

مرگ‌اندیشی در پرتو دیدگاه‌های اسلامی و غربی: مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های ملاصدرا و هیدگر با توجه نظرات هانری کربن

هژیر مه‌ری*

علیرضا منصفی**، علی اصغر مصلح***

چکیده

ملاصدرا با تکیه بر چشم اندازی وجودی به عالم و اصول و مبانی خاص حکمت متعالیه، مرگ را استکمال نفس و استقلال وجودی اش از بدن می‌داند. در نظر صدرالمتألهین مرگ پایان زندگی نیست، بلکه تولدی است دوباره برای تکامل و تعالی و فراتر رفتن از آنچه انسان تاکنون در دنیای مادی بدان مشغول بوده است. طرف دیگر مارتین هیدگر به عنوان یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان آگزیستانس، با تکیه بر روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی، به پدیده مرگ نه به منزله نقطه پایان زندگی، بلکه به مثابه پدیده‌ای وجودی و آگزیستانسیال نگریسته که در مواجهه با حقایق زندگی انسان مد نظر قرار می‌گیرد. بر اساس چنین نگرشی، مرگ شیوه‌ای از زیستن محسوب می‌شود؛ به این معنا که مرگ به منزله آخرین امکان دازاین از بدو تولد در وجود او لانه کرده و به همین دلیل در نگرش او هر وجود انسانی را می‌توان «هستی - رو - به - مرگ» محسوب می‌شود، وجودی که در مواجهه با پایان است، اما وقوف به این واقعیت و نه گریز از آن روی آوردن به

* دکترای تخصصی رشته کلام‌فلسفه دین و عضو پیوسته انجمن علمی فلسفه دین ایران (نویسنده مسئول)،
hazhirmehri@gmail.com

** دانش‌آموخته دوره دکتری رشته کلام‌فلسفه دین دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران،
a.r.monsefi@gmail.com

*** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، aamosleh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۵

«وجود اصیل» است. بنابراین بر اساس چنین رویکردی، انسان در مواجهه با مرگ، به «هستی» می‌اندیشد و حضور رمزگونه‌اش را با تمام وجود احساس می‌کند. برای تطبیق و ارائه مدل بایستی گفت ملاصدرا و هیدگر نه تنها تأمل در مسأله مرگ و نحوه مواجهه درست انسان با حقیقت مرگ را باعث شکوفاشدن استعدادهای بالقوه انسان می‌دانند، بلکه بر اساس دیدگاه آن‌ها در پرتو مرگ‌اندیشی، می‌توان به وجود اصیل و شناخت ارزش‌های اصیل زندگی نائل شد. در این مقاله دیدگاه‌های صدرالدین شیرازی و مارتین هیدگر در مسأله مرگ با توجه به نظرات هانری کربن تبیین خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، هیدگر، مرگ‌اندیشی، هستی-روبه-همرگ، وجود اصیل.

۱. مقدمه

قبل از ورود به بازخوانی و مقایسه دیدگاه‌های ملاصدرا و هیدگر در باب مسئله مرگ و ایجاد یک فضای گفت‌وگو بین این دو متفکر، لازم است ابتدا در مورد روش مقایسه و تطبیق و نحوه بازخوانی نگرش ملاصدرا، که متعلق به عصر ما نبوده و به لحاظ تاریخی و فرهنگی و فکری کاملاً متفاوت با عصر حاضر است و هیدگر که تحولات تاریخی و فرهنگی و فکری رنسانس و مدرنیته و پسامدرن را پشت سر گذاشته، توضیحات مختصری ارائه دهیم.

با توجه به اینکه ما در این مقاله سعی کرده‌ایم تا جای ممکن از تشبیه بیش از حد این دو سنت فکری متفاوت، خودداری کنیم (که البته این امر نیز نباید به تنزیه محض بینجامد) به نظر می‌رسد بهترین شیوه مقایسه و بازخوانی اندیشه این دو متفکر برای ایجاد گفت‌وگو و هم‌زبانی، استفاده از روش «پدیدارشناسی معنوی» است که هانری کربن، فیلسوف و مستشرق شهیر فرانسوی در ایجاد و برقراری گفت‌وگو بین ملاصدرا و هیدگر از آن بهره برده است. این روش مبتنی بر «کشف المحجوب» در اندیشه ملاصدرا و «پدیدارشناسی» در تفکر هیدگر است. نکته مهمی که کربن در مطالعات و پژوهش‌های فلسفی خود بدان پی برده بود این بود که به هیچ وجه نمی‌توان در مورد مسائل مربوط به امور قدسی و باطنی که در ساحتی به نام «عالم ملکوت» مطرح می‌شوند، از روش متعارف پوزیتیویستی بهره گرفت؛ چراکه در این روش، حقیقت در قالب نظریه تناظری صدق مورد بررسی قرار می‌گیرد، در صورتی که این روش از نظر حکمای اسلامی و هانری کربن مردود است، به این دلیل که

هنگامی که بخواهیم فلسفه الهی را تا سرحد تأثیر یک عامل بر عامل دیگر تنزل دهیم، نمی‌توانیم از فلسفه متوقع باشیم که از سطح فراتر رود و به باطن امور بپردازد. بر همین اساس بخشی از گفت‌وگوی میان ملاصدرا و هیدگر، به عنوان حسن ختام مقاله به «پاسخ‌های هانری کربن به هیدگر، از منظر فلسفه ملاصدرا» اختصاص پیدا کرده، و این پاسخ‌ها عبارتند از پاسخ‌هایی که کربن برای گذر از فلسفه هیدگر ارائه کرده است. اگرچه کربن به نوعی تا پایان عمر خویش به فلسفه هیدگر وفادار ماند، اما این وفاداری فقط در مورد روش شناسی هیدگر بود که قرابت زیادی با سنت فلسفی در جهان اسلام داشت. البته باید توجه داشت که کربن، در اغلب موارد نقدهایی جدی به فلسفه هیدگر داشته و با بهره‌گیری از نگرش‌های عرفانی-اشراقی سه‌روردی و فلسفه ملاصدرا در صدد پاسخ به بن‌بست‌های هیدگر بوده است.

۲. تبیین مفهوم «مرگ» بر اساس روش هیدگر و ملاصدرا

«کشف‌المحجوب» معادلی است که کربن برای پدیدارشناسی در سنت فلسفه اسلامی-ایرانی می‌یابد. او به واژه‌های غربی همچون *Erschliessen* و *Ershlossenheit* اشاره می‌کند که چگونگی حضور انسانی را آشکار می‌سازند؛ این واژه‌ها قرابت‌هایی با اصطلاح «کشف‌المحجوب» در سنت اسلامی دارند. حتی واژه‌هایی همچون *Entdecken* به معنای کشف و *verborgen* به معنای آشکارکردن امر پنهان. با توجه به نظر کربن، معادل این کلمات را می‌توان در زبان عربی کلاسیک حکمای متأله بزرگ اسلام مشاهده کرد (کربن، ۱۳۸۳: ۲۸). کشف در حکمت و عرفان اسلامی یعنی کشف حجاب یا پرده‌درایی، که مشرب پدیدارشناسی عرفان را می‌رساند. کشف، رفع حجاب است و کشف حجاب در درون خود مضمون عرفانی «سر» را دارد. سر به زعم کربن معادلی مناسب برای پدیدارشناسی است که با آشکارکردن معنای ضمنی و باطنی و پس زده 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 هیدگر درباره مفهوم حقیقت گفته است) آشکار شود. این پرده خود ما هستیم و تا زمانی که ما عیناً حضور پیدا نکنیم و در اینجا حاضر نشویم (دا-زاین) پدیده همچنان از نظرمان پوشیده خواهد ماند؛ زیرا در سطح هرمنوتیک

لازم قرار نگرفته ایم (کربن، ۱۳۸۳: ۳۰).

درواقع این نحوه فهم و معرفت است که نحوه بودن را معین می‌کند، اما در هیدگر، دازاین به دلیل خصیصه «در-جهان-بودن» همواره پدیده‌ها را بر مبنای آشکارگی هستی مشاهده می‌کند. این مطلب حتی در مورد دازاین اصیل نیز که از سیطره کسان فاصله گرفته، صادق است؛ به همین دلیل حتی دازاین اصیل هیدگر درنهایت نمی‌تواند «کشف‌المحجوب» کند.

با همه قرابت‌ها و مشابهت‌هایی که ذکر کردیم، به نظر می‌رسد خود کربن نیز با دقت نظر، به تفاوت‌های میان پدیدارشناسی و کشف‌المحجوب اذعان دارد. وی در این باره می‌گوید:
از دیدگاه حکمت الهی، «کشف» عبارت است از آشکارکردن باطن از ظاهر، به‌ویژه آنکه هرمنوتیک حکمای متأله به آنچه در ابتدا «پدیده کتاب مقدس وحی شده» نامیدیم وفادار و مدیون است. واژه‌ای که در زبان عربی با هرمنوتیک تطبیق می‌کند و دقیقاً این نکته را به ما القا می‌کند، واژه «تأویل» است. از لحاظ ریشه لغوی واژه تأویل یعنی «بازگرداندن» چیزی به منشأ و آرکتیپ آن. حکمای الهی از جمله ملاصدرا به این فن و تکنیک فهم، کاملاً واقف بودند و در هرمنوتیک باطنی قرآن، آن را به کار می‌بستند (کربن، ۱۳۸۱: ۵۹).
درواقع کار آنان به نظر کربن این‌گونه است:

«پنهان کردن ظاهر و ظاهرکردن باطن و درون» بود. کیمیاگران نیز در مورد سر اعظم عملکرد مشابهی داشتند. در این زمینه سطوح نبوی «کنایه مجازی» هیچ ارتباطی ندارد (کربن، ۱۳۸۳: ۳۰).

به همین جهت کربن اذعان دارد که اگر با ملاصدرا آشنا نمی‌شد، این برداشت از پدیدارشناسی هرگز در ذهن وی نقش نمی‌بست. کشف‌المحجوب، در اینجا صرف کشف پدیدارها نیست، بلکه کشف محبوب محتجب است؛ از دیدگاه او به میزانی که به محبوب نزدیک می‌شوید و او را کشف می‌کنید، پدیدارها را نیز کشف می‌کنید. با این حال، باید دانست که رسیدن به ذات محبوب ناممکن است؛ زیرا ذات محبوب در محتجب بودن اوست. بنابراین هنگامی که کنز مخفی محجوب و محتجب نباشد، دیگر محبوب نیست.

۱.۲ مقایسه و تطبیق روش ملاصدرا و هیدگر بر اساس الگوی هانری کربن

روش فلسفی ملاصدرا، به لحاظ متدولوژیک، روشی باطنی است. البته این بدین معنی

نیست که این فلسفه گرفتار باطنی گرایی شده، بلکه بدین معنی است که در اصول عقلانی خود، به ظاهر اکتفا نمی‌کند. معنایی که از واژه «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 تعبیر دیگر، فیلسوف با نوعی کشف المحجوب و پدیدارشناسی است که به معنا و حقیقت دست می‌یازد.

از سوی دیگر یکی از مباحث کانونی پدیدارشناسی هیدگر 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 (احمدی، ۱۳۸۱: ۶۶۲). در اینجا فهم، بر اساس کار نظری صورت نمی‌پذیرد، بلکه فهم اساساً شیوه «هستن انسان» است، با این تفاوت که در نزد کربن و فلسفه اسلامی، 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، از دیدگاه کربن فهم از مختصات جهان هیدگری فراتر می‌رود و شامل «فهم مثالی» نیز می‌شود.

نحوه هستن انسان از نظر هیدگر 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 (هیدگر، ۱۳۸۷ الف: ۵۲۸).

به نظر نگارنده کربن این برون‌ایستایی انسان در فلسفه ملاصدرا را در حضور فیلسوف-سالک در ارض ملکوت و تبدیل شدن به روح مجرد پیگیری می‌کند. از منظر هیدگر، چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا ساحت تئولوژیک برای او یک سره متفی است. هیدگر 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. بنابراین، یعنی از بین رفتن همه چیز (هیدگر، ۱۳۸۷، الف: ۵۳۰)؛ زیرا دازاین، برای هیدگر، یا در جهان هست، یا نیست؛ نیست به معنی مطلق کلمه، یعنی نیستی محض. امکان حضور دازاین در خارج از جهان متفی است و مرگ یعنی پایان همه چیز. به همین دلیل است که هیدگر همواره مرگ را «پایان» می‌خواند. هر مرگ، «پایان یک دازاین» است.

اما در فلسفه ملاصدرا، اندیشیدن به مانند طی کردن یک راه (سلوک) است. فیلسوف مسافری است که سلوکی در راه اندیشه دارد. اندیشه اصیل همواره در پی این بوده است تا «راه» را از «چاه» بازشناسد و راه ببیماید؛ 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.

فلسفه هیدگر تا آنجا 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 ملاصدرا، ما را به اشتباه افکند که می‌توان از هیدگر 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 زمین تا آسمان است؛ چراکه هیدگر برخلاف فلسفه ملاصدرا و عرفای اسلامی، روش پدیدارشناسانه خود را صرفاً به بررسی پدیده‌های جهان محدود کرده است.

این نوشتار درصدد عرضه قرائتی عرفانی از هیدگر نیست؛ چراکه نه تنها از هیدگر چنین چیزی برداشت نمی‌شود، بلکه اندیشه هیدگر در برخی از جهات در مقابل جهان‌بینی عرفانی قرار دارد. از نظر کرین، نبوغ فلسفی هیدگر او را به فهم کنه هستی نزدیک کرده بود، اما او با حذف خدا از اندیشه خود، درنهایت منتهی به فلسفه‌ای شده که رنگ و بوی الحادی دارد. با این حال، نمی‌توان انکار کرد که ادبیات نوشتاری هیدگر، شباهت بسیاری با متون عرفانی دارد.

۳. مقایسه آرای ملاصدرا و هیدگر در مسائل مرتبط به مسئله مرگ

در این قسمت از مقاله قصد داریم آرای ملاصدرا و هیدگر در مسائل مرتبط به مسئله مرگ را در دو مبحث زمان زمان‌مندی و تاریخ و پیوند وجود و زمان را مورد مطالعه و مقایسه تطبیقی قرار دهیم.

۱.۳ زمان زمان‌مندی و تاریخ

هیدگر مانند بحث وجودشناسی در بحث زمان هم از اصطلاحات ویژه استفاده می‌کند؛

خصوصاً بحث زمان را در افق تاریخ مورد توجه قرار داده و از تاریخ مندی هویت انسانی بحث می‌کند که سابقه آن در تفکر ملاصدرا نیست.

ملاصدرا بر اینکه زمان و حرکت و مسافت وجود واحدی دارند تأکید دارد و با تکیه بر نظریه اصالت وجود معتقد است که این نام‌ها صرفاً اعتباری‌اند و ما در عالم واقع با یک حقیقت واحد روبه‌رو هستیم که همان وجود است.

به نظر نگارنده نکته اصلی در نگاه ملاصدرا به زمان، در همین جا آشکار می‌شود که عروض زمان، عروض خارجی نیست. در عالم خارج ما با دو یا چند حقیقت مختلف و متعدد مانند حرکت، زمان، مسافت و یا جسم در عالم خارج روبه‌رو نیستیم، بلکه همه این‌ها در خارج به یک حقیقت واحد موجودند که در ذهن میان معنای آن‌ها تفکیک صورت می‌گیرد، اما منشأ انتزاع همه آن‌ها یکی است. از نگاه او، عالم طبیعت وجود واحدی دارد که در حال سیلان و صیوروت است. بنابراین حرکت و زمان از نگاه ملاصدرا امر عقلی منتزع از نحوه وجود است و این از ابتکارات ملاصدرا است که با این نگاه، نگرش متفکران مسلمان به زمان را با تحو‌لی عمیق همراه ساخته است.

از نظر هیدگر زمان با زمان مندی تفاوت دارد، زمان قابل اندازه‌گیری با ساعت و تقویم بوده و امری اعتباری و وضعی است. اما زمان مندی امر هستی‌شناختی است و بدون آن، هستی دازاین قابل تفسیر نیست؛ به همین دلیل فهم و تفسیر زمان در شناخت هستی، معنایی کلیدی پیدا می‌کند و بنیاد تفسیر وجود است. دازاین، وجود زمان است. زمان باید به عنوان افق همه فهم‌ها و تعبیر از وجود تبیین شود.

لذا پرسش از زمان، تحقیق ما را به سوی دازاین می‌کشاند، اگر منظور از دازاین وجودی باشد که ما آن را به عنوان حیات انسانی می‌شناسیم، این هویت در تعیین وجودی خود، آن چیزی است که هر یک از ما دارای این هویت بوده و بیان اصیل وجودی ماست. بیان «من هستم» بیانی است که مختص دازاین است. این هویت در تعیین خود، خود ماییم. از نگاه او، زمان وجودی است که در آن دازاین با کلیت خود تحقق پیدا می‌کند (Heidegger, 2002: 31). دازاین با زمان، وجود خود را زمان‌مند می‌کند. زمان به عنوان چیزی که قالبی برای موجودات عالم در جهان خارج باشد، نیست. زمان حتی کمتر از آن است که به درون آگاهی حرکت کند. زمان آن چیزی است که امکان وجود رو به جلو، که قبلاً وجود گرفتار آن بوده را فراهم می‌کند؛ یعنی امکان وجود پروا را فراهم می‌سازد (Heidegger, 1992: 350).

از دیدگاه هیدگر وجود دازاین، پروا است و معنای پروا، زمان است. از نظر هیدگر، وقتی ما به گذشته و آینده می‌نگریم، آن‌ها را دو جزء معدوم تلقی می‌کنیم. گذشته، از بین رفته و اکنون در اختیار نیست و آینده در پیش روی ماست که به آن دسترسی نداریم، ولی شاید یکی از نقاط مشترک هر دو فیلسوف نفی و تصحیح چنین نگاهی به آینده و گذشته بوده است. هرچند تلقی این دو فیلسوف از این مسأله با هم متفاوت است، از یک منظر نتیجه سخن هر دو، یکی است؛ یعنی گذشته و آینده موجودند و در اکنون حضور دارند. برای هر دو متفکر، زمان‌های گذشته و حال و آینده مفهوم نیستند، هرچند می‌توانیم از آن‌ها مفهومی هم داشته باشیم، بلکه این‌ها ابعاد وجودی یک حضورند. این گذشته‌ای که ما در آن پیش می‌رویم، خود را منکشف می‌سازد که آن گذشته من است. چنانکه این گذشته روشن می‌کند که دازاین من در اینجا دیری نمی‌پاید. من چندان در کنار این شیء و آن شیء یا این شخص و آن شخص نخواهم بود. گذشته همه چیز را با خود به نیستی و پایان می‌برد. گذشته، رخداد نیست؛ حادثه‌ای نیست که در دازاین رخ می‌دهد. گذشته چیز نیست بلکه چگونگی است. درحقیقت گذشته چگونگی اصالت دازاین من است (Heidegger, 1992: 12). یعنی گذشته در من حضور دارد و با بقای من بقا دارد، به تعبیر دیگر: دازاین، امری در زمان نیست بلکه خود، زمان‌مند است. درواقع دازاین عالی‌ترین امکان وجودی، خود زمان است، نه اینکه در زمان باشد (ibid: 13).

بر اساس نگرش هیدگر، پدیدار بنیادین زمان، آینده است. هر دازاین خاصی باید خود را در حرکت به پیش دریابد ... این است که دازاین همه زمان‌ها را در تمامی موارد خاص با خود دارد. درواقع آینده داشتن در اصل به معنی آن است که ما در حضور به انتخاب و قصد دست می‌یازیم تا آنچه آینده است محقق شود (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۳۰). با انتخاب، حضور خود را در آینده به تصویر می‌کشیم. بر اساس تفکر ملاصدرا نیز می‌توان از وجود گذشته و آینده سخن به میان آورد؛ چراکه وی تلاش می‌کند تا این گسست میان مقاطع گوناگون زمان را ترمیم کند. چنانکه می‌دانیم ملاصدرا از زمان به عنوان بعد چهارم ماده یاد کرده است.

از دیدگاه ملاصدرا، طبیعت از دو امتداد برخوردار است؛ یکی امتداد در زمان و دیگری امتداد در مکان. یعنی طبیعت بدون امتداد در زمان معنی ندارد. فاصله ملاصدرا از پیشینیان در همین جا آشکار می‌شود. فیلسوفان پیشین فقط امتداد را در مکان می‌دیدند، اما ملاصدرا به امتداد دیگر یعنی امتداد در زمان هم توجه نشان می‌دهد. در صورت جوهری که

استکمال تدریجی پیدا می‌کند، نمی‌توان از جسم، بدون زمان سخن گفت. در واقع ما با وجود واحدی روبه‌رو هستیم که همواره از ضعف به شدت و از قوه به فعل درمی‌آید (ملاصدرا، ۱۳۳۳، ج ۵: ۳۷).

از طرفی با توجه به نظریه «لبس بعد اللبس» ملاصدرا و اشتدادی بودن حرکت، می‌توان به درستی نتیجه گرفت که در نظام هستی هیچ چیز از بین نمی‌رود. هر مرحله‌ای، تمام کمالات مراحل قبل را داراست. بنابراین بر اساس دیدگاه ملاصدرا، گذشته در حال و حال در آینده موجود و متحقق است. البته چنانکه قبلاً نیز عنوان کردیم، دیدگاه ملاصدرا جنبه عام‌تری دارد و تمامی موجودات عالم طبیعت را دربر می‌گیرد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۳۳، ج ۵: ۱۴۳). اما هیدگر با ایجاد تمایز بین وجود خاص انسانی و سایر موجودات، بحث را در دازاین متمرکز می‌سازد، هرچند که آن را کلیدی برای انکشاف کل هستی می‌داند. ملاصدرا هم با فهم دقیق این معنی، به این نتیجه می‌رسد که هر موجودی زمان ویژه خود را دارد. بر اساس نگرش حاکم بر حکمت متعالیه، زمان هم مانند حرکت، امر واحدی است که برخی از مراتب آن گذشته، برخی حال و برخی آینده است. گذشته، قوه حال و آینده است. مقاطع گوناگون زمان در یک وجود در هم تنیده‌اند. حقیقت واحدی در جهان خارج است که همه این مقاطع زمانی در آن تحقق دارند. بنابراین، بر اساس نگرش مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک در وجود ملاصدرا، گذشته معدوم نمی‌شود، بلکه در آینده بروز و ظهور کامل‌تری پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۱۳۱). بر همین مبنا، بر اساس نگرش ملاصدرا، زمان عامل تشخیص است و تمامی موجودات (زمان‌مند)، با زمان تشخیص می‌یابند؛ لذا زمان و وجود یک چیز هستند. این بیان، بسیار نزدیک به استنباطی است که هیدگر از زمان دارد و این نشان‌دهنده نگرش مشابه این دو فیلسوف به زمان و نقش آن در تبیین و درک وجود است.

۲.۳ پیوند وجود و زمان

یکی از وجوه اشتراک نگرش ملاصدرا و هیدگر، در این است که هر دو فیلسوف به ارتباط تنگاتنگ میان وجود و زمان تأکید دارند. در واقع بر اساس دیدگاه آن‌ها وجود به معنی حضور است، حضور هم به معنی حال و اکنون است و حال همراه با گذشته و آینده از وجوه زمان‌اند؛ لذا وجود به معنی حضور زمانی است. البته هیدگر این سطح از ارتباط را

برای اندیشیدن کافی نمی‌بیند؛ لذا تلاش می‌کند ارتباط عمیق‌تری را منکشف سازد. به همین دلیل، او می‌گوید که ممکن است ما از زمانی بودن اشیا به تحقق آن‌ها در زمان یاد کنیم، اما آیا وجود، چیزی بسان اشیا است که در زمان تحقق می‌یابند؟ آیا وجود، یک شیء است؟ از نظر کربن، آنچه که باید بدان توجه داشت این است که هیدگر نمی‌خواهد دیدگاه سستی بی‌زمانی حقیقت را با این دیدگاه که همه چیز در زمان است جابه‌جا کند. معنای روزمرهٔ زمان از چیزی که او نگرش ایستا به زمان می‌نامد، اخذ می‌شود (Gomer, 2007: 14).

هیدگر همچون ملاصدرا، معتقد است که زمان هویتی مستقل از اشیا ندارد، بلکه چیزی است که اشیا در آن تغییر می‌کنند. اما آیا زمان چنانکه هست در این دریافت خود را نشان می‌دهد؟ آیا این تبیین می‌تواند زمان را به مثابهٔ پدیدار بنیادی روشن کند؟

در نتیجه پرسش از زمان، تحقیق را به سوی دازاین می‌کشاند. در اندیشهٔ هیدگر، زمان با وجود انسان ارتباط تنگاتنگ داشته و انسان، زمان را منکشف ساخته است و زمان در وجود آدمی تعین پیدا می‌کند. البته هیدگر به دنبال آن نیست که زمان را امری ذهنی بداند، بلکه او در صدد معنادار کردن زمان بر مبنای وجود انسانی، است. به بیان دیگر بر اساس دیدگاه هیدگر نمی‌توان هویت انسان را از زمان‌مندی و تاریخ‌مندی منفک کرد، دلیل اینکه او می‌خواهد زمان را به این شکل توجیه کند این است که از منظر او وجود دازاین، عین زمان است. درست همانند نخستین عبارت وی در کتاب وجود و زمان که وجود همان زمان و زمان عین وجود است بدین معنا که در نظر هیدگر این دو جزء لاینفک یکدیگر هستند و با زمان است که وجود هستی پیدا می‌کند.

ملاصدرا با نگاه وجودی به حقیقت و هویت زمان، نگرش متفاوتی را در این باره ارائه می‌کند که این نگاه تفاوت زیادی با نگاه گذشتگان به زمان دارد. ملاصدرا در بحث از زمان با تکیه بر نظریهٔ اصالت وجود زمان را امری وجودی می‌داند، اما برای تدوین دیدگاه او باید نظرات وی را در حوزهٔ حرکت جوهری و در مجموعهٔ هستی‌شناسی او به دقت مورد تأمل قرار داد. یعنی زمان، در تفسیر وجود، خود را ظاهر و آشکار می‌کند. ملاصدرا بین زمان و حرکت و طبیعت ارتباطی ناگسستگی می‌بیند. از طرفی او بر اساس اصالت وجود منشأ اثر حقیقی و خارجی را وجود می‌داند، نه ماهیت. بنابراین، اگر زمان تحقق خارجی داشته باشد و در خارج چیزی جز وجود نباشد، در جهان خارج ما با وجودی روبه‌رو خواهیم بود که دوام و قرار نداشته، و سیال دائم است؛ بنابراین نظر ملاصدرا در مورد بحث زمان با حرکت جوهری وی رابطهٔ تنگاتنگ دارد.

۴. تطبیق آرای ملاصدرا و هیدگر دربارهٔ مسئلهٔ مرگ بر اساس مدل کشف‌المحجوب و پدیدارشناسی

همانگونه که در مباحث پیشین بیان شد، روش فلسفی ملاصدرا، به لحاظ متدولوژیک، روشی باطنی است. البته این بدین معنی نیست که این فلسفه به درون باطنی‌گرایی می‌غلطد، بلکه بدین معنی است که در اصول عقلانی خود، به ظاهر اکتفا نمی‌کند. معنایی که از واژه «حکمت الهی» افاده می‌شود، به‌درستی رسانندهٔ 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.

از سوی دیگر، یکی از مباحث کانونی پدیدارشناسی هیدگر که در اندیشهٔ 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 وظیفهٔ فیلسوف توصیف پدیدارشناسانهٔ تجربه، پیش از تعریف علمی آن است (احمدی، ۱۳۸۱: ۶۶۲). در اینجا فهم، بر اساس کار نظری صورت نمی‌پذیرد، بلکه فهم اساساً شیوهٔ هستن انسان است، با این تفاوت که در نزد کربن و فلسفهٔ اسلامی-ایرانی، 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 هیدگری فراتر می‌رود و شامل فهم مثالی می‌شود. به همین دلیل، فلسفهٔ اشراقی برخلاف فلسفهٔ کلاسیک، تقسیم حکمت نظری و عملی را نمی‌پذیرد؛ زیرا فهم نظری اساس مورد نظر نیست. هر نوع فهمی، معادل هستن انسان است. اینجا، هستن، معادل فهم است.

نحوهٔ هستن انسان از نظر هیدگر 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 (هیدگر، ۱۳۸۷ الف: ۵۲۸).

از نظر نگارنده کربن این برون‌ایستایی انسان در فلسفهٔ ملاصدرا را در حضور فیلسوف-سالک در ارض ملکوت و تبدیل شدن به روح مجرد پیگیری می‌کند. از منظر هیدگر، چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا ساحت تئولوژیک برای او یک‌سره منتفی است. هیدگر هرگونه اگزیستانس یا برون‌ایستایی را فقط در «آنجا» یا «دا» ی دازاین می‌بیند. به همین دلیل، معتقد است تجربهٔ مرگ برای دازاین، یعنی از دست دادن دای خود در جهان

و، بنابراین، یعنی از بین رفتن همه چیز (هیدگر، ۱۳۸۷ الف: ۵۳۰)؛ زیرا دازاین، برای هیدگر، یا در جهان هست، یا نیست؛ نیست به معنی مطلق کلمه، یعنی نیستی محض. امکان حضور دازاین در خارج از جهان منتفی است و مرگ یعنی پایان همه چیز. به همین دلیل است که هیدگر همواره مرگ را «پایان» می‌خواند.

اما در فلسفه ملاصدرا، اندیشیدن مانند طی کردن یک راه (سلوک) است. فیلسوف مسافری است که سلوکی در راه اندیشه دارد. اندیشه اصیل همواره در پی این بوده است تا «راه» را از «چاه» بازشناسد و راه بیماید؛ 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 معنی افقی به سوی آینده و مقابل داشتن است. برعکس، در چاه افتادن، که به درستی خود را با فعل افتادن یا «سقوط» نشان می‌دهد، به معنی «از راه خارج شدن»، «ساکن شدن»، «از حرکت ایستادن» و «در تاریکی مقیم گشتن» است.

فلسفه هیدگر تا آنجا که هستی دازاین متعلق به جهان است، با روش فهم به مثابه آشکارگی موافق است؛ اما هنگامی که مرگ فرامی‌رسد، 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 ملاصدرا، ما را به اشتباه افکند که می‌توان از هیدگر قرائت‌های عرفانی عرضه کرد، در حالی که همان‌طور که گفتیم نمی‌توان همچون ملاصدرا از نظرات هیدگر قرائت عرفانی کرد.

۱.۴ «بودن - به - سوی - مرگ» یا «بودن - برای - آن سوی - مرگ»

کارکرد هرمنوتیک در مسأله مرگ‌اندیشی با عمل «بودن - به - سوی - مرگ» یا «بودن - برای - آن سوی - مرگ» که با اصطلاحات «اینجا» و «بودن - اینجا» در ادبیات کرین بیان شده است صورت می‌گیرد. در نتیجه، وظیفه اصلی ما پس از شناخت حوزه خویش، روشن ساختن نحوه تعیین وضعیت حضور-انسانی توسط خود است؛ یعنی اینکه چگونه حضور-انسانی «اینجا»، وضعیت خود را ترسیم کرده و افقی را که تاکنون برایش پنهان بوده، آشکار می‌کند؟ متافیزیک مکتب ملاصدرا به اوج متافیزیک حضور منتهی می‌شود. از نظر هیدگر، در حول و حوش این وضعیت، با ابهام جنبه متناهی انسان که «بودن - برای - مرگ»

است، مواجهه‌ایم.

با تأمل در نظرات هیدگر و ملاصدرا در باب مرگ و مقایسه دیدگاه‌های آن‌ها در این باره این مطلب روشن می‌شود که با آنکه در فلسفه هیدگر با مفهوم «مرگ»، دزاین به بن‌بست می‌رسد، اما نزد ملاصدرا، با مرگ حضور به شکل دیگری تجربه و آشکار می‌شود. از نظر ایشان، حیات این جهانی، تجربه یک حضور برای مرگ یا بودن - برای - مرگ نیست، بلکه «بودن - برای - فراسوی - مرگ» است. بنابراین، از همان ابتدا درمی‌یابیم که هم نزد هیدگر و هم نزد حکمای الهی ایرانی، جهان بینی و موضع فلسفی پیش‌وجودی عامل شکل دهنده «اینجا» و «اینجا-بودن» است؛ و نیز عمل حضور در جهان و اشکال آن. بنابراین، دزاین هیدگری تا آنجا که توانسته میان نحوه بودن و نحوه فهم ارتباط برقرار می‌کند و راه‌های کشف پدیدارهایی را که در این نحوه بودن بر ما عرضه می‌گردند به ما نشان دهد، «اما این امر هرگز ایجاب نمی‌کند که عمل حضور به افق هیدگری محدود یا به طور زودرس بی حرکت شود. بنابراین، به نظر نگارنده می‌توان از افق دید هیدگری به دزاین و هستی - رو - به - پایان او گذر کرده و در سایه تفکر ملاصدرا به افق‌های گسترده‌تر و گشوده‌تری از وجود راه یافت.

از سویی گفتار پندگونه و دردناک هیدگری یعنی «آزادبودن برای مرگ» را می‌شنویم، و از سوی دیگر به صراحت برای دست‌یابی به «آزادی فراسوی مرگ» دعوت می‌شویم. واژه «تصمیم قطعی شده» را باید حفظ کنیم (واژه‌ای که امروز با ترجمه دقیق‌تر تصمیم «بدون بازگشت» حضور دارد)؛ زیرا می‌خواهیم بدانیم این تصمیم تا چه اندازه نشان‌دهنده نوعی «عقب‌نشینی» در برابر مرگ است و تا چه اندازه بیان‌کننده ناتوانی در تحقق «آزادبودن برای فراسوی مرگ» و حضورداشتن در «فراسوی مرگ و برای آن» است. به عقیده من، بشر معاصر طعمه گسترش لادری‌گری (مکتب قائل به تعطیل) شده و در برابر «آزادی فراسوی مرگ» تاب نیاورده است. علت چنین وضعیتی را می‌توان در موانع گوناگونی یافت که بشر معاصر آن‌ها را به وجود آورده است؛ یعنی بشر معاصر، با تدوین ظاهراً هوشمندانه روانکاوی، جامعه‌شناسی، ماتریالیسم دیالکتیک، زبان‌شناسی، تاریخ‌نگاری و امثال این‌ها، بینش خود را عملاً مسدود کرده و دیگر قادر نیست درباره فراسو و مفاهیم مابعدالطبیعه تأمل کند. انسان بی نهایت پیشرفته چنان فرسوده و شکننده شده که توان به دوش کشیدن آینده خود را تا فراسو ندارد. باید گفت که در نهایت معنای متافیزیکی واژه «غرب» همین است؛ یعنی غروب و افول.

۲.۴ از مرگ آگاهی هیدگر تا آن سوی مرگ ملاصدرا

تا این قسمت از بحث مشخص می‌شود که مفهوم هیدگری در جهان بودن و زمانیت، تمامی امکان‌های اصیل انسان را برای برخورداری از وجودی در آن سوی هستی سلب می‌کند. برای هیدگر، با مرگ دازاین، هستی دازاین محو می‌شود، ولی ایراد جدی که به نظر می‌رسد می‌توان بر نگرش هیدگر مطرح کرد این است که چگونه می‌توان وجه هستی‌شناختی و هستومندی دازاین را در تفکر هیدگر از هم تفکیک کرد در حالی که با مرگ، دازاین دیگر نیست. آیا برداشت هیدگر از هستی، به منزله امری میرا و فناپذیر، باعث نمی‌شود هستی تا سر حد هستنده تنزل یابد؟ آیا هستی دازاین دقیقاً همانند وجه هستومندی او با مرگ برچیده می‌شود؟ اگر دازاین چنین است و همچون ماده از بین رفتنی است، چه تفاوتی با هستنده دارد؟

به نظر نگارنده این‌ها پرسش‌هایی است که در اندیشه هیدگر نمی‌توان پاسخی برای آن‌ها یافت و بایستی در اندیشه ملاصدرا به دنبال پاسخ آن‌ها بود. صدرا نیز همانند هیدگر توجه ویژه‌ای به وجود انسان و الویت دادن آن بر ماهیت انسانی دارد، اما همچون هیدگر وجود انسان را با مرگ منقطع و تمام شده نمی‌داند. از نظر صدرالدین شیرازی، انسان معاد اندیش همواره نظری به آن سوی هستی دارد و همواره خویش را نسبت به عوالم بالاتر، تقرب و جودی می‌بخشد.

مرگ، به این جهت که مرزی میان این جهان و جهان برزخی به شمار می‌رود، فقط یک گذرگاه است، نه یک پایان. گذرگاه همواره مستلزم چشم‌انداز دیگری نیز خواهد بود که آن سوی گذرگاه را می‌نمایاند. مرگ دری به سوی حیاتی دیگر است که کیفیت آن سوی آن، بستگی به حیات این جهانی انسان دارد. این در حالی است که در اندیشه هیدگر، هنگامی که در گشوده شود، با یک دیوار مواجه می‌شویم؛ یک انسداد کامل!

۵. تحلیل انتقادی نگارنده

بر اساس دیدگاه نگارنده، در نظر ملاصدرا و هیدگر حقیقت مکشوفیت است و مکشوف سازی یا رفع پوشش، یک شیوه هستی در-جهان-بودن است. برداشت حقیقت به مثابه مکشوفیت در نظریات متألهان اسلامی، به‌ویژه ملاصدرا و عرفا نیز وجود دارد، اما نه با خصیصه‌های در-جهان-بودن صرف، آن‌گونه که در نظرات هیدگر مطرح شده است.

انسان نورانی در نزد حکمای اسلامی، دقیقاً به معنی انسانی است که در ساحت اعلای حضور قرار دارد. انسان/سالک پس از باورکردن این امکان در درون خود (که می‌تواند به شیوه‌ای هیدگری اصالت‌یافتن بر مبنای یافتن امکانات اصیل خویش و دوری‌گزیدن از شیاع باشد)، این امکان را فراروی خود افکنده است که حقایق پدیده‌ها را چنان که هستند دریابد. به همین دلیل، در حکمت متعالیه راه پدیدارشدن حقیقت و شناخت، صرفاً از درون سالک آغاز می‌شود؛ اما نه به گونه‌ای ایدئالیستی که تأکید بر سوژه دارد، اینجا حضور در ساحت وجود است که به معرفت می‌انجامد. ملاصدرا و عرفای مسلمان نیز، پدیدارکردن و امکان مکشوف‌سازی را اصطلاحاً صیقل‌دادن آینه‌زنگارسته درون می‌دانند؛ همانند آینه که نور بر آن می‌تابد، باطن صیقل‌خورده نیز پدیده‌ها را چنانکه هستند بر ما پدیدار می‌کند. بنابراین، بر مبنای دیدگاه متألهان اسلامی به‌ویژه ملاصدرا امکان مکشوف‌سازی از خصیصه‌های در-جهان-بودن هیدگری فراتر می‌رود.

ملاصدرا در تعریف فلسفه همین نظر را دارد. به زعم او فلسفیدن، رسیدن به حقایق پدیده‌هاست چنان‌که در واقع هستند و نه از سر ظن و تقلید که به گونه‌ای سوپژکتیو به‌دست آمده باشد:

فلسفه کمال بخشیدن به نفس آدمی است، به اندازه‌توانایی آدمی، از طریق معرفت به حقایق موجودات چنانکه هستند و حکم به وجود آن‌ها از روی برهان و نه از سر ظن و تقلید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷).

اما به نظر می‌رسد از آرای هیدگر به‌هیچ‌وجه نباید برداشت‌های عرفانی کرد، زیرا او قائل به هیچ‌گونه حقیقت‌استعلایی نیست. مکشوفیت نیز، که معادل کشف حجاب است، اگرچه در روش با فلسفه مبتنی بر حکمت متعالیه همراهی دارد، هرگز با مکشوفیت معنوی حکمت متعالیه مطابقت ندارد؛ زیرا این مکشوفیت در-جهان رخ می‌دهد نه در عالم مثال، چنان‌که کربن بدان دل‌بسته است. در نظر هیدگر، مکشوفیت فقط زمانی حقیقت است که مکشوف گشته است و در غیر آن مورد حقیقت نیست؛ این در صورتی است که حقیقت از نظر فلاسفه شیعی به لحاظ آنتولوژیک در خارج وجود دارد و انسان فقط از آن رفع حجاب می‌کند. این حقیقت هرگز حقیقت نهایی نیست؛ زیرا در پس آن حقیقتی دیگر نهفته است. بنابراین، هر حقیقت در عین حال حجابی است که می‌تواند انسان را دچار غفلت از گشودگی مدام وجود کند. حقیقت همواره «می‌حقیقتد» و همواره سریان دارد؛ به همین دلیل فیض الهی هرگز منقطع نمی‌شود.

اما هیدگر چشم‌انداز دیگری دارد. برای هیدگر، مکشوفیت یا حقیقت، صرفاً هنگامی حقیقت است که مکشوف است؛ زیرا فقط با توجه به خصیصه در جهان بودن دزاینی که در این جهان پرتاب شده است قابل فهم است؛ بنابراین، حقیقت تا زمانی که مکشوف نگشته، ناحقیقت است:

«قوانین نیوتون پیش از آن که مکشوف شوند «حقیقتی» نبودند» (هیدگر، ۱۳۸۷ الف: ۵۱۱).

آنچه که از تفاوت دیدگاه هیدگر و نظرات حکمای اسلامی، خصوصاً ملاصدرا می‌توان استنباط کرد، این است که برای هیدگر حقایق جاودان وجود ندارند، در حالی که از منظر حکمای اسلامی فلسفه ملاصدرا، حقایق جاودان وجود دارند، اما از جهی تشکیکی برخوردارند؛ بنابراین ارتباطی باطنی با هر انسان برقرار می‌کنند. حقایق جاودان‌اند، اما نحوه آشکارگی آن‌ها بر هر انسان متفاوت است. حقیقت از لایه‌های گوناگون 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 به تعبیر کربن از طریق «استحضار وجودی» محقق می‌شود. اما برای هیدگر اساساً حقیقت به گونه‌ای جاودان وجود ندارد و صرف آنچه را برای دزاین پدیدار می‌شود می‌توان حقیقت نامید.

از نظر هیدگر، دزاین در درجه اول در گشودگی و حقیقت زندگی نمی‌کند، او در پوشیدگی و ناحقیقت می‌زید؛ اما زمانی که هستی، از پوشیدگی و مستوری خارج شده و در نور آشکارگی قرار گرفت گشودگی رخ داده و حقیقت آشکار می‌شود.

از منظر فلاسفه اسلامی به خصوص ملاصدرا، جست‌وجوی هیدگر برای اندیشیدن به هستی حتی در وجه آشکار آن، بیهوده است. هستی یا وجود، مقوله‌ای کاملاً بدیهی است اما دریافتنی نیست. هنگامی که شما به یک درخت می‌نگرید، می‌دانید که آن درخت از هستی برخوردار است، اما توصیف هستی درخت برای شما مقدور نیست. فقط می‌دانید که از هستی برخوردار است اما هستی قابل بیان نیست. به زبان هیدگری باید گفت هستی همواره خود را در قالب هستندگان به ما می‌نمایاند. هنگامی که واژه هستی به گوش ما می‌خورد، مفهومی بدیهی به نظر می‌آید که بر ما عیان است، اما زمانی که قصد تأمل و ادراک درباره معنای هستی را کنیم، هستی در نهایت مستوری و خفاست. فلاسفه شیعی در بسیاری موارد وجود را با نور معادل می‌دانند، و معتقدند که هستی نیز دقیقاً همچون نور است؛ همان‌گونه که نور سبب آشکار شدن اشیا می‌شود، هستی نیز سبب عیان شدن موجودات بر ما می‌شود.

اما خود هستی قابل درک نیست. حاج ملا هادی سبزواری، از حکمای شیعی مکتب خراسان، به خوبی در شعری که دارای وجهی پدیدارشناسانه است، مفهوم وجود را بیان داشته است (ر.ک: نصر و لیمن، ۱۳۸۶: ۱۹۷):

مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایه الخفاء

هیدگر نیز همواره معتقد بود فلاسفه یونان در نور هستی می‌زیستند. همین برداشت از نور است که بسیار مورد توجه ملاصدرا قرار می‌گیرد و بعدها از سوی محققان دیگر چون هانری کربن در حکمت نوری حکمای ایران باستان پی‌گیری می‌شود. در فلسفه پهلویون ایران باستان و در اندیشه سهروردی که آنان را پهلویون می‌خواند، نور، اساسی‌ترین عنصر پدیدار گشتن پدیده‌هاست. عنصری که بعدها توسط فلاسفه مسلمان به‌ویژه فیلسوفان مکتب اشراق و ملاصدرا، تداوم یافت و حقیقت را همچون خروج از ناپوشیدگی و رفع حجاب توصیف کردند.

در حکمت متعالیه خداوند نیز چون نور، آنی است که همه چیزها را موجودیت می‌بخشد و باعث عیان‌گشتن دیگر چیزهاست، اما خود قابل درک و مشاهده نیست، او در نهایت مستوری است، چنان‌که اندیشیدن صرفاً عقلی به او راه ندارد. او پیدای پنهان است، محبوب محجوب است، ساتر مستور است، ظهور باطن است، باطن ظاهر است و در نهایت نورانیتش، در نهان است:

یا من هو اختلفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

از دیدگاه حکمای اسلامی، وجه وجودی انسان، همان روح الهی است که فناپذیر نیست و وجه وجودی انسان، کالبد مادی اوست که با مرگ از بین می‌رود. به زبان هیدگری باید گفت انسان یگانه وجودی است که امکان اندیشیدن به هستی را دارد و یگانه راه اندیشیدن به هستی برای انسان، اندیشیدن به هستی خود است. این اندیشیدن به هستی را اگر از اینجا به بعد با منطق فلسفه صدرایی و نه منطق هیدگری توصیف کنیم، یعنی اندیشیدن به وجودی که رو-به-آن سوی-مرگ دارد. این وجود هرگز با مرگ فنا نمی‌پذیرد و تا آن سوی مرگ جریان دارد. اگر وجود یا هستی، همان پروردگار باشد، و راه اندیشیدن به وجود نیز از درون انسان امکانپذیر باشد، به حدیثی معروف می‌رسیم که «من عرف نفسه فقد عرفه ربه».

اگر هیدگر مکانیسمی برای چرخش آشکارگی هستی عرضه نمی‌کند، در عوض هانری

کربن در این باره از مفهوم «استحضار» بهره می‌گیرد، با این توضیح که در فلسفه صدرایی سالک بر مبنای درجه حضور خویش است که هستی و وجود را بر خویش آشکار می‌کند و در واقع آشکارگی هستی، در حوزه امکانات انسان قرار می‌گیرد. از نظر این فلسفه، کلیدی‌ترین راه رسیدن به لطافت وجودی در «ذکر» است. طبق آیه قرآنی «اذکرونی اذکرکم» (بقره: ۱۷۱)، وعده چنین چیزی در ذکر نهفته است. ذکر در واقع در اینجا آغازگاه آشکارگی است و در جهانشناسی صدرایی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. ذکر در واقع صرفاً عملی لسانی نیست، بلکه در معنای واقعی کلمه به معنی تذکر به خود، و «به یاد آوردن» و «در خاطر داشتن» است. ذکر در اندیشه حکمای مسلمان کاملاً با چیزی که در ادیان شرقی با عنوان «ورد» از آن یاد می‌شود متفاوت است. در ذکر هم زمان عمل تفکر شهودی و عمل عبادی انجام می‌پذیرد. کسی که ذکر می‌گوید، در واقع خداوند را مدام به مثابه منبع وجود و معرفت فرامی‌خواند و از طریق این فراخوانی، که در واقع فراخوانی خویش در محضر الهی است، به خود استحضار و حضور می‌بخشد. مخاطب ذکر هم‌زمان در اندیشه اوست و به این جهت هم‌زمان به لطافت وجودی و معرفتی خویش می‌پردازد. به میزانی که درجه حضور عمیق‌تر می‌شود، درجه وجود و معرفت نیز عمیق‌تر شده و بدین ترتیب سالک یا فیلسوف، می‌تواند ورای مستوری هستی، حقایق را مشاهده کند.

بنابراین آشکارگی از منظر هانری کربن، برخلاف مفهوم هیدگری آن، چیزی فراگیر نیست که مثلاً بر تمام دوران مدرن سیطره افکند و خود را به صورت عقلانیت تکنولوژیک نشان دهد، بلکه رویدادی درونی و انفسی است که هم‌زمان ساحت‌های گوناگون آشکارگی را برای ما فراهم می‌کند. این در واقع همان «کشف‌المحجوب» در فرایند تأویل است.

به نظر نگارنده هیدگر با طرح بحث «در-جهان-بودن»، دازاین را در جهان زندانی کرده است؛ زیرا تصور وجود امکانی چون نا-در-جهان بودن برای دازاین غیرممکن است. در جهان بودن بنا به گفته هیدگر، جزء ساختار اگزیستانسیال دازاین است و دازاین ذاتاً در جهان است. بر همین اساس، به نظر می‌رسد هیدگر نیز همانند ارسطو، انسان را زندانی چیزی شبیه به ماهیت ارسطویی کرده است. ماهیتی که از حدود مشخصی «در-جهان» برخوردار است و امکان بزرگ‌بودن در آن سوی مرگ که فلسفه صدرایی بدان تأکید دارد را از کف داده است. امکانی که انسان را از دایره تنگ ماهیت باوری می‌رهاند و وجود وی را بر ماهیتش مقدم می‌دارد. در اینجا بر خلاف نظر سارتر، انسان حتی پس از مرگ نیز به یک «چیز» که بتوان ماهیتی برای او معین کرد، تبدیل نمی‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله برای ایجاد گفت‌وگو و هم‌زبانی میان دو فیلسوف مد نظر، مدل پیشنهادی ملاصدرا در بحث مرگ‌اندیشی را «کشف‌المحجوب» و مدل هیدگر را «پدیدارشناسی» نام‌گذاری کردیم و این اشتراک معنوی میان دو فیلسوف را «هرمنوتیک وجود انسانی» نامیدیم. بر این اساس، می‌توان گفت دزاین هیدگری وجودی است که به صورت نارس در پایان یافتگی بازمانده است. اما راهی نیز برای این پایان یافتگی وجود دارد که صدرای شیرازی پیشنهاد می‌کند. هانری کربن مستشرق شهیر فرانسوی در مقدمه *برالمشاعر* ملاصدرا، با در نظر گرفتن مدل کشف‌المحجوب ایده در جهان بودن و رو-به-مرگ بودن هیدگر را کنار می‌نهد و پاسخ‌های خود را در لابه‌لای متون ملاصدرا می‌یابد. او درمی‌یابد که در نظر ملاصدرا:

فقط موقعی موجودی نسبت به خود و نسبت به غیر خود حضور دارد که این موجود نسبت به شرایط این عالم که در قید امتداد و حجم و فاصله و زمان است، تجرید حاصل کرده باشد. ولی آن موجود هرچه بدین نحو بیش تر مجرد شود، درواقع از شرایط غیبت و مرگ بیش تر رها می‌گردد. در نتیجه بدین طریق، آن موجود، بیش از پیش از شرایط بودن که آن را به پایانش گسیل می‌دارد، رها و آزاد می‌گردد؛ یعنی از قید وجود لالموت درمی‌آید. کربن معتقد است از دیدگاه ملاصدرا، درجه حضور هرچقدر شدت بیش تری داشته باشد، فعل وجودی نیز شدت بیش تری خواهد داشت، یعنی وجود بعد از مرگ، شدت بیش تری خواهد داشت ... زیرا بدین وسیله آن موجود تأخر خود را از حضور تام رفع می‌نماید (کربن، ۱۳۸۱ الف: ۱۰۵).

به اعتقاد نگارنده نکته مهم و اساسی که نگرش ملاصدرا را از دیدگاه هیدگر متمایز می‌کند این است که برخلاف هیدگر، ملاصدرا و متألهان اسلامی، مطلقاً مرگ را پایان همه چیز و پایان هستی انسان نمی‌دانند، بلکه از منظر آن‌ها وجود می‌تواند بعد از مرگ، حتی شدت بیش تری داشته باشد. فاجعه‌ای که فلسفه غربی به بار آورد این بود که پیش فرض‌هایی را بنیان نهاد تا در نهایت حوزه ایمان، حوزه‌ای منفک از حوزه عقل، و در مرحله بعدی، اساساً غیرعقلانی تصور گردد. بنابراین در نهایت، «الهیات مرگ خدا»، امکان هرگونه فراروی از مرگ را منتفی اعلام کرد.

بنابراین هیدگر نتوانسته است از دزاین عبور کند و در دزاین متوقف شده است. او

معتقد بود:

من در دازاین نمی‌توانم به مفهوم معاد برسیم. اگر هیدگر معتقد بود که انسان موجودی است رو- به- مرگ، با فلسفه ملاصدرا می‌توان به این مفهوم رسید که انسان موجودی ورای مرگ است؛ و این ماوراءبودن فرقی است که کربن را از هیدگر جدا می‌کند (شایگان، ۱۳۷۹: ۱۳۹).

درحقیقت تداوم همان سنت فلسفه غرب است که باعث می‌شود هیدگر به مفاهیمی همچون «پرتاب‌شدگی» و مرگ به مثابه پایان برسد.

در همین خصوص استنباط نگارنده این است که اعتراض عرفان به دنیاگرایی، به هیچ وجه معادل هیچ‌انگاری یا نهیلیسم نیست، زیرا عرفان، بالعکس، پادزهر هر گونه هیچ‌انگاری است و اعتراض آن به دنیاگرایی ناشی از توجه نکردن به خصیصه گذرگاه بودن و بنابراین گذاربودن دنیا برای دست‌یابی به دنیایی دیگر است. بنابراین، از آنجا که فلسفه‌های معاصر غربی دنیا را با مرگ پایان یافته تلقی می‌کنند، هر گونه رد دنیاگرایی را به نهیلیسم ترجمه می‌کنند؛ در صورتی که نهیلیسم و پوچ‌گرایی واقعی زمانی رخ می‌دهد که جهان را همچون هیدگر کل بسته‌ای تصور کنیم که راهی برای خروج از آن نیست و هر انسان همچون ساعتی شنی می‌ماند که با افتادن آخرین دانه شن، هستی او به پایان می‌رسد و هیچ دستی هم وجود ندارد که ساعت شنی را برگرداند. درواقع می‌توان گفت، نهیلیسم واقعی آنجایی رخ می‌دهد که چشم‌انداز دنیای دیگر یک‌سره نفی شده است.

سخن آخر اینکه، گذر از هیدگر به ملاصدرا در این مقاله که این همه کنجکاوی برانگیخت، معنایی ندارد مگر در صورت در نظر گرفتن گسستی معرفت‌شناختی که در آن دازاین هیدگری باری از حد خود درگذرد تا به ساحت اخروی ورای مرگ بودن برسد. این گذار فقط مسیری طبیعی نیست. برگشتی است از زمان آفاقی به زمان درونی و انفسی، یعنی نوعی گسست است؛ آنچنان گسستی است که دیگر هرگز در سطح تأویل خاصی که دازاین مبشر آن بود، باقی نماند.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۲). هیدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
خاتمی، محمود (۱۳۸۴). جهان در اندیشه هیدگر، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- شایگان، داریوش (۱۳۷۴). دیدارهای هانری کربن، مقالات سمینار هانری کربن در هشتم و نهم آبان‌ماه (در احوال و اندیشه‌های هانری کربن)، به همت انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران: هرمس.
- شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم (۱۳۷۰). *معرفه النفس و الحشر (روانشناسی و معادشناسی اسلامی)*. ترجمه و تنقیح اصغر طاهرزاده، اصفهان: نشر جنگل.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸ق). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعه*، تهران: دارالمعارف الإسلامیه.
- کربن، هانری (۱۳۸۳ب). *از های‌گر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۱الف). *مقدمه بر المشاعر ملاصدرا*، ترجمه و پیشگفتار از کریم مجتهدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کربن، هانری (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر سید جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴). *پرسش از حقیقت انسان*، در اندیشه ابن عربی و های‌گر، تهران: نشر طه.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۳، ترجمه جمعی از اساتید، تهران: انتشارات حکمت.
- های‌گر، مارتین (۱۳۸۷الف). *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس.
- های‌گر، مارتین (۱۳۸۴ب). *پایان فلسفه و وظیفه تفکر*، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران: نشر اندیشه امروز.
- های‌گر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- های‌گر، مارتین (۱۳۷۹). *مابعدالطبیعه چیست؟* ترجمه محمد جواد صافیان، انتشارات ققنوس.

Heidegger. M (2002). *Being and Time*, translated by John Macquarri and Edward, Robinson, New York.

Guignon, Charles, B. (2006). *The Cambridge companion to Heidegger*, U.K, Cambridge University Press.