



پاسخی برای بن بست های مارتین هایدگر؛ درباره کتاب ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ های کربن به هایدگر از منظر فلسفی شیعی

پدیدآورده (ها) : قدمی، هاجر خاتون

فلسفه و کلام :: نقد کتاب کلام فلسفه عرفان :: پاییز و زمستان 1393 - شماره 3 و 4

از 217 تا 241

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1106771>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 28/03/1396

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و برگرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

پاسخی برای بن‌بست‌های مارتین هایدگر

درباره کتاب ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفی شیعی

● هاجر خاتون قدمی

دانشجوی دکتری الهیات (قرآن و حدیث)

چکیده

آنچه «پاسخ‌های کرین به هایدگر، از منظر فلسفه شیعی» نامیده شده است، پاسخ‌هایی است که کرین برای گذر از فلسفه هایدگر عرضه داشته است. در این کتاب نویسنده می‌کوشد از منظر آرای فلسفی هانری کرین، که به فلسفه اسلامی تعلق خاطر دارد، به بررسی آرای مارتین هایدگر بپردازد و به تعبیر نگارنده، هانری کرین می‌کوشد پاسخی برای بن‌بست‌های مارتین هایدگر پیدا کند. همچنین، در این اثر شرح ماجرای سفر کرین به ایران و دیدار با اساتید ایرانی و آشنایی با علامه طباطبایی، مرور می‌شود و به بررسی نقد شرق‌شناسی و الهیات تنزیهی پرداخته می‌شود. در آخر هم دیدگاه‌های متنوعی درباره تشیع کرین بررسی می‌شود. آشنایی و آگاهی کرین از فیلسوف سرشناس آلمانی از دیگر بخش‌های این کتاب است.

کلیدواژه‌ها

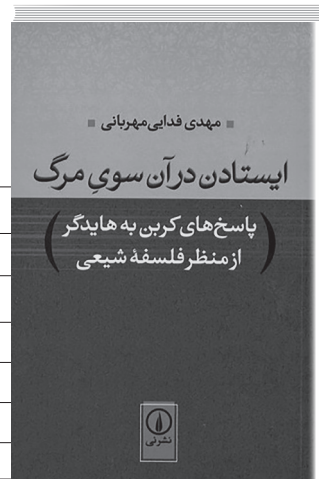
هایدگر، کرین، مرگ، فلسفه شیعی.

درآمد

هانری کرین، فیلسوف معاصر فرانسوی، از جمله چهره‌های معروف و تأثیرگذار بر فلسفه معاصر ایران است. او در مدت حضورش پیش از انقلاب، در ایران و مراوده با چهره‌های فرهیخته‌ای همچون علامه طباطبایی، داریوش شایگان، سید حسین نصر، مهدی محقق و... اندیشه فلسفی خود را در باب فلسفه اسلامی به ظهور رساند.

بدون تردید اندیشه‌های مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، فیلسوف وجوداندیش قرن بیستم، بر اندیشه‌های بسیاری از متفکران پس از او تأثیرگذار بوده است. یکی از این فلاسفه هانری کرین است که تسلط بسیاری بر اندیشه هایدگر داشت تا جایی که نخستین مترجم آثار هایدگر به زبان فرانسه محسوب می‌شود. از سوی دیگر، کرین علاقه

■ ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های
کربن به هایدگر از منظر فلسفی شیعی
مهدی فدایی مهربانی
تهران: نشر نی، ۱۳۹۳
۵۵۸ صفحه
۱۶۸,۰۰۰ ریال
شابک ۹۷۸-۹۶۴-۱۸۵-۲۹۴-۰



فصلنامه نقد کتاب

کافرسفر

سال اول، شماره ۳ و ۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۳

۲۱۸

خود را به اندیشه شیعی مدیون پروفیسور لویی ماسینیون می‌داند. احاطه کربن بر مطالعات شیعی حاصل مکاتبات و مباحثات مفصلی است که از ۱۳۳۷ با علامه طباطبایی آغاز کرد. این گفت‌وگوها سال‌ها، تا زمان مرگ کربن، ادامه یافت. کربن هر سال پاییز برای تدریس فلسفه به دانشگاه تهران می‌آمد و همین مراودات فلسفی با دانشگاه تهران منشأ نشست‌هایی منظم با علامه طباطبایی شد که رفته‌رفته متفکران بیشتری همچون دکتر سپهبدی و دکتر داریوش شایگان نیز به آن‌ها پیوستند.

به این ترتیب کربن از یک سو به سیستم تفکر هایدگر تسلط داشت و از سوی دیگر شناخت عمیقی از اندیشه شیعی به دست آورده بود. از آن جایی که هایدگر به اگزیستانس داشتن دازاین معتقد است و آن را معادل هستی انسان می‌داند، برون‌رفت از هستی دازاین همانا نفی هستی اوست. به تعبیر هایدگر، دازاین یا در جهان هست یا نیست؛ نیستی به معنای مطلق کلمه یعنی نیستی محض؛ بنابراین، به‌زعم هایدگر، هر مرگ «پایان یک دازاین» است و دازاین امکان حضور در خارج از جهان ندارد. حال آن‌که در فلسفه شیعی، اندیشیدن، خود سلوک محسوب می‌شود و فیلسوف شیعی مسافری است پای در راه سلوک در وادی اندیشه. نویسنده این کتاب با آن‌که اشارات فراوانی به شباهت‌های موجود میان این دو نحوه تفکر کرده است و شاهد این مثال را با ذکر نظر آقای سیاوش جمادی، که این شباهت‌ها را تأمل برانگیز می‌داند، به میان می‌آورد، اما به‌شدت برابر قرائت عرفانی از اندیشه هایدگر می‌ایستد و معتقد است جز با دست‌کاری اندیشه هایدگر نمی‌توان به قرائت عرفانی از او دست یافت. نویسنده بهترین روش را روش کربن می‌داند که همانا روش پدیدارشناسی معنوی است و این همان روشی است که چارچوب نظری ما را نیز تشکیل می‌دهد.

اساساً نگاه انسان به ماوراءالطبیعه می‌تواند در زندگی منتج به دو رهیافت شود؛ یکی رهیافت کسی که به زندگی پس از مرگ قائل نیست و به همین دلیل نمی‌تواند جهان را بر اساس اهدافی متعالی نظام بخشد و دیگری رهیافت کسی است که مرگ را

پنجره‌ای به جهان دیگری می‌داند. مرگ در این جا دیگر به معنای پایان همه چیز نیست بلکه دریچه‌ای است رو به آغازی دیگر در ارض ملکوت. گفتنی است ارض ملکوت نام کتابی نیز هست به قلم هانری کربن. کربن در پی یافتن پاسخ پرسش‌هایش درباره عالم پس مرگ، راهی ایران شد و با آن‌که قصد سفری سه ماهه داشت او را ۳۰ سال مقیم وادی اندیشه‌های حکمت شیعی نگه داشت.

در این کتاب نویسنده می‌کوشد از منظر آرای فلسفی هانری کربن، که به فلسفه اسلامی تعلق خاطر دارد، به بررسی آرای مارتین هایدگر بپردازد و به تعبیر فدایی مهربان، کربن می‌کوشد پاسخی برای بن‌بست‌های مارتین هایدگر بیابد. همچنین، در این اثر شرح ماجرای سفر کربن به ایران و دیدار با اساتید ایرانی و آشنایی با علامه طباطبائی مرور می‌شود و به بررسی نقد شرق‌شناسی و الهیات تنزیهی پرداخته می‌شود. در آخر هم دیدگاه‌های متنوعی درباره تشیع کربن بررسی می‌شود. آشنایی و آگاهی کربن از فیلسوف سرشناس آلمانی از دیگر بخش‌های این کتاب است.

بررسی محتوای کتاب

«آنچه» پاسخ‌های کربن به هایدگر، از منظر فلسفه شیعی» نامیده شده است، پاسخی است که کربن برای گذر از فلسفه هایدگر عرضه داشته است. اگرچه کربن به نوعی تا پایان عمر خویش به فلسفه هایدگر وفادار ماند، می‌توان گفت این وفاداری فقط در خصوص روش‌شناسی هایدگر بود که قرابت فراوانی با سنت فلسفی در ایران داشت. باید توجه داشت که کربن، در اغلب موارد، نقدهایی جدی به فلسفه هایدگر داشت و اساساً فلسفه شیعی را پاسخی به بن‌بست‌های هایدگر می‌دانست. سعی ما بر این است که حتی الامکان نظر کربن را در مقایسه با هایدگر عرضه کنیم، اما در برخی موارد نیز قرابت‌ها و تفاوت‌های فلسفه شیعی را با پدیدارشناسی هایدگری نشان داده‌ایم؛ تفاوت‌هایی که در برخی موارد کربن به آن‌ها توجه داشته و در برخی موارد نیز به آن‌ها توجه نشان نداده است؛ بنابراین، می‌توان گفت متن مذکور به مثابه پاسخ‌های فلسفه شیعی به فلسفه هایدگر است. بدیهی است پاسخ‌گویی در این جا به معنای دیالوگی است که میان دو سنت فکری، در اندیشه هانری کربن، برقرار شده است و از این رو نباید نقاط تشابه این دو اندیشه را نادیده انگاشت. از نظر کربن، فلسفه شیعی اساساً پدیدارشناسانه است و به همین دلیل است که امکان‌های پاسخ‌دادن به نقاط تاریک اندیشه هایدگر در آن نهفته است. با این حال، رسالت فلسفه شیعی چیزی فراتر از این است و عظمت آن از نظر کربن، در حدی است که باید جهانیان را از وجود چنین میراث گران‌بهایی که شعله‌آتش آن از زمان حکمای الهی ایران باستان تاکنون خاموش نشده، مطلع کرد. به همین دلیل است که کربن این جمله را شعار خود می‌سازد که «مشرق‌یون جهان متحد شوید». نگارنده عنوان فلسفه شیعی را در معنای عام آن، چنان‌که کربن به کار می‌برد، مد نظر قرار داده است. از این رو کسانی نظیر سهروردی و ابن عربی نیز ذیل جهان معنوی تشیع بازخوانی می‌شوند.

کربن بارها اعلام کرد که صفحات بسیاری از آثار ابن عربی را می‌توان همچون صفحاتی که نویسنده‌ای شیعی نگاشته خواند. وی سهروردی و بسیاری از عرفای دوره میانه را در همین نظام معنایی بازخوانی کرد. چنان‌که این حکما بیشترین تأثیر را نیز بر فلاسفه شیعی نهاده‌اند که غالب آن‌ها در جغرافیای فرهنگی ایران زیسته و می‌زیند. کربن عمیقاً حکمت ایران باستان را حکمتی الهی می‌دانست و هم‌رأی با سهروردی معتقد بود حکمت ایرانی در پیش و پس از اسلام در پی حقیقتی واحد بوده است. بدیهی است که کربن در این زمینه به شدت متأثر از سهروردی است. با این حال، نباید تصور کرد که کربن حکمت شیعی را ادامه حکمت ایران باستان می‌داند. کربن صریحاً با این باور غلط، که تشیع و فلسفه شیعی، نهضتی شعوبی و دست‌ساخته ایرانیان برای مبارزه با اعراب است مخالفت می‌کند و بر حقیقی بودن تشیع به‌عنوان مذهبی آسمانی تأکید دارد. آنچه کربن به آن توجه می‌کند، این است که ایرانیان به دلیل برخورداری از سابقه تمدنی توحیدی، قابلیت بالایی برای فهم معنای اصیل اسلام داشتند؛ قابلیت‌هایی که حتی در سرزمین ظهور اسلام نیز کمتر یافت می‌شد. برای کربن شخصیت سلمان پاک به مثابه انسانی نورانی و تنها کسی که به حریم اهل بیت (ع) راه می‌یابد، نمونه‌ای عالی استعداد ایرانی است؛ حکمای ایران زمین حقیقت و باطن اسلام را دریافتند و احادیث متعدد امامان شیعی گواهی بر این مدعاست؛ بنابراین، منظور از حکمت ایرانی در این متن، حکمت الهی شیعی است که مختص ایران دوره اسلامی به شمار می‌رود. به زعم کربن، حکمت الهی ایران، پاسخ‌های مناسبی برای پرسش‌های بی‌جواب فلسفه امروزین دارد. با وجود این، مشخص است که کربن تا آخر عمر به روش پدیدارشناسی پای‌بند ماند و هرگز نمی‌توان تأییراتی را که از هایدگر گرفته بود نادیده انگاشت؛ اما در عین حال، فلسفه هایدگر پاسخ‌گوی پرسش‌های او نبود. به همین دلیل، کربن انفصال فکری خود را از هایدگر به‌صراحت اعلام می‌کند: سیر و سلوک طولانی من در شرق، و به‌دور از اروپا، موجب شد که نتوانم پس از سال‌ها دوری، خود را دوباره با شخص هایدگر و فلسفه او متصل و مرتبط کنم.

از نظر کربن، افق معاداندیشانه ایران، پیش و پس از اسلام، یکسان باقی مانده است. در این جا امام غایب تداعی‌گر سوشیانت باستانی است و این روح تعالی جوی ایرانیان را نشان می‌دهد. از نظر او، در تشیع، تعالیم امامان شیعی پیوندی عمیق با فلسفه دارد؛ به همین دلیل، کربن در بیشتر کارهای فلسفی خود درباره فلسفه شیعی، بخشی را نیز به امام‌شناسی اختصاص داده است. غربیان، پیش از کربن، تشیع را صرفاً نهضتی سیاسی-اجتماعی می‌دانستند و به وجوه فلسفی و معنوی آن چندان نظری نداشتند. تمام تلاش کربن این است که تشیع را مذهبی اصیل و باطن‌اسلام معرفی کند. برای این کار باید ابتدا ارتباطی درونی با این اندیشه برقرار کرد. نباید همچون برخی پژوهشگران تشیع را به عنوان امری تاریخی از بیرون کاوید. این روش، مانند کار کسانی است که حشرات مرده را با سنجاق روی میز متصل، و روی آن‌ها تحقیق می‌کنند. مطالعه از بیرون، بدون

ورود به بحث‌های عمیق و نظری در این مورد، دچار نقص و خطای فاحش است. نکته جالب توجه آن جاست که کربن همواره می‌کوشد اصالت فلسفه ایرانی-اسلامی را به ما گوشزد کند. او در فضای شبه‌مدرنی که در آن دوره زمانی در ایران حاکم بود، جوانان ایرانی را از این‌که برای اثبات حقانیت فلسفه حکمای بزرگ ایران زمین، همچون ملاصدرا، آن‌ها را با فلاسفه غربی مقایسه کنند برحذر می‌دارد. این امر موجب شد در تهران، برخی از دانشجویان و پژوهشگران قاطعانه ادعا کنند که ملاصدرا بنیان‌گذار واقعی اگزیستانسیالیسم است! عده‌ای دیگر، تحت تأثیر نظریات مهم او در زمینه تکوین جهان و روان‌شناسی، با غرور اظهار داشتند که نظریه تکامل را، که کم و بیش مطالعه کرده بودند، در آثار او یافته‌اند. در حالی که تأثیر فراموش نشده یوحنا مابیی، که در ملاصدرا و سایر فیلسوفان ایرانی مشاهده می‌شود (فقط آنچه از آسمان نازل شده، به آن باز می‌گردد) (انجیل یوحنا، باب ۱۳: ۳)، هیچ‌گونه خویشاوندی و قرابتی با مکتب اصالت تکامل ندارد. فلسفه تخیل فعال، به منزله قوه‌ای تماماً معنوی، نزد ملاصدرا شاید تشابهی با اندیشه برگسون در آثاری همچون ماده و حافظه و نیروی معنوی داشته باشد، اما افق آخرت‌اندیش فیلسوفان ایرانی، افق برگسونی نیست. کربن می‌گوید برای این‌که از این فلسفه رفع ابهام کند و از اختلاطی که موجب انهدام آن می‌شود، جلوگیری کند، بارها مجبور شده است دخالت کند و چنین افرادی را از اشتباهشان آگاه سازد. کربن برای نیل به هدفی که در نظر داشت، هرگز در صدد برنیاوردن فلسفه شیعی را با اندیشه‌های متأخر تلفیق کند تا از این طریق بتواند آن را (به معنای مدرن آن) فلسفی جلوه دهد، بلکه او معتقد بود اندیشه فلسفی، به معنای دقیق کلمه، آن چیزی است که فلاسفه‌ای چون سهروردی بدان پرداخته‌اند، نه آنچه امثال هگل بیان داشته‌اند. او بیش از هر چیز سعی داشت از اصالت فلسفه ایرانی و شیعی دفاع کند. از این حیث، حتی از فلاسفه‌ای نظیر سید حسین نصر نیز، که عمیقاً دل‌بسته معنویت اسلامی بود، پیشی گرفت. نصر اذعان دارد که با این‌که کربن احیاگر بسیاری از ابعاد فلسفه سنتی بوده، به طور کلی، با موضع‌گنون و سنت‌گرایی‌ای که نصر بدان دل‌بسته بود، مخالف بوده است.

بدین ترتیب شاید بتوان گفت کربن فیلسوفی ایرانی بود، زیرا با مختصات حکمت قدیم ایرانی می‌اندیشید. با این حال، او فیلسوفی متعلق به دوران جدید نبود. سید جواد طباطبایی، در تعریفی از کربن، او را نخستین فیلسوف دوران جدید ایران می‌داند: شاید به یک معنا بتوان گفت او اولین فیلسوف ایرانی در دوران جدید است؛ به این معنا که بر مبنای سنت ایرانی فلسفه، فلسفیدن را در دوران جدید آغاز کرده است. کربن در پی رسالتی فراگیر بود. از این رو، بارها از موقعیت‌های شغلی و آکادمیک عالی خود صرف‌نظر کرد تا رسالتی را که عمیقاً بدان اعتقاد داشت به سرانجام برساند. امید است بتوانیم در این متن، همچون کربن، رسالتی را به سرانجام برسانیم؛ رسالت تشکر از مردی که تمام زندگی خود را وقف تشیع و ایران کرد. به هر حال، آنچه ما در پی ترسیم آن هستیم، توضیح کیفیت دیالوگ و گفت‌وگوی میان کربن و هایدگر است. کربن یکی از مهم‌ترین

شاگردان فکری هایدگر بود اما به خوبی به بن‌بست‌های فکری موجود در اندیشه هایدگر پی برده بود؛ بن‌بست‌هایی که درنهایت هایدگر را نیز در امتداد همان سنت فلسفه غربی قرار داد که خود به نقد آن نشسته بود. کربن یکی از مهم‌ترین فیلسوفانی است که در پی گذار از این بن‌بست‌ها بود. «پاسخ‌های کربن به هایدگر» در چنین شرایطی شکل می‌گیرد؛ پاسخ‌هایی که کربن آن‌ها را از منظر فلسفه ایرانی - شیعی بیان می‌دارد.

در نهایت ذکر این نکته ضروری است که در متن از واژگان عربی، یونانی، لاتینی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی استفاده شده است؛ جدای از عربی که به لحاظ رسم الخط از موارد دیگر متمایز است، پنج زبان اخیر، به ترتیب، با علامت‌های (Br)، (Lat)، (Grk)، (Fr)، (Ger)، مشخص شده‌اند. همچنین بسیاری از واژه‌های فرانسوی کربن و آلمانی هایدگر، به استثنای برخی واژگان مهم و ابداعی آن‌ها، برای سهولت کار خواننده، به انگلیسی برگردانده شدند.

فصلنامه نقد کتاب

کلام فلسفه عرفان

سال اول، شماره ۳ و ۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۳

۳۲۲

چارچوب نظری پژوهش

روش فلسفه شیعی، به لحاظ روش‌شناسی، روشی باطنی است. البته این بدین معنا نیست که این فلسفه به باطن‌گرایی می‌غلتد، بلکه بدین معنا است که در اصول عقلانی خود، به ظاهر اکتفا نمی‌کند. معنایی که از تعبیر «حکمت الهی» افاده می‌شود، به درستی رساننده مقصود ماست. در حکمت الهی، معنا در باطن و در پس حجاب‌ها قرار دارد، نه در سطح. به معنای دیگر، فیلسوف با نوعی کشف‌المحجوب و پدیدارشناسی است که به معنا و حقیقت دست می‌یازد. علامه طباطبایی، در مذاکرات خود با هانری کربن که تعدادی از اساتید ایرانی هم در آن شرکت می‌جستند، به خوبی به تشریح روش‌شناسی فلسفه شیعی می‌پردازد. علامه به غیر از عقل، دو منبع کتاب و سنت قطعیه را از منابع سه‌گانه معرفت الهی می‌شمارد. در کلام علامه چنین نمودار می‌شود که در فلسفه، نوعی تأویل باطنی رخ می‌دهد. هنگامی که دکتر محمد معین، یکی از شرکت‌کنندگان در جلسه، می‌پرسد مگر اجماع یکی از این حجت‌ها شمرده نمی‌شود، علامه در پاسخ می‌گوید ما در معارف، به اجماع اعتماد نمی‌کنیم، زیرا حجیت اجماع (چنان‌که در فنّ اصول روشن شده) از این راه است که خبر، واحد یا در حکم خبر واحد هست و چون خبر واحد بیشتر از «ظن» چیزی را افاده نمی‌کند و در اصول معارف «علم قطعی» لازم است، اعتباری برای اجماع در اصول معارف باقی نمی‌ماند. فقط احکام فقهیه است که اجماع در خصوص آن‌ها حجیت دارد. این یعنی فلسفه شیعی به هیچ وجه از موضع پراگماتیستی به فلسفه نگاه نمی‌کند. چنان‌که علامه در یکی از مذاکراتی که با کربن دارد، روش فلسفی این نیست که معتقدات امثال ارسطو، افلاطون و سقراط را جمع‌آوری کنیم و بی‌چون و چرا و کورکورانه بپذیریم... زیرا این تفسیر در واقع بحث فلسفی را تبدیل به بحث کلامی می‌کند.

پیکی از مباحث کانونی پدیدارشناسی هایدگر که در اندیشه کربن نیز وجود دارد، این است که اولویت دادن به نظریه و شناخت علمی، موجب از بین رفتن یا درک نشدن

تجربه‌های جهان می‌شود. فلسفه امری است پیشانظری و وظیفه فیلسوف توصیف پدیدارشناسانه تجربه، پیش از تعریف علمی آن است. در این جا فهم، براساس کار نظری صورت نمی‌پذیرد، بلکه فهم اساساً شیوه هستنِ انسان است، با این تفاوت که نزد کربن و فلسفه شیعی، هستنِ انسان، صرفاً محدود به جهانی نیست که با مرگ به پایان می‌رسد، بلکه حضور در عالم ملکوت را نیز شامل می‌شود. به همین ترتیب، فهم نیز از مختصات جهان هایدگری فراتر می‌رود و شامل فهم مثالی می‌شود. به همین دلیل، فلسفه اشراقی برخلاف فلسفه کلاسیک، تقسیم حکمت نظری و عملی را نمی‌پذیرد. زیرا فهم نظری اساساً مد نظر نیست، هر نوع فهمی، معادل نحوه هستنِ انسان است. این جا، هستن، معادل فهم است. نحوه هستنِ انسان از نظر هایدگر اگزیستانس است. او اگزیستانس داشتن دازاین را معادل هستی او می‌داند. این اگزیستانس داشتن، خود را به صورت برون‌ایستایی نشان می‌دهد؛ بنابراین، رفع برون‌ایستایی هستی دازاین، یعنی نفی هستی او. کربن این برون‌ایستایی انسان در فلسفه شیعی را در حضور فیلسوف-سالک در ارض ملکوت و تبدیل شدن به روح مجرد پیگیری می‌کند. از منظر هایدگر، چنین چیزی ممکن نیست، زیرا ساحت تئولوژیک برای او یکسره منتفی است. هایدگر هرگونه اگزیستانس یا برون‌ایستایی را فقط در «آن‌جا» یا «دا» ی دازاین می‌بیند. به همین دلیل، معتقد است تجربه مرگ برای دازاین، یعنی از دست دادن دای خود در جهان و بنابراین، یعنی از بین رفتن همه چیز، زیرا دازاین، برای هایدگر، یا در جهان هست، یا نیست؛ نیست به معنای مطلق کلمه، یعنی پایان همه چیز. به همین دلیل است که هایدگر همواره مرگ را «پایان» می‌خواند. هر مرگ، «پایان یک دازاین» است؛ اما در فلسفه شیعی، اندیشیدن مانند طی کردن یک راه (سلوک) است. فیلسوف شیعی مسافری است که سلوکی در راه اندیشه دارد. اندیشه اصیل همواره در پی این بوده است تا «راه» را از «چاه» بازشناسد و راه را بییماید، زیرا راه جایی است که اندیشمند در آن نور می‌افکند و حرکت می‌کند. راه، هم از قابلیت در نور قرار گرفتن برخوردار است و هم در درون خود معنای گشودگی را مستتر دارد. در راه بودن، به معنای افق به سوی آینده و مقابل داشتن است. برعکس، در چاه افتادن که به درستی خود را با فعل افتادن یا «سقوط» نشان می‌دهد، به معنای «از راه خارج شدن»، «ساکن شدن»، «از حرکت ایستادن» و «در تاریکی مقیم گشتن» است. از این رو در قرآن هم بدترین جایگاه، چاه است؛ چاه ویل نوعی عقوبت است. برادران یوسف هنگامی که می‌خواهند در مقابل اراده خداوند بایستند، به چاه پناه می‌برند و از راه خارج می‌شوند، اما خداوند یوسف را از چاه خارج می‌کند و در راه مصر قرار می‌دهد که سروری آن دیار را برایش به همراه دارد؛ بنابراین، اندیشمند واقعی همواره در راه است؛ هنگامی که فیلسوف تصور کند به مقصد رسیده است، در واقع راه گم کرده است. در راه بودن، به معنای در روشنی گاه بودن نیز هست. در اندیشه ایرانی، همواره میان راه، نور، طلوع و معرفت ارتباط بوده است؛ میان آغازیدن نور (طلوع) و آغازیدن معرفت، ارتباط بوده و تمام تلاش اندیشمندان الهی ایران

باستان هم در فهم همین نکته بوده است. جایگاه طلوع نور، همان جایگاه طلوع وجود است. وجود همان خداوند است که به شکلی واحد در همه موجودات سرپا دارد. نور خداوندی است که به مثابه وجود، موجودات را از «ظلمت عدم» به «روشنایی وجود» می‌آورد. نیستی همان تاریکی است که با نور خداوند به هستی تبدیل می‌شود. این نور همان نوری است که خداوند به آن قسم می‌خورد. پیوندی راگونه در «نور- وجود- معرفت» مستور است که ایرانیان بیش از هر تبار دیگری بدان توجه نشان داده‌اند. کربن در کتاب زمان دایره‌ای و عرفان اسماعیلی توضیح مبسوطی در این باره آورده است. به زعم او، در اندیشه ایران باستان، تفکر به خدا (اهورامزدا)، معادل تقرب به هستی (Existence /hastih) بوده است؛ هستی‌ای که همیشه بوده و همیشه هست.

نکته جالب توجه این است که تفکر به نور هستی در اندیشه ایران باستان مستلزم خلوص و روشنی دل است، برخلاف تفکر به اهریمن که حالتی درست برعکس دارد. چنان‌که در حدیثی از علی (ع) می‌خوانیم: «المعرفة نور القلب؛ شناخت و معرفت، روشنایی و نور دل است». معرفت چیزی جز همان نور وجود نیست؛ بنابراین، برای رسیدن به این معرفت، هرگز نمی‌توان از طریق تلاش و مجاهده‌ای نظری عمل کرد؛ این‌گونه از معرفت را نحوه‌ای از هستن محقق می‌کند. این‌جا فکرکردن نیز از مختصات فکر استدلالی بیرون است. فکر، آنی است که «ینیر اللب؛ عقل را نورانی می‌کند». فلسفه هایدگرتا بدان‌جا که هستی دازاین متعلق به جهان است، با روش فهم به مثابه آشکارگی موافق است؛ اما هنگامی که مرگ فرا می‌رسد، دازاین، جهان، اندیشه و هرچه وجود دارد یکسره نابود می‌شود؛ بنابراین، باید گفت شاید در نگاه نخست وجود شباهت‌های بسیار میان روش پدیدارشناسی و فلسفه شیعی، ما را به اشتباه افکند که می‌توان از هایدگر قرائت‌های عرفانی عرضه کرد؛ چنان‌که بسیاری این کار را، خاصه در ایران، انجام داده‌اند؛ اما در مجموع باید گفت با وجود همه شباهت‌ها، تفاوت میان این دو جریان از زمین تا آسمان است. در این متن اشاره‌های فراوانی به وجوه نزدیکی این دو جریان شده که بیشتر به کانونی برای طرح تفاوت‌ها تبدیل می‌شود و لازم است مخاطب هوشمند همواره پس‌زمینه متفاوتی را مد نظر داشته باشد که مفاهیم در آن طرح می‌شوند. مفاهیم در تعلیق قرار ندارند و در متن کلی اندیشه معنا می‌یابند. در این‌جا نیز باید همواره به این نکته توجه کرد که از اندیشه هایدگر فقط در صورتی می‌توان قرائتی عرفانی به دست داد که آن را «دست‌کاری» کنیم؛ و بدیهی است که در این صورت دیگر نمی‌توانیم مدعی این باشیم که به اندیشه هایدگر پرداخته‌ایم. بی‌شک اگر هایدگر چند سده پیش پا به جهان گذاشته بود و برخی مباحث خود درباره خدا و مرگ را مطرح نکرده بود، با مباحثی که درباره حضور، نور، روشنی و ... مطرح می‌کرد، فلاسفه مسلمان او را به قرینه افلاطون، «هایدگر الهی» می‌خواندند! اما خوش بختانه امروزه می‌دانیم که هایدگر روش پدیدارشناسانه خود را صرفاً به بررسی پدیده‌های جهان محدود کرده است و چنین امکانی برای او متصور نیست.

فصلنامه نقد کتاب

کافرسفر

سال اول، شماره ۳ و ۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۳

۳۲۴

این کتاب درصدد عرضه قرائتی عرفانی از هایدگر نیست؛ زیرا نه تنها از هایدگر چنین چیزی برداشت نمی‌شود، بلکه اساساً اندیشه هایدگر کاملاً در مقابل جهان‌بینی عرفانی قرار دارد. برخلاف نظر سیاوش جمادی، خود کربن نیز اساساً در پی عرفانی کردن هایدگر نبود. کربن فقط در پی یافتن راهی برای بن‌بست‌های هایدگر بود. از نظر کربن، نبوغ فلسفی هایدگر او را به فهم کینه هستی نزدیک کرده بود، اما او با حذف خدا از اندیشه خود، در نهایت فلسفه‌ای الحادی عرضه کرد. با این حال، نمی‌توان انکار کرد که ادبیات نوشتاری هایدگر، شباهت بسیاری با متون عرفانی دارد. این شباهت تا جایی است که سیاوش جمادی، به عنوان اصلی‌ترین مترجم فارسی آثار هایدگر، در مقدمه متافیزیک چیست؟ اگرچه به شباهت‌های تأمل‌برانگیز دو سنت فکری اشاره دارد، اما هنگامی که تفاوت‌های این دو را متذکر می‌شود، خواننده را به تردید وامی‌دارد که نکند واقعاً هر دو سنت در پی یک چیزند. سعی نگارنده بر این است که حتی المقدور از تشبیه بیش از حد این دو سنت فکری خودداری کند؛ که البته این امر نیز باید به تنزیه محض بینجامد؛ بنابراین، بهترین شیوه، استفاده از همان روش کربن است. روشی که کربن در پژوهش‌های فلسفی خود به کار می‌برد، روش پدیدارشناسی معنوی است که چارچوب نظری این نوشتار را نیز تشکیل می‌دهد.

۱. آغاز یک جهان: زندگی کربن

هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸) آموزش‌های مذهب کاتولیک را در دوران کودکی آموخت. سپس به مدرسه علوم مسیحی رفت و به نهضت پروتستان علاقه‌مند شد. برای ادامه تحصیل به دانشگاه سوربن رفت و در ۱۹۲۵ مدرک کارشناسی گرفت. یک سال بعد، از دانشگاه دیپلم تبعات عالی گرفت و سرانجام در ۱۹۲۹ دیپلم مدرسه السنه شرقی پاریس را اخذ کرد. در همین سال‌ها با زبان‌های عربی، فارسی و پهلوی آشنا شد. در سال‌های ۱۹۲۳-۱۹۲۴ در کلاس‌های اتین هانری ژیلسون حاضر شد و به اذعان خودش سر کلاس‌های همین استاد مسلم فلسفه قرون وسطا بود که به تبانی شگفت‌انگیز میان کیهان‌شناسی و فرشته‌شناسی در رساله النفس ابن سینا پی برد و از آن پس تا پایان عمر به فرشته‌شناسی در اندیشه ایرانی علاقه‌مند شد. شوق حکمت مشرقی کربن را واداشت تا در سال تحصیلی ۱۹۲۶-۱۹۲۷ امتحان جامع برای استادی را، که همه دانشجویان برای آن رقابت سختی داشتند، رها کند و به فراگیری زبان عربی روی آورد. هرچند این کار کربن، که از استعداد سرشاری برخوردار بود، از نظر اساتید و دانشجویان دیگر نوعی دیوانگی محض به شمار می‌رفت، اما کربن تصمیم خود را گرفته بود. او می‌گوید در همین سال‌ها چندین بار از رمق افتادم تا سرانجام پناهگاهی همچون ماسینیون را پیدا کردم. بالآخره در ۱۹۲۷ در کلاس لویی ماسینیون حاضر شد. لویی ماسینیون در سال‌های آخر عمر خود منابع و مستندات را گردآورده بود که اعتقاد داشت با بررسی و تبیین آن‌ها می‌توان به کشمکش‌های میان شیعه

و سنی و همچنین میان مسلمانان و مسیحیان پایان داد. این مدارک به فاطمه زهرا (س) مربوط می‌شد. به همین دلیل، از هانری کربن درخواست می‌کند تا این پژوهش‌ها را ادامه دهد.

همچنین کربن در حلقه‌ای که پیرامون بارت جمع شده بودند نیز حضور داشت و مدتی به الهیات دیالکتیکی او دل بسته بود. در الهیات دیالکتیکی کارل بارت که دیالکتیک من - تو، یعنی گفت‌وگوی میان من و خداست، بارت در مقابل «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، «اندیشه می‌شوم پس هستم» را قرار داده بود؛ اما کربن پس از مدتی از کلام بارت - که به قول خودش، نگرش بارت به ادیان ساده لوحانه بود و هر دینی را کوششی بشری می‌پنداشت و در نتیجه بر مبنای آن حتی مسیحیت، «دین» محسوب نمی‌شد - روی گرداند. کربن عقیده داشت بینش کلامی بارت، قادر به فهم عرفان شیعه، چنان‌که مثلاً در اندیشه سید حیدر آملی در قرن هشتم هجری مستتر است، نیست. به هر حال، کربن نشان می‌دهد که چگونه در الهیات معاصر غرب، به جای آنچه در طلب آن بود، به گونه‌ای تراژیک، با الهیات مرگ خدا، الهیات انقلاب و الهیات جدال طبقاتی، که جایگزین انجیل شده بودند، مواجه شده و احتمال داشته که خود وی هم در این وضعیت ناگوار غرق شود، اما خوش بختانه امدادهای غیبی به فرمان الهی به کمک وی آمده‌اند. کربن ایران را سرزمینی «به رنگ آسمان» و «وطن فیلسوفان و شعرا» می‌خواند. از نظراو، ایران سرزمینی است که زمین و آسمان در آن جا به هم می‌رسند.

پژوهش‌های کربن جدای از این‌که تأثیراتی در جهان فلسفی داشته، منتقدانی نیز داشته است. از آن جمله می‌توان به استیون واسرستورم اشاره کرد. واسرستورم، کربن و دو اندیشمند معاصر وی (گرشوم و میرچا الیاده) را در مباحث تاریخ دین، به دلیل تلاششان در احیای صورتی از فردگرایی و گنوستیسیسم در دین نقد کرده است. افرادی همچون حامد الگار و چارلز ادمز نیز، روش پدیدارشناسانه غیرقابل فهم و نگاه جوهری به تاریخ ایرانی و اسلامی کربن را نقد کرده‌اند. الگار نیز معتقد است کربن در اهمیت سهروردی مبالغه کرده است؛ جایگاه سهروردی و مکتبش در تاریخ معنوی و عقلانی اسلامی جایگاهی حاشیه‌ای است. نصر حامد ابوزید نیز یکی دیگر از منتقدان کربن به شمار می‌رود. ابوزید در کتاب چنین گفت ابن عربی، از روش فراتاریخی کربن در بررسی ابن عربی انتقاد می‌کند. به زعم وی، نمی‌توان ابن عربی و آرای وی را خارج از زمانه‌اش بررسی کرد. از نظراو، اساساً فرهنگ و تمدن اسلام در بیرون از تاریخ اسلام قابل فهم نیست؛ اما کسی که نقدی جدی بر اندیشه‌های کربن وارد کرده جان والبریج است. او معتقد است تعصب کربن بر زردشت‌گرایی، تفسیر اشتباهی از مابعدالطبیعه سهروردی عرضه می‌کند. والبریج تصریح می‌کند که تأکید کربن بر ماهیت ایرانی تفکر سهروردی، توجه بیش از حد به ویژگی‌های سمبولیک تفکر سهروردی و بی‌توجهی به متون مشایی سهروردی را باعث شده است.

فصلنامه نقد کتاب

کافرسفر

سال اول، شماره ۳ و ۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۳

۳۲۶

۲. ایران؛ ملکوت بر روی زمین

هنگامی که کربن به ایران آمد، با بسیاری از اساتید ایرانی ارتباط برقرار کرد. با این حال، علاقه کربن بیشتر به ارتباط با اساتیدی بود که به ادبیات، هنر و فلسفه ایرانی می‌پرداختند، نه افرادی که با عنوان «روشنفکر» شناخته می‌شدند و غالباً مدتی در غرب تحصیل کرده بودند. در همین دوره، کربن به اتفاق علامه طباطبایی حلقه‌ای فلسفی را در تهران تشکیل داد که بی‌شک یکی از پربارترین حلقه‌های فلسفی آن دوره بود. جلسات در منزل احمد ذوالمجد طباطبایی، که از وکلای شیفته فلسفه الهی بود، برگزار می‌شد. ارتباط با اساتیدی چون علامه و آشتیانی، یکی از مهم‌ترین اتفاقات در زندگی کربن بود، چراکه او معتقد بود اینان ادامه‌دهندگان همان حکمت الهی‌اند که از ایران باستان تاکنون چراغ آن در ایران خاموش نشده است. از نظر کربن، تفکر ایرانی نهبان و حافظ میراثی است که فراتر از نوعی نگرش ملی محدود، همچون یک عالم معنوی است که در آن میهمانان و زائرانی که از نقاط دیگر آمده‌اند، پذیرفته و پذیرایی شده‌اند. کربن عمیقاً اعتقاد داشت که حکمت ایرانی-اسلامی، حکمتی زوال‌ناپذیر است و همواره از «استعداد زوال‌ناپذیر روحیه ایرانی» سخن می‌گفت.

پیش از عزیمت به ایران، تقریباً برای کربن مشخص شده بود که مرگ، پایان جهان نیست. با این حال، برای یافتن پاسخ پرسشی که در ذهن داشت رهسپار ایران شد. پرسشی که کربن در پی پاسخ آن به ایران عزیمت کرد، این بود: آیا امکان بودن در ورای مرگ، فقط با مرگ محقق می‌شود؟ این پرسش، همان چیزی بود که مأموریت سه‌ماهه کربن را سی سال به درازا کشاند و او را در این مدت طولانی، اندر خیم کوچه‌های حکمت شیعی مقیم کرد. کربن سرگردان، گم‌گشته، حیران و خسته از سلطه تکنولوژی، به کنار جویبار حکمت شیعی پناه آورده بود. در این خستگی، دیدن علامه برای او اتفاق مهمی در زندگی‌اش بود. علامه برای کربن، در حکم شمس برای مولانا بود. البته علامه نیز به کربن اعتقادی کاملاً عمیق داشت. او در جایی گفته بود از الطاف خداست که معارف اسلامی به وسیله این دانشمند و همکارانش در جهان غرب اشاعه یابد. این‌ها در فرانسه مجله‌ای دارند که معارف شیعه را معرفی می‌کنند؛ بنابراین، کربن از چشم‌اندازی فراتر از پژوهش‌های تحقیقی به مسئله نگاه می‌کند. از نظر او، انحرافی که در معرفت‌شناسی غربی در سالیان متمادی رخ داده است، باعث شده است آن‌ها حقیقت را چیزی جز آنچه می‌پندارند ندانند؛ دیدگاهی سوژه-ابژه‌ای که می‌خواهد همه چیز را زیر سلطه خود آورد و بدین ترتیب شرق را نیز به مثابه یک ابژه، همچون سنجاقکی که با گیره روی میز آزمایش قرار گرفته باشد، می‌بیند. به زعم کربن، فلسفه غربی سال‌هاست که فقط دو منبع برای معرفت قائل است: یکی ادراک حسی و دیگری قوه فاهمه. کربن معتقد است حذف عالم مثال از جهان‌شناسی فلسفی باعث چنین اتفاقی است؛ اتفاقی که فهم به معنای پدیدارشناختی آن را از بین می‌برد. کربن معتقد بود کاربرد اصطلاح نادرست «فلسفه عربی» به جای فلسفه اسلامی به دست کسانی چون ارنست رنان، پیامد همان وضعیتی

است که فلسفه اسلامی را پس از ابن رشد پایان یافته تلقی می‌کند؛ اما در زمان ارنست رنان که با ملاحادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه. ق.) معاصر بود، مغرب‌زمین نمی‌توانست گمان برد که فلسفه ایرانی در دوره اسلامی آن، چه وضعیتی داشته است. کربن، هرچند چندان دلخوشی‌ای از «تاریخ فلسفه‌نگاری» ندارد و بررسی اندیشه‌هایی از سنخ اندیشه باطنی را در قالب تاریخ مضر می‌داند، اما هنگامی که کتاب تاریخ فلسفه اسلامی را می‌نویسد، برخلاف روال متعارف، آغاز کتاب را به تشیع و حکمت نبوی اختصاص می‌دهد و پس از بررسی وجوه مختلف فلسفه شیعی، فصولی را به فلسفه اهل سنت اختصاص می‌دهد و در نهایت دوباره به مکاتب فلسفه شیعی معاصر در ایران می‌رسد. آخرین جمله کربن، هنگامی که فصل راجع به حکمت شیعی را به پایان می‌برد و قرار است در فصل بعدی به کلام اهل سنت بپردازد، این‌گونه است: «با متکلمان سنی، ما به «اقلیمی» کاملاً متفاوت پا می‌گذاریم».

پایان این کتاب که با عنوان زیبای «افق» متمایز شده است، عشق‌نامه‌ای برای ایران و فلسفه ایرانی و حاوی آرزوهای کربن برای مطرح شدن فلسفه شیعی در جهان است. این‌جا جهان ایرانی بار دیگر امانت فلسفه‌ای را که به گمان برخی در شن‌زارهای بیابان مدفون شده است، به دوش کشیده و در جایی که جهان تسنن در قهقرای فقه ظاهری خود فراتر از ابن تیمیه و بخاری نرفته، با عرضه فلاسفه و عرفای متعددی از حکمت خسروانی گرفته تا دوران معاصر، کوشیده است وجوه باطنی اسلام را همچنان حفظ کند.

کربن همواره احساس می‌کرد رسالتی بر دوش دارد تا فرهنگ و حکمت اصیل ایران‌زمین را دوباره احیا کند. او، چنان‌که بارها اعلام کرده بود، معتقد بود کسی که این رسالت را به دوش می‌گیرد، باید خود از جنس همان فرهنگ و اندیشه باشد تا به کنه آن راه یابد.

۳. کربن و هایدگر

هایدگر را به جرئت می‌توان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان غربی دانست که دامنه تأثیرات او علاوه بر مغرب‌زمین، به فلسفه‌های شرقی نیز تسری یافته است. بی‌جهت نیست که کارل لویوت و دوستانش هایدگر را «جادوگر کوچک مسکریش» می‌نامیدند. شاید بتوان گفت دایره این تأثیرگذاری از احمد فردید و رضا داوری اردکانی در ایران گرفته تا ژیل دلوز و فلاسفه پسمادرن گسترده است و جالب این‌که در دایره کسانی که از هایدگر متأثر شده‌اند، اسامی اندیشمندانی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد که در شرایط عادی آوردن این اسامی در کنار یکدیگر اجتماع نقیضین است. نکته جالب توجه مقایسه دو شاگرد فرانسوی هایدگر است که هر یک راهی کاملاً متفاوت در پیش گرفتند؛ هانری کربن و ژان پل سارتر. به بیان کربن، یکی با اندیشه‌ای کاملاً غربی (مغربی) و دیگری با اندیشه‌ای کاملاً شرقی (مشرقی) و با منش فلسفی متفاوت.

هایدگر معتقد است در کل تاریخ فلسفه غرب تاکنون، به جای بحث از هستی،

همواره درباره هستنده سخن رفته است و اگر محدود فلاسفه‌ای هم از هستی سخن گفته‌اند، هستی را همچون هستنده در نظر گرفته‌اند. هستی را باید در آن جا دید که در میان کوره‌راه‌ها در روشنی قرار گرفته است. کربن نیز همانند هایدگر معتقد است اندیشیدن نوعی ره‌گشایی در کوره‌راه‌های جنگلی است برای رسیدن به جایی که هستی در آن جا در نور قرار گرفته است. هایدگر همواره اندیشیدن را به راهی تشبیه می‌کند که از پیچ‌وخم‌های بسیاری گذر می‌کند؛ راهی تاریک که در برخی موارد نوری بر آن تابیده است. اندیشیدن اساساً ره‌گشایی است و راه، معنای اصلی اندیشه است. ره‌گشودن به وجود در این راه محقق می‌شود؛ بنابراین، فیلسوف به مسافری می‌ماند که دائم در سفر است. با این حال، تفاوت اصلی هایدگر و کربن در این است که هایدگر قصد دارد از طریق پدیدارشناسی، راهی به معنا در جهانی بی‌بنیاد بگشاید، اما کربن معنا را در جهانی می‌جوید که دارای بنیاد است. پدیدارشناسی هایدگر با وجود تمام چرخش‌هایی که نسبت به پدیدارشناسی هوسرل داشته است، در این نظر با هوسرل موافق است که پدیدارشناسی، «رفتن به سوی خود چیزها» است؛ و این همان تعریفی است که کربن نیز از آن بهره می‌برد. کربن برخلاف هایدگر از پرداختن به هستی از موضعی متافیزیکی‌ایابی ندارد. این در صورتی است که هایدگر چنین موضعی را کاملاً خارج از حوزه اندیشه می‌داند. به نظر می‌رسد کربن معنای دیگری از متافیزیک را مد نظر دارد. در متافیزیک به معنای اخض آن، که شامل حوزه الهیات نیز می‌شود، در فلسفه غرب، ارتباطی میان متافیزیک و جهان وجود ندارد و این‌ها دو حوزه کاملاً منفک تصور می‌شوند. این در حالی است که در الهیات شیعی، فیلسوف می‌تواند به هر دو ساحت دسترسی یابد. به هر حال، از نظر هایدگر، فقط از طریق پرسش از معنای هستی است که می‌توان راهی به معنای هستی گشود. پرسش بنیادین هایدگر در هستی و زمان، که معنای هستی را می‌جوید، این پرسش است که «چرا چیزها هستند، به جای این‌که نباشند؟». از سوی دیگر، روشی که هایدگر برای پرسش از هستی و پرداختن به آن به کار می‌گیرد، راه برهان نیست، بلکه فقط نشان‌دادن است. وجود را از آن حیث که وجود است، نمی‌توان با برهان ثابت کرد و استنتاج درباره آن محال و به معنای استخراج آن از امر دیگر است. فقط می‌توان آن را نشان داد؛ پس تحصیل اگزستانسیال فقط یک روش پدیدارشناختی است. هایدگر در مقدمه هستی و زمان، هدف از نگارش این رساله را وا شکافی انضمامی پرسش از معنای هستی آورده است. به زعم هایدگر، مشکل فلسفه غرب در این است که هستی در آن، چنان بدیهی تصور شده است که از روز روشن ترش می‌دانند و لذا هر پرسشی در باب آن را خطا در روش می‌دانند. وی این پیش‌داوری در خود هستی را در تاریخ فلسفه غرب شناسایی می‌کند: الف. هستی کلی‌ترین مفهوم فرض شده است؛ ب. مفهوم هستی، تعریف‌ناپذیر است؛ ج. هستی مفهومی بدیهی‌التصور است. برای این‌که از دام چنین پیش‌فرض‌هایی خلاصی یابیم، باید به ویرانگری روی آوریم.

تفاوت دیدگاه هایدگر و فلسفه شیعی در آن جاست که برای هایدگر حقایق جاودان

وجود ندارند. از منظر فلسفه شیعی، حقایق جاودان وجود دارند، اما از وجهی تشکیکی برخوردارند؛ بنابراین، ارتباطی باطنی با هر انسان برقرار می‌کنند. حقایق جاودان اند، اما نحوه آشکارگی آن‌ها بر هر انسان متفاوت است. حقیقت از لایه‌های مختلف آشکارگی برخوردار است و هر سطحی از این لایه‌ها همچون باطنی است که به مثابه یک امکان، پیش روی انسان قرار می‌گیرد. واگشایی حقیقت و رهیابی (سلوک) به درون هر یک از این سطوح یا لایه‌ها، مستلزم تأویلی باطنی است که از طریق استحضار وجودی محقق می‌شود؛ اما برای دازاین چیزی آشکار می‌شود را می‌توان حقیقت نامید: اقامه برهان بر این که «حقایق جاودان» وجود دارند، وافی به مقصود نخواهد بود، مگر در اثبات این امر توفیق حاصل شده باشد که دازاین جاودانه بوده است و جاودانه خواهد بود. مادام که از اقامه این برهان بی‌بهره و کوتاه‌دستیم، اصل حقایق جاودان نیز ادعایی است خیال‌بافته که اجماع تاکنونی فلاسفه در «باورداشت» آن مشروعیتی برایش حاصل نمی‌آورد. هایدگر معتقد است، در مسیحیت، انسان به این «جهان» تعلق ندارد. جهان درست همچون بحث افلاطون، گذرگاهی موقت دانسته می‌شود که به سوی مکانی دیگر که فراسوی آن است امتداد می‌یابد. هایدگر نتیجه می‌گیرد از آن‌جا که هستی فقط در جهان کشف می‌شود، بنابراین امکان کشف هستی در مسیحیت وجود ندارد. هایدگر معتقد است، در مسیحیت، انسان به این «جهان» تعلق ندارد. جهان درست همچون بحث افلاطون، گذرگاهی موقت دانسته می‌شود که به سوی مکانی دیگر که فراسوی آن است امتداد می‌یابد. هایدگر نتیجه می‌گیرد از آن‌جا که هستی فقط در جهان کشف می‌شود، بنابراین امکان کشف هستی در مسیحیت وجود ندارد. با این حال، کربن نظری همانند هایدگر ندارد. انسان در مسیحیت و ادیان ابراهیمی همچون هستی پیش‌دستی مثل سایر موجودات در نظر گرفته نشده است، بلکه اساساً فهم هستی از طریق هستنده‌ای محقق می‌شود که به هستی می‌پردازد. در پدیدارشناسی باطنی، چنان‌که کربن مد نظر دارد، راه تأویل از درون انسان می‌گذرد؛ بنابراین، فهم هستی و وجود، خارج از انسان، بی‌معنا است. انسان چنان‌که در اندیشه صدرالدین شیرازی نمودار می‌شود، موجودی نیست که همچون هستنده‌ای پیش‌دستی بدان نگریسته شود، بلکه اساساً اوست که وجود را در تأویلی باطنی و استحضاری باطنی معنا می‌کند.

در اندیشه هایدگر، جهان بسیار محیط است و در عین حال بسیار نزدیک و لذا به چشم نمی‌آید. آدمی درست از طریق آن می‌بیند، ولی نمی‌تواند هیچ چیزی را در ظهور خود آن، بدون آن ببیند. جهان بی‌آن‌که به چشم آید پیش‌فرض قرار می‌گیرد و محیط بر همه چیز محسوب می‌شود. لذا همواره حاضر است و ناپیدا (شفاف) و از هر کوششی برای درک آن به مثابه موضوع شناسایی/ عین می‌گریزد. جهان اساس و بنیاد هر فهمی است. در جهان‌بودگی، چنان‌که مدنظر هایدگر است، برای کربن معنا ندارد؛ برای او در جهان‌بودگی بدین معنا است که امکانات فرارفتن از این جهان، در خود جهان است. بدین ترتیب، تأویل با نقش جهان به عنوان تجلیگاه ذات پیوند می‌یابد؛ اگر جهان

تاروپودی نمادین نمی‌داشت، اگر در حکم آئینه‌ای نبود که صور مثالین برخاسته از جایی دیگر را منعکس کند و اگر خود این انعکاس که ما را به مقام دیگری از وجود برمی‌گرداند، توانای آن نبود که معنای دیگری از جهان را به ما بشناساند، یعنی ما را بر آن دارد که با چشم روان به جهان بنگریم، تأویلی هم در کار نبود.

کربن معتقد است «بودن-در-جهان» نه تنها راه حل مناسبی برای خروج انسان از وضعیت کنونی‌اش ندارد، بلکه اساساً در ادامه همان تقریرات فلسفی سابق در تاریخ اندیشه غرب است. بدین ترتیب، این اندیشه همه کوشش خود را به کار برده است تا راه را بر مجراهایی که می‌تواند به ورای این جهان هدایت کند ببندد (آنچه مکتب تعطیل نامیده می‌شود). اندیشه جدید در این رهگذر از اصالت تاریخت، جامعه‌شناسی، روان‌کاوی و حتی زبان‌شناسی سود جسته است. اندیشه جدید بی‌آنکه پدیدار را نجات دهد، به سادگی با نفی معنای استعلایی آن‌ها، پدیدارها را از میان برده و نابود کرده است تا با اطمینانی دروغین اعلام کند که از این پس تعاطی مابعدالطبیعه امکان‌پذیر نیست؛ اما چرا ما بایستی در برابر چنین بیانی تسلیم شویم؟

کربن در مقاله‌ای که در مجله مطالعات تطبیقی ادیان به چاپ می‌رساند، به نقد دیدگاه هایدگری در جهان بودن می‌پردازد. او معتقد است «به نظر فیلسوف روشن بین، میان انسانی که خود را در عالمی احساس می‌کند که در آن روح به زندان کشیده شده است و انسانی که عالم را همچون دنیایی موجود در نفس خود، جهانی زنده در روح و زنده از روح، می‌انگارد، فرقی عظیم است. بر همین قیاس، فرق است میان نشیمن‌گزیدن در یک مکتب فلسفی و محبوس کردن خود در آن و منزل دادن آن مسلک فلسفی در نفس خویشتن». بدین ترتیب، کربن صریحاً اعلام می‌کند که با وجود به‌کارگیری نگرش تحلیلی هایدگر در توصیف دازاین، توافق چندانی با وی در جهان‌بینی و نگرش به هستی ندارد؛ برای به‌کارگیری همه جنبه‌های چنین نگرش تحلیلی - که من آن را «عملی کردن حضور» نامیدم - لازم نیست از جهان‌بینی فوق‌پیروی شود. چنانچه جهان‌بینی شما با جهان‌بینی هایدگر تطبیق نمی‌کند، به این دلیل است که به «این‌جا» و «بودن-این‌جا» مقیاس و وضعیتی متفاوت با آنچه هایدگر در هستی و زمان ترسیم کرده است می‌دهید ... پیش از این موضوع را با کلیدی که قفلی را باز می‌کند، مقایسه کردم. این کلید هرمنوتیک است که شما می‌توانید هر شکلی به آن بدهید تا قفلتان باز شود. سوئدنبگ موفق شد با استفاده از کلید هرمنوتیک، قفل تورات و رموز افلاک مستور در آن را بگشاید ... اما این بدان معنا نیست که چون هایدگر به‌کارگیری این کلید را به ما آموخته است، به‌ناچار باید از جهان‌بینی وی پیروی کنیم.

هایدگر معتقد است دازاین از هنگامی که از هستی برخوردار می‌شود، در واقع، به هستی پرتاب شده است. دازاین در جهانی که از پیش شکل گرفته است پرتاب می‌شود. این جهان حاوی سنت‌ها و میراثی است که دازاین را دربرمی‌گیرد و دازاین در دل آن‌ها خود را می‌یابد. او با اختیار خود به هستی نیامده است و با اختیار خود نیز هستی خود

را از دست نمی‌دهد. او به این هستی پرتاب شده است و بنابراین هستی او به یک زمان‌مندی میان تولد تا مرگ تبدیل می‌شود. از آن‌جا که امکان هستی فراسوی مرگ برای هایدگر منتفی است، بنابراین پرتاب‌شدگی به یکی از وجوه اگزیستانسیال دازاین در جهان تبدیل می‌شود. انسان تا زمانی که در جهان هست، هستنده‌ای پرتاب‌شده به دل جهان است. او از جایی نیامده است و به جایی نمی‌رود؛ بنابراین یک هستی موقتی است. برای کربن، پرتاب‌شدگی، آن‌گونه که هایدگر می‌اندیشد، معنایی ندارد. پرتاب‌شدگی هنگامی رخ می‌دهد که انسان با حذف عالم بالا و نفی گذار به عالمی دیگر در انتهای زندگی این جهانی‌اش، تمامی امکان‌های اصیل خویش را از میان برده باشد. این وضعیت هنگامی رخ می‌دهد که عالم میانی که در فلسفه ایرانی مطرح است، نادیده انگاشته شود و به معنای دقیق‌تر، انسان در غربت غربی‌اش امکان‌هایی و یافتن راهی به سوی شرق نداشته باشد. کربن، بدین ترتیب، معتقد است پرتاب‌شدگی فقط در جایی معنادار است که تنهایی انسان با نابودی امر قدسی یا نهایتاً تبدیل آن به امری غیرقابل استفاده، مسلم انگاشته شده است. این قرائت از پرتاب‌شدگی، تصویرگر انسان بی‌خانمانی است که راه خود را گم کرده است و مقصدی نیز در پیش روی ندارد. او از مقصد خود که در شرق است آگاهی ندارد و در غربت غربی‌اش گم شده است. پرتاب‌شدگی بدین معنا یعنی گم‌گشتگی در غرب. کربن معتقد است راه‌هایی از این گم‌گشتگی را می‌توان در فلسفه الهی ایران یافت. او در محفلی درباره فلسفه غربی، که اندیشه‌شان به مرگ منتهی می‌شود، گفته بود: وجود برای این‌ها [یعنی اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی و آلمانی] به مرگ رهنمون می‌شود، در حالی که در فلسفه ملاصدرا و در فلسفه ایرانی-اسلامی، راه به تعالی می‌گشاید و همواره رو به سوی مراتب بالاتر دارد. نشان دادن این راه از نظر کربن وظیفه کسانی است که صدرالدین شیرازی آنان را فیلسوفان آن جهانی می‌نامد. او با طعنه به هایدگر، این فیلسوفان را این‌گونه نشان می‌دهد:

فیلسوفانی که برخلاف فیلسوفان این جهانی که فراتر از این جهان را نمی‌بینند، امور را «در میان زمین و آسمان» می‌بینند ... به همین دلیل است که یکی از سنت‌های مردمی و شیعی که فیلسوف بسیار می‌تواند از آن بیاموزد و یکی از همکاران جوان ایرانی اخیراً آن را به من توضیح داد، سخت نظر مرا جلب کرده است؛ بنا بر این سنت مردمی، «بایستی که خون سیدالشهدا (ع) میان زمین و آسمان بماند، زیرا که ریختن آن بر زمین به معنای پایان جهان خواهد بود». شاید این تصور، همچون رؤیای عقل سرخ، از سرخی شفق الهام گرفته شده است که میان روز و شب و زمین و آسمان آویخته است. معنای ژرف این سنت مردمی به نظر من آن است که تأکید بر درک امور قدسی بایستی «در میان زمین و آسمان» انجام شده و جای داشته باشد تا بتواند از وسوسه‌های تجسدگرایانه معطوف به قدرت در امان باشد.

فصلنامه نقد کتاب

کافرسفر

سال اول، شماره ۳ و ۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۳

۳۳۲

۴. پدیدارشناسی و کشف المحجوب

پدیدارشناسی روشی است که هایدگر از آن برای راه‌یابی به معنای هستی استفاده می‌کند. از نظر هایدگر، فقط از طریق پدیدارشناسی است که می‌توان هستی را فهم کرد. کربن نیز از همین روش استفاده می‌کند. با این تفاوت که پدیدارشناسی نزد کربن به پدیدارشناسی معنوی تبدیل می‌شود؛ بنابراین در پدیدارشناسی، آنچه مهم است ظهور یک چیز است، نه شیء فی‌نفسه. پدیدارشناسی کربن و هایدگر، پدیدارشناسی هوسرلی است و خود هوسرل هم تحت تأثیر مباحث ارسطوشناسی برنتانو به طرح‌ریزی پدیدارشناسی خود اقدام کرده بود. به نظر می‌رسد هوسرل از همین طریق با برخی مباحث مسلمانان آشنا شده بود. با این حال، یک پرسش همچنان وجود دارد: آیا کربن سعی ندارد فلسفه‌ای تلفیقی عرضه کند؟ آیا او سعی ندارد مخلوطی از فلسفه هایدگر و فلسفه شیعی را به ما عرضه کند؟ پاسخ کربن قاطعانه منفی است؛ چراکه او معتقد است فقط در خصوص روش از هایدگر متأثر بوده و در آن مورد نیز بعد از آشنایی با فلاسفه شیعی، پدیدارشناسی را به پدیدارشناسی معنوی تبدیل کرده است. کربن در مصاحبه خود با فیلیپ نمو در این باره می‌گوید:

آنچه من با اشتیاق نزد هایدگر بازمی‌یافتم، در واقع منشأ و نسب هرمنوتیک شلایر ماخر بود؛ و اگر خود را پیرو پدیدارشناسی می‌دانستم، به این دلیل بود که هرمنوتیک فلسفی اساساً کلیدی است که معنای نهفته و پنهان (از لحاظ ریشه‌شناسی همان مفهوم باطنی) را در پس گزاره‌های ظاهری کشف می‌کند. در واقع من فقط کاربرد این هرمنوتیک را به حوزه بکرو و وسیع عرفان اسلامی شیعه- و سپس عرفان مسیحی و عرفان یهود که هم‌مرز آن هستند- گسترش داده‌ام. از آن‌جا که از یک سو مقوله هرمنوتیک رنگ و بوی هایدگری داشت و از سوی دیگر نخستین مقالات من به سهروردی- فیلسوف بزرگ ایران زمین- می‌پرداخت، برخی از به اصطلاح «مورخان» با سماجت کوشیدند تا مؤدبانه القا کنند که من هایدگر را با سهروردی (به قول آنان)؛ مخلوط کرده‌ام؛ در حالی که به کارگرفتن یک کلید برای بازکردن یک قفل نباید موجب شود که کلید و قفل را با هم اشتباه بگیریم ... باید خدای را شکر کنیم که برخی القائات چنان پوچ و بی‌اساس‌اند که به‌خودی‌خود متلاشی می‌شوند. این در حالی است که برای هایدگر ترکیب پدیدارشناسی با معنویت، به هیچ وجه ممکن نیست.

البته کربن اذعان دارد محور قراردادن هرمنوتیک در فلسفه‌ورزی، دست‌آورد عظیم هایدگر است؛ اما کربن تأکید دارد که پدیدارشناسی در ابتدا در میان مؤمنان رواج یافته است. کربن معتقد است در پدیدارشناسی فلسفه شیعی یا کشف المحجوب، برخلاف پدیدارشناسی هایدگری که پدیده را صرفاً در جهان شهود می‌کند، پدیده در ملکوت و نه در زمان جهانی بلکه در زمان ملکوتی شهود می‌شود و حجاب از رخ می‌گشاید. به زعم کربن بی‌توجهی به این شهود و نفی یا انحراف مضمون آن، به معنای از میان بردن پدیدار است. کربن بدین ترتیب در چرخشی که نسبت به پدیدارشناسی هایدگر اتخاذ

کرده است، موضع هایدگر را نقد می‌کند:

این نقد، ادعایی را مورد اعتراض قرار می‌دهد که می‌خواهد مفهوم حادثه را به حوادث این جهانی قابل درک با حواس ظاهری هر فرد و قابل ضبط در بایگانی تقلیل دهد. نه! حوادث دیگری وجود دارند که به حقیقت حادثه‌اند، اما با ضابطه‌های حوادث تجربی قابل سنجش نیستند. این حوادث «حوادث در آسمان» یا ملکوت‌اند (همچنان که در دیباچه و خاتمه تحریر دوم فاوست گوته چنین است). حوادث در ملکوت، ارتباطی با درون انسان دارند. تاریخ درون انسان در تار و پود وقایع خارجی عینیت پیدا می‌کند و هر بار از تلاقی اراده‌های انسانی حاصل می‌شود؛ و بر همین مبناست که می‌توان شاهد ظهور حوادث قدسی بود. حوادث قدسی یا مثالی با عضو دژاکه معرفت تجربی، طبیعی و تاریخی قابل درک و بازشناسی نیستند؛ همین حوادث و داستان‌های حقیقی تاریخ باطنی هستند که مایه الهام مثال‌های کتاب مقدس‌اند.

کربن در این باره به حوادثی اشاره می‌کند که در خارج از تاریخ جهانی رخ داده‌اند. از نظر او، مهم‌ترین این حوادث، حادثه قرآنی «آلستُ بربکم؟» یا عهد میان انسان و پروردگار خود است. به زعم کربن، «درست است که این واقعه، تاریخ به معنای رایج کلمه نیست، زیرا که آن، پیش از زمان این جهانی اتفاق افتاده است، اما این واقعه در حوزه اسطوره به معنای عامیانه کلمه نیز قرار نمی‌گیرد. پدیدارشناسی برای کربن در حکم کشف معنای باطنی چیزها یا همان کشف‌المحجوب بوده است که برداشت ویژه‌ای است از پدیدارشناسی؛ برداشتی که به حقیقت باور دارد. او پدیدارشناس را نه به شیوه کانتی، یعنی انکار امکان شناخت نومن، بلکه همچون دانش سیرازنومن به نومن می‌دید. از این رو، وقتی کربن از پدیدارشناسی سخن می‌گفت، برداشت ویژه‌ای از آن مطرح بود؛ برداشتی بسیار نزدیک به نگاهی که فلاسفه ما به تأویل و کشف‌المحجوب در مقام حجاب ظاهر برای رسیدن به باطن دارند.

کشف‌المحجوب معادلی است که کربن برای پدیدارشناسی در سنت شیعی می‌یابد. او به واژه‌های غربی همچون Erschliessen و Erschlossenheit اشاره می‌کند که چگونگی حضور انسانی را آشکار می‌سازند؛ این واژه‌ها قرابت‌هایی با کشف‌المحجوب در سنت شیعی دارند. کشف‌المحجوب، که به معنای «پرده‌برداری از پنهان» است، به زعم کربن، معادلی مناسب برای پدیدارشناسی است که با آشکارکردن معنای ضمنی و باطنی و پس‌زده در پشت ظاهر یک پدیده، به نوعی برنامه علم قدیم یونانیان را تحقق می‌بخشد: نجات پدیده‌ها. کشف یعنی پرده‌برداری به گونه‌ای که از پس ظاهر، حقیقت پنهان شده، یعنی پدیده (دقت کنید به آنچه هایدگر درباره مفهوم حقیقت گفته است) آشکار شود. این پرده خود ما هستیم و تا زمانی که ما عیناً حضور پیدا نکنیم و در این جا حاضر نشویم (دا- زاین) پدیده همچنان از نظرمان پوشیده خواهد ماند، زیرا در سطح هرمنوتیک لازم قرار نگرفته‌ایم.

پدیدارشناسی به لحاظ روشی، روش هرمنوتیک را مناسب‌ترین روش برای بررسی

کردن پدیدارها می‌داند. اساساً روش هرمنوتیک ریشه در سنت الهیاتی ادیان داشته، برای کشف معنای درون کتب مقدس مورد استفاده کتب مقدس استفاده می‌شده است. کربن به همین جهت معتقد است بهترین روش برای بررسی پدیده‌های معنوی، روش هرمنوتیک است. چنان‌که ملاصدرا نیز از اشراق سهروردی قرائتی هرمنوتیکی داشته است. بدین ترتیب، روشی که انسان را قادر می‌سازد تا از خود برون ایستد، یعنی به نوعی خروج و اگزیزتانس داشته باشد، همان روش هرمنوتیک است: هرمنوتیک کلام (الهی) مختص ادیان اهل کتاب، واقعیت داشته و دارد. این هرمنوتیک فی‌نفسه توانایی بیرون رفتن و خروج از خود برای دستیابی به دنیاهای نامرئی و باطنی را همیشه دارد؛ دنیاهایی که به دنیای مرئی و برونی ما، یعنی پدیده جهان حاضر، معنای حقیقی می‌بخشد؛ اما تأویل مورد نظر کربن، تأویل پدیدارشناسانه است. او قبول دارد که نیات مخاطب نباید بر اثر، سلطه یابد، اما از آن‌جا که راه تأویل شخصی و درونی است، جدایی میان مخاطب و اثر امکان‌پذیر نیست. آنچه نقد کربن معطوف به آن است، جدایی واقع‌گرایانه سوژه-اژه‌ای است که باعث بیگانگی مخاطب و اثر می‌شود. معیار کربن در این‌گونه تأویل، این جمله از سهروردی است که «قرآن را چنان بخوان که گویی بر تو نازل شده است». در تأویل و مطالعه کتاب مقدس، مخاطب باید خود به بخشی از متن و روایت‌های آن تبدیل شود، در غیر این صورت قادر به تأویل آن نخواهد بود. دیدگاهی که در آن مخاطب باید از متن فاصله بگیرد و آن را همچون موجودی آزمایشگاهی شناسایی کند، ره به جایی نمی‌برد و همان کاری است که شرق‌شناسان انجام می‌دهند. بدون زیستن با مفاهیم متن نمی‌توان به درون آن راه برد. زیرا تأویل به معنای پدیدارکردن معنای نهفته در پس حجاب است؛ و رسیدن به پرده، نیازمند برخورداری از میزانی از تقرب است که با دورایستادن محقق نمی‌شود؛ بنابراین، روش فیلسوف در تأویل پدیدارشناسانه با روش دانشمند متفاوت است. معنای متن به تناسب خلوص نفس و تجربه روحانی کسی که آن را می‌خواند، در مراتب متعدد باز و شکفته می‌شود. تأویل، چیزی را به اصل خود رساندن است. امری که تأویل می‌شود از یک مرتبه وجود به مرتبه دیگر آن گذار داده می‌شود تا ساختار ذات آن رها شود. هدف هرمنوتیک یا تأویل، حضور حقیقی دادن به چیزی است که فقط به صورت مکتوب ضبط شده و همچنین اندیشه را به فعلیت درآوردن است. با این همه کربن هرمنوتیک را در روشنایی فریافت‌ها و مفاهیم نوعی تاریخ قدسی می‌بیند که ورای قول به اصالت تاریخ بنا شده است و در همین‌جا جابه‌جایی و تغییری را در نسبت با هایدگر نمودار می‌کند. کربن در جلد نخست اسلام ایرانی، به نقش محوری معصوم در پدیدارشناسی معنوی شیعه اشاره می‌کند.

کربن در هرمنوتیک، بیشتر به وجوه هرمنسی ابن‌عربی نظر دارد. از نظر ابن‌عربی، در حالی که دین شریعتی بر شریعت محمد (ص) مبتنی است، علم فیلسوفان بر شریعت

ادریس بنا شده است. حال می‌دانیم که در احادیث اسلامی، ذیل شخصیت ادریس، شخصیت خنوخ، شیث و هرمس قابل تشخیص است؛ بنابراین، کلام ابن عربی خاستگاه فیلسوفان را هرمسی می‌داند و در حقیقت هم، نزد فلاسفه و هم، نزد حکمای اشرافی از همه طیف‌های آن، هرمس، پدر حکیمان [ابوالحکماء]، نیای فیلسوفان است. تلقی ادریس به منزله «پیامبر فیلسوفان» معنایش این است که فیلسوفان را جماعتی بدانیم که در اسلام، تفکرات گنوسی را که حول شخصیت‌های عرفانی هرمس و خنوخ شکل گرفته است، ادامه داده‌اند. کربن معتقد است در اندیشه شیعی قرابت بی‌نظیری میان مفهوم «نفس» و «امام درونی» ایجاد می‌شود، چنان‌که در حدیثی می‌خوانیم «هر کس نفس خود را شناخت، خدای خود را خواهد شناخت» و در جای دیگری می‌خوانیم که «آن کس امام خود را شناخته است» و به همین دلیل است که آن کس که امام خود را نشناسد و از دنیا برود، به مرگ جاهلی مرده است. شناخت امام همراه با خودشناسی و خداشناسی، سه وجه اصلی معرفت‌شناسی شیعه را تشکیل می‌دهد. نقطه اوج این عقیده در نظر کربن، خطبه‌ای منسوب به امام اول معروف به «خطبة البیان» است که در آن امام ابدی سخن می‌گوید: «منم نشانه خدای قادر، منم عارف به حقایق غیبی، منم آستانه همه دردها، منم آشنای به جلال الهی، منم اول و آخر و ظاهر و باطن، منم وجه الله و آیین او، منم کلام اعظم و لوح محفوظ، من همان ایلیای انجیل و امانتدار سر رسول خدا...» و خطبه تا هفتاد مورد از این تأکیدات عجیب ادامه پیدا می‌کند. کربن معتقد است این خطبه مبین بسط عرفانی انسان ملکوتی یا حقیقت محمدیه باقیه در امام‌شناسی شیعی است. امامان، در نهایت مفتاح همه حروف اسرارآمیز قرآن‌اند؛ یعنی حروفی که در عنوان یا آغاز برخی سوره‌ها آمده است.

مفهوم امامت در تلقی کربن به مثابه دو وجه از حقیقت محمدیه است. او این اصل را به عنوان اصل موضوعه مطرح می‌کند که نقطه تحویل دایره ولایت به دنبال دایره نبوت است. از این حیث، امام‌شناسی شیعه در حقیقت درباره ولایت و با مفهوم «قلب» که تجلی باطن است، پیوند می‌یابد.

۵. مفهوم زمان

چیزی که کربن به آن توجه می‌کند این است که چگونه طرح کیفیت‌های مختلف بودن، مستلزم کیفیت‌های مختلف زمان‌مندی است. انسانی که به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، به‌گونه‌ای تشکیکی حضور دارد، طبیعتاً نمی‌تواند در قالب زمانی معین و مشخصی محدود شود؛ بنابراین، انسان زمان‌مندی خویش را خلق می‌کند؛ به عبارت دیگر، این انسان است که کیفیت‌های مختلف زمانی را پدیدار می‌کند. با این حال، این سخن بدین معنا نیست که زمان چیزی است که بدون هستی انسان وجود نداشته باشد، بلکه زمان‌مندی انسان به حضوری سلسله‌مراتبی در ساحت‌های مختلف زمانی بر مبنای حضور معرفتی و

هستی‌شناختی بدل می‌شود. بدین‌سان، بررسی مفهوم زمان در اندیشه ایرانی یکی از مهم‌ترین پژوهش‌های کربن به شمار می‌رود. کربن از کسانی یاد می‌کند که به برداشت‌های وی از مفهوم زمان شکل داده‌اند: پیروان مسلک زروان در ایران باستان و در دوره اسلامی؛ علاءالدوله سمنانی (سده چهارم میلادی) که میان زمان آفاقی (زمان افق‌ها)، یعنی زمان عالم کبیر یا دنیای سفلی، و زمان انفسی، یعنی زمان روح و روان یا زمان روانی- معنوی، تفکیک قائل می‌شود؛ قاضی سعید قمی، ملقب به حکیم کوچک (سده هفدهم) که زمان کثیف، زمان لطیف و زمان الطف را از هم تفکیک می‌کند.

کربن معتقد است مفهوم زمان در اندیشه ایرانی کاملاً برخلاف مفهوم زمانی است که ارسطو طرح کرد و صدها سال تاریخ فلسفه غرب را به اشتباه به دنبال خود کشاند. در اندیشه شیعی، مفهوم زمان با مقوله حضور انسانی پیوند می‌یابد؛ بنابراین گذشته، حال و آینده، دیگر بر روی یک خط مستقیم چنان که ارسطو معتقد است قرار نمی‌گیرند. گذشته، حال و آینده با عمل انسانی پیوند می‌یابد که بر مبنای استحضار انسان پدیدار می‌شوند. با این حال، پرسش این جاست که آیا عمل- حضور انسانی به گذشته محض بازمی‌گردد یا در زمان کنونی و حال باقی می‌ماند، بدین معنا که هست چون بوده است. اما اگر «هست»، در این صورت حضوری که به «عمل- حضور» می‌انجامد و آینده‌ای که شکل می‌گیرد همواره به زمان حال متصل است. نزد هایدگر، آنچه Gewesend بوده نمی‌تواند هستی و وجود آنچه باشد که Gewesenheit بوده است، زیرا [گذشته] همواره از آینده متولد می‌شود و از آن هستی می‌گیرد. پس اگر زمان حال وجود دارد به این دلیل است که آینده مدام در حال شدن آنچه Gewesend بوده به سر می‌برده است. پس می‌توان گفت زمان حاضر عبارت است از آینده‌ای که بوده و به وقوع خواهد پیوست؛ اما چون آینده آنچه بوده هست، تمامی امکانات و توانمندی‌های بالقوه خود را حی و حاضر در خود دارد. همه چیز به «عمل- حضور» یا دازاین بستگی دارد، زیرا از خود دازاین آنچه بوده، این‌جا حاضر است و هست. روند زمان‌مندی زمان نیز همین‌گونه است و اگر بتوان آن را در این موضوع با مکاشفات ژرف حکمای الهی ایران زمین مقایسه و مقابله کرد، نتایج جالبی به دست خواهد آمد.

آنچه ذهن کربن را به خود مشغول داشته این نکته است که اگر بر مبنای پدیدارشناسی هایدگری، اساساً زمان، افق هستی است و دازاین بر مبنای زمان‌مندی است که دازاین است و تا زمانی که دازاین هست، در زمان است، بنابراین چگونه ممکن است از بند این زمان‌مندی خارج نشد و سپهر دیگری از هستی را تجربه کرد؟ آیا می‌توان تصور کرد جایی وجود داشته باشد که هستی دازاین در آن جریان دارد، ولی زمان در آن از کیفیتی متفاوت با زمان جهان برخوردار است؟ در این صورت آیا هستی نیز در کیفیت خود دچار تشکیک نخواهد شد؟ پاسخی که کربن برای پرسش‌های

خود می‌باید، مفهوم زمان در اندیشه فلاسفه بزرگ شیعی، همچون قاضی سعید قمی و علاءالدوله سمنانی است که دریافتی بدیع از زمان عرضه کرده‌اند که نه تنها به لحاظ نظری به خوبی بر قامت فلسفه شیعی می‌نشیند، بلکه اساساً به لحاظ عملی نیز عرفای شیعه آن را تأیید کرده‌اند. به زعم کربن، تاریخ اندیشه ایران زمین، تاریخ بحث درباره همین روشنائی و آشکارگی وجود است؛ بنابراین، اگر حقیقت دارد که الهیات ایرانی از همان بدو پیدایش، پرستش روشنائی [بدین معنا] بوده است، این را نیز باید پذیرفت که در این دیانت، تلفیقی واقعی از «الهیات» و آسمان به چشم می‌خورد. تمام هم فلسفه شیعی در این است که بتواند بر مبنای شناختی باطنی که متعلق به عالم ملکوت است، روزنه‌ای به معرفت ساحت عالم مثال بیابد و بنابراین پدیده‌ها را چنان که در حقیقت خود هستند در روشنائی نور قرار دهد و به فهم آن‌ها نائل آید. به همین دلیل، شیعیان همواره فلسفه اصیل را مأخوذ از مشکات نبوت می‌دانند. برداشت ظریف شیعیان نشان می‌دهد که قصد دارند با تمام محدودیت‌های ناشی از زمان‌مندی و جهانیت انسان وداع کنند و از طریق حکمت مأخوذ از انبیا و اولیا، که ساحتی ملکوتی دارند، شمه‌ای از فهم ملکوتی را در فلسفه خود مستتر دارند؛ بنابراین، شریعت انبیا و اولیا نه تنها سد راه فیلسوف نیست، بلکه مطمئن‌ترین راه رسیدن به شناختی حقیقی از عالم هستی و فراسوی آن است. اینان غنیمت‌های انسانی‌اند که در زندگی هر روزینه‌اش ممکن است از حقیقت وجود دور افتد؛ و از این منظر، انسان شیعه مهم‌ترین امکان‌های وجودی خویش را از طریق انبیا و اولیا بازمی‌یابد. بی‌جهت نیست که وجود امامان و پیامبران در تفکر شیعی نوعی لطف محسوب می‌شود و منجر به شکل‌گیری «قاعده لطف» در این شریعت شده است.

بررسی و ارزیابی

محتوای کتاب، پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی است. روش فلسفه شیعی به لحاظ متدولوژیک، روشی باطنی است. البته این به این معنی نیست که این فلسفه به باطنی‌گرایی می‌گلتد، بلکه به این معنی است که در اصول عقلانی خود به ظاهر اکتفا نمی‌کند. معنایی که از واژه «حکمت الهی» افاده می‌شود، به درستی رساننده مقصود ما است.

آنچه نگارنده «پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی» می‌نامد، پاسخ‌هایی است که کربن برای گذار از فلسفه هایدگر (۱۹۸۹-۱۸۷۶) عرضه داشته است. اگرچه کربن به نوعی تا پایان عمر خویش به فلسفه هایدگر وفادار ماند، اما به زعم نگارنده کتاب، این وفاداری فقط در مورد روش‌شناسی هایدگر بود که قرابت زیادی با سنت فلسفی در ایران داشت. باید توجه داشت که کربن در اغلب موارد نقدهایی جدی به فلسفه هایدگر داشت و اساساً فلسفه شیعی را پاسخی به بن‌بست‌های هایدگر می‌دانست.

سعی نگارنده در این پژوهش این است که حتی الامکان نظر کربن را در مقایسه با هایدگر عرضه کند، اما در برخی موارد نیز قرابت‌ها و تفاوت‌های فلسفه شیعی را با پدیدارشناسی هایدگری نشان داده است. تفاوت‌هایی که در بعضی موارد مورد توجه کربن بوده و در برخی موارد نیز به آن‌ها توجه نشان نداده است. بنابراین می‌توان گفت متن مذکور به مثابه پاسخ‌های فلسفه شیعی به فلسفه هایدگر است. بدیهی است پاسخگویی در این‌جا به معنی دیالوگی است که میان دو سنت فکری، در اندیشه هانری کربن، برقرار شده است و به این جهت نباید نقاط تشابه این دو اندیشه را نادیده انگاشت. از نظر کربن، فلسفه شیعی اساساً پدیدارشناسانه است و به همین جهت است که امکان‌های پاسخ دادن به نقاط تاریک اندیشه هایدگر در آن نهفته است. با این حال رسالت فلسفه شیعی چیزی فراتر از این است و عظمت آن از نظر کربن در حدی است که باید جهانیان را از وجود چنین میراث گرانبهایی که شعله آتش آن از زمان حکمای الهی ایران باستان تاکنون خاموش نشده است، مطلع ساخت. به همین دلیل است که کربن این جمله را شعار خود می‌سازد که «مشرقیون جهان متحد شوید». نگارنده عنوان فلسفی شیعی را در معنای عام آنچنان که کربن به کار می‌برد، مورد نظر آورده است.

یکی از مباحث کانونی پدیدارشناسی هایدگر که در اندیشه کربن نیز وجود دارد، این است که اولویت دادن به نظریه و شناخت علمی، موجب از بین رفتن یا درک نشدن تجربه‌های جهان می‌شود. فلسفه امری است پیشانظری و وظیفه فیلسوف توصیف پدیدارشناسانه تجربه، پیش از تعریف علمی آن است. در این‌جا فهم بر اساس کار نظری صورت نمی‌پذیرد بلکه فهم اساساً شیوه هستن انسان است، با این تفاوت که نزد کربن و فلسفه شیعی، هستن انسان، صرفاً محدود به جهانی نیست که با مرگ به پایان می‌رسد، بلکه حضور در عالم ملکوت را نیز شامل می‌شود. به همین ترتیب فهم نیز از مختصات جهان هایدگر فراتر می‌رود و شامل فهم مثالی می‌شود. به همین دلیل فلسفه اشراقی برخلاف فلسفه کلاسیک، تقسیم حکمت نظری و عملی را نمی‌پذیرد، زیرا فهم نظری اساساً مورد نظر نیست. هر نوع فهمی، معادل نحوه هستن انسان است. این‌جا، هستن، معادل فهم است. نحوه هستن انسان از نظر هایدگر اگزیستانس است. او اگزیستانس داشتن دازاین را معادل هستی او می‌داند. این اگزیستانس داشتن، خود را به صورت برون ایستایی نشان می‌دهد. بنابراین رفع برون ایستایی هستی دازاین، یعنی نفی هستی او.

نگارنده در کتاب، هایدگر را در عداد فیلسوفان متافیزیک‌اندیش قرار می‌دهد. از جمله در بحث «در-جهان-بودن» که هایدگر را متهم به زندانی کردن دازاین می‌کند و به امکانات ایستادن در آن سوی مرگ توجه نشان می‌دهد.

به زعم نگارنده، هایدگر معتقد است دازاین در نحوه بودن غیراصیل خود در جهان، آرامش دارد. زیرا انتشار در دیگران به وی آرامش می‌دهد. در حالی که در

بودن معطوف به مرگ، وی را یک‌ه و تنها می‌کند و این یعنی خروج از آرامش. اما نحوه بودن معطوف به مرگ نحوه اصیل بودن دازاین است. از سویی با مرگ دازاین همه چیز نابود می‌شود. سخن این جاست که اگر نابودی دازاین، نابودی هستی است، دیگر چه نیازی به اصیل بودن اوست. چرا نباید او به قول خودمان این دو روز دنیایش را در آرامش سپری نکند؟ به زعم نگارنده این جا یکی از مباحث اصلی در فلسفه اخلاق مطرح می‌شود و از این جهت بسیار قابل تأمل است. اما این‌که چرا هایدگر مجدداً در عداد فیلسوفان متافیزیکی - البته متافیزیک به معنای اعم - قرار می‌گیرد، به نظر می‌رسد بیش از هر جا در مفهوم Besorgen است که در انگلیسی معادل‌هایی مانند Concern و Taking care برای آن قرار داده‌اند و مترجمان فارسی «پردازش» را انتخاب کرده‌اند. هایدگر هنگامی که از زمان‌مندی و مکان‌مندی دازاین سخن می‌گوید آن را در قالب پردازش شرح می‌دهد و سعی دارد مفهومی اختیار کند که آن را از واژه‌هایی نظیر فکرکردن، تصورکردن و ... که بار سوژکتیو دارند، تفکیک کند. به هر حال، سنت فکری پدیدارشناسانه چندان با ثنویت سوژه و ابژه، چنان‌که در دکارت دیده می‌شود، موافق نیست. دازاین جهان پیرامون خود را بر مبنای پردازش‌هایش فهم می‌کند. دازاینی که اکنون در این جا به زمانی در گذشته پردازش دارد، گذشته را به اکنون آورده و تصویر سیال از زمان نیز که در زمان‌های این دوره دیده می‌شود هم دقیقاً به همین معنا است. اما تفاوت این سیالیت در نظر افرادی چون هایدگر و کربن در این است که کربن به حقیقت انتولوژیک سیالیت زمان و حتی مکان نظر دارد، اما چنین چیزی برای هایدگر ممکن نیست. هایدگر اگرچه سعی کرده از واژه‌های سوژکتیو فرار کند، اما دازاین در پردازش خود نهایتاً چیزی را به ذهن می‌آورد و تصور می‌کند. دازاین چیزی را حاضر نمی‌کند، بلکه تصور می‌کند. اما از نظر کربن حکیم الهی در استحضار وجودی خود، کیفیت‌های زمانی را حاضر می‌کند. البته این بحث قطعاً بیشتر عرفانی است تا فلسفی، اما هرچه هست، برای کربن موضوعی دارای حقیقت خارجی است که نمی‌توان آن را به دلیل این‌که در حدود فهم عقلی نیست، از فهرست حقایق خارج کرد. در مقابل هایدگری قرار دارد که سیالیت زمان یا مکان را صرفاً در پردازش دازاین در نظر می‌گیرد و قطعاً چنین تصویری متافیزیکی است.

مؤلف کتاب ایستادن در آن سوی مرگ مضامین فوق را تحت عنوان «پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی» با نکته‌سنجی دقیق توضیح داده‌اند؛ اما همان‌طور که نگارنده بیان کرده‌اند کربن به نوعی تا پایان عمر خویش به فلسفه هایدگر وفادار ماند و از این جهت به سختی می‌توان کربن را در جایگاه مباحثه با هایدگر نشان داد. زیرا وجهی از فلسفه هایدگر که در جوانی گریبان کربن را گرفت، یعنی روش‌شناسی، تا آخر عمر رهایش نکرد و این همان موضوعی است که نگارنده کتاب نیز به آن اشارتی فرموده‌اند. در واقع تفکرات کربن آمیخته‌ای از مسیحیت، فلسفه

هایدگر و صورت‌های عرفانی و اشراقی اسلامی بود. بنابراین، کتاب ایستادن در آن سوی مرگ فارغ از جهت تحلیلی‌اش، کتابی است که هایدگر را به عنوان مهم‌ترین فیلسوف قرن بیستم، هانری کربن را به عنوان یکی از مهم‌ترین شارحان اسلام در جهان غرب و نیز نقش میانجی‌گرانه وی را میان جهان اسلام و اندیشه غربی، به خوبی معرفی می‌کند و نگاه ستایش‌گرانه کربن را به فلسفه شیعه نشان می‌دهد.

فصلنامه نقد کتاب

کلام فلسفه عرفانی

سال اول، شماره ۳ و ۴
پاییز و زمستان ۱۳۹۳

۲۴۱

پی‌نوشت

۱. شهر هایدگر.

