

## مرگ و جاودانگی\* در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی

ترجمه: شهین اعوانی

نوشته: رابرتز، ای ویز

غرض کلی از این تأملات داشتن سهمی در گسترش مفهومی از حقیقت انسان است که اساساً از مفهوم ارسطویی انسان به عنوان حیوان ناطق<sup>۱</sup>، یعنی وحدت جوهری نفس و بدن، فرق دارد. بنابر مبانی فکری ارسطویی، که تفکر رسمی غربی را تا ظهور فلسفه آگزیستانسیالیسم در اروپای بعد از دروه جنگ تحت تأثیر قرار داده، نفس نمی تواند بدون بدن بقائی داشته باشد و انفکاک این دو از یکدیگر به فنای هر دو منجر می شود. نفس در نظر ارسطو فناپذیر<sup>۲</sup> است و حتی، به تعبیر دیگری، می توان گفت که زمانی که ارسطوئیان مسیحی قرون وسطی نفس را با ذهن یا روح یکسان فرض کردند حتی بر جنبه فناپذیری آن تأکید بیشتری شد، چه آن را به عنوان

\* این مقاله تحت عنوان: «*Things and Angels, Death and Immortality in Heidegger and Islamic Gnosis*» در نشریه 1984 و 2 Hamdard Islamicus Vol vii/Number به زبان انگلیسی به چاپ رسیده است. نویسنده مقاله رابرتز ای ویز (Roberts Avens) استادیار بخش مطالعات دینی دانشکده ایونا (Iona College, New Rochelle, N. y. (U.S.A) است.

قوه‌ای پنداشتند که انسان را قادر می‌سازد تا نسبت به تمامی ارگانیزم خود، که به نحوی مکانیکی است، تعالی پیدا کند؛ زیرا متألّهین قرون وسطی با حمل مفهوم نفس آنجهانی<sup>۳</sup> (اخروی) و روحانی بر نفس مادی ارسطویی، فقط توفیق آن یافتند که زمینه را برای جوهر متفکر<sup>۴</sup> (ذی شعور) دکارتیها، که فاقد جهان است، آماده کنند. نفس آنجهانی نفسی است فاقد جهان؛ مسافری است تنها که در عالمی که نسبت به او بیگانه است، سرگردان و آواره است. قصد من اظهار این مطلب است که يك نفس صرفاً روحانی (غیرمادی) گرچه ممکن است همه لوازم بقا و خلود مجردانه قابل تصور را داشته باشد، ولی ملزم و مجبور است که مانند ماده دکارتی (جوهر ممتد<sup>۵</sup>) مرده و فاقد حیات باشد که از فرط روحانی و معنوی بودن و بی‌حیاتی که جان عالم (عقل فعال) برای آن مهیا ساخته است، به وسیله روح به فنا گرائیده است. به این دلیل است که، همانطور که فیلسوف فرانسوی ژیلبر دوران<sup>۶</sup> نیز اظهار داشته، معنویت رسمی گذشته از ارسطو تا دوران دکارت معنویتی است کاذب<sup>۷</sup> و فقط سایه و شبی از معنویت است. «در نتیجه، این ظلّ و طیف غیرذاتی، در عمل روی دیگر از ماده‌گرائی است که به همان اندازه عامیانه و بانحوت<sup>۸</sup> است.

نقص مقدر در مابعدالطبیعه سنتی غربی، به تعبیر دوران، این است که ذهن را همیشه از جهات و حیثیات عینی (تجربی) اعتبار کرده است: «جوهر متفکر همیشه خود را برحسب جوهر ممتد اعتبار می‌کند.»<sup>۹</sup> نتیجه غیرمترقبه این خلأ و فراق این است که انسان خود به صورت يك موجود بیگانه‌ای درآید، به صورت روحی بی‌عالم در عالمی بی‌روح - و به صورت «بوزینه عربیان» یا موش صحرائی بزرگ درآید که می‌توان حدود رفتار او را زگهواره تا گور با روشهای کمی سنجید و با دخل و تصرف انگیزه‌ها تحت اختیار خود درآورد. (و این همان اصالت رفتار است.)

اسلامشناس بزرگ و عارف فرانسوی، هانری کربن، علل بیگانه‌گشتگی<sup>۱۰</sup> انسان را از جهان<sup>۱۱</sup> در مکتب ابن‌رشدی لاتینی و مکتب ارسطویی توماس آکوئینی یافته است. یعنی لحظه‌ای که در آن فلسفه غرب، تحت حمایت کلیسای روم، نظریه ابن‌سینائی و افلاطونی «عقل فعال<sup>۱۲</sup>» را انکار کرده است. طبق نظریه حکمای مدرسی پیش از توماس آکوئینی، عقل فعال يك واقعیت نیمه‌جهانی است و برترین و قدرتمندترین و بارزترین جزء مقوم را در ذات انسان و طبیعت تشکیل می‌دهد<sup>۱۳</sup>. ولی در ابن‌رشد این قوه از نفس فردی منفک می‌شود و نفس تفرد و

وحدانیت خود را از عقل فعال یا فرشته اعظم دریافت نمی کند بلکه از طریق واقعیت وحدت خود با بدن برای آن حاصل می شود در نتیجه طبق گفته کرین «هویت فرد فناپذیری او است. آنچه در فرد ازلی و ابدی است منحصرأ مربوط به عقل واحد فعال و مفارق است.»<sup>۱۴</sup> به تعبیر دیگر، این رشد منکر هرگونه امکان بقا برای فرد انسانی است. باید متوجه بود که این انکار قبلاً در نفی و ردی که فلسفه توماسی ارسطویی از نظریه افلوپینی درباره صدور ضروری و ازلی کرده، نهفته است.

به تعبیر کلی، نظریه فیض می آموزد که خلقت معلول اراده و فعل بالقصد از جانب موجودی الهی نیست بلکه با تشعشع بدون تکلف و غیرارادی نور از خورشید قابل مقایسه است. مقدمه اساسی و بنیادی نظریه فیض این است که «خیر همیشه خود را افاضه می کند.» ذوات (یعنی اقایم افلوپینی احد، عقل و نفس<sup>۱۵</sup>) که به کمالات وجودی خود رسیده اند، آن کمال را برای خود نگاه نمی دارند بلکه با ایجاد تصویری خارجی از فعلیت درونی خود، آن را می گسترانند. بدین معنا، احد افلوپینی به نحو بدیعی مغایر با یهوه سفر تکوین است که جهان کاملی را خلق کرده و بعد از آنکه درک می کند که کاملاً در کار خود موفق نبوده، خشمگین و عصبانی می شود. یکی از نتایج فرعی و مهم نظریه فیض این است که همه اشیاء، حتی نازل ترین مراتب وجود که اصل فیض در آن به فعلیت کامل می رسد، حی و مدرکند. در نظر افلوپین هر نیروی فعالی در طبیعت نفسی واحد یا متعلق به نفسی است. در عالم هیچ موجود بی جانی وجود ندارد: «ما قائل می شویم به این که شیء زنده نیست، به جهت اینکه نمی توانیم حرکتی را که از عالم می پذیرد ادراک کنیم. ولی حیات آن بر ما پوشیده است. هر موجودی که دارای قوه خلاقه ای است... آن سهم و بهره ای از نفس دارد که از عالم به آن افاضه می شود.»<sup>۱۶</sup> در سنت افلاطونی نفس انسانی، مرکز عالم است و استعدادی نامتناهی برای تبدل و حساسیت نامتناهی نسبت به اعمال حیات، به عنوان یک جریان متحرک دائمی صیوروت و عدم دارد. نفس موجودی سیار در میان عوالم است. شگفت آنکه در قانون پالی بودائی<sup>۱۷</sup> اثری از این نظر را می توان یافت که گفته است: «در درون همین جسم، با اینکه فانی است و فقط شش پا طول دارد، من به شما هشدار می دهم که هم عالم و هم منشأ عالم و هم نابودی و فنای عالم است.»

## نظر هایدگر درباره مرگ

در فلسفه معاصر، تنها مارتین هایدگر است که در ویران کردن معنویت کاذب غرب، بیش از همه مؤثر بوده است. وی نشان داده که حقیقت انسان (*Dasein*)، برخلاف هر موجود زنده دیگر، به طور علاج ناپذیری متأثر از تناهی و مرگ است. بدین معنی تأکید او بر مرگ و فنا، به عنوان يك جزء مقوم واقعی وجود انسان، می تواند به عنوان تصریح آنچه که قبلاً به نحو ضمنی در تعریف ارسطویی انسان (به عنوان حیوان ناطق) بوده، تلقی شود؛ در حالی که برای ارسطوفنای نفس ناشی از وحدت جوهری آن با بدن، یعنی با جزء حیوانی او، است. در نظر هایدگر، مرگ امری نیست که برای ما نیز به علت اینکه حیوان هستیم اتفاق بیفتد، بلکه به علت اینکه ما انسان هستیم چنین است. فقط انسان است که قابلیت مرگ را دارد، حیوانات صرفاً نابود می شوند. طبعاً هایدگر راجع به امکان بقای پس از مرگ مطلقاً (یا بعضاً) چیزی برای گفتن ندارد؛ اگرچه، چنانچه بعداً مبرهن خواهیم ساخت، تصور او از انسان به هیچ وجه چنین امکانی را طرد نمی کند. خصوصاً آنکه، بعداً نشان خواهیم داد که «بقا» فقط وقتی معنا دارد که نظریه هایدگر درباره انسان با قبول آنچه را که کربن و صوفیان ایرانی قلمرو برزخی نفس (عالم مثال<sup>۱۸</sup>) می نامند هم چنین توأم با نظریه فرشته شناسی ابن سینائی، تکمیل شود. در آخر نشان داده خواهد شد که تفکر اخیر هایدگر نه تنها از بسیاری جهات با عرفان اسلامی سازگار است، بلکه به نحو مثبت و محصلی مقتضی جهش به دایره ای است که از «دایره تأویل<sup>۱۹</sup>» لطیف تر و ظریف تر است و واقعاً جنبه پدیدارشناسی آن بیشتر از پدیدارشناسی روزمره<sup>۲۰</sup> و احوال عادی و متعارف وجود انسان است. (ادموند هوسرل)

برای اینکه عقیده هایدگر را در مورد مرگ به نحو کاملتری ادراک کنیم، باید اول آن را با مفهوم مصطلح و متداول مرگ و فنا و نظریه های مرتبط با آن درباره احوال بعد از مرگ<sup>۲۱</sup> مقایسه کنیم. در نظر اکثر مردم و فلاسفه در سنت غرب، مرگ یا به معنای فنای کامل است که به فساد و زوال بدن منتهی می شود و یا نوعی انتقال به يك حالت بیمرگی اخروی است. آنچه که مورد غفلت قرار گرفته این است که در هر دو مورد، مرگ به جای اینکه جزء ذاتی حیات باشد صرفاً به عنوان امری زائد بر حیات تصور شده است. آنچه که در وهله اول بر حیات افزوده می شود، صرفاً چیزی بیش

از وضع مشابه خود حیات است. البته فرض بر این است که حیات، که منتهی به نابودی ارزشمندترین آرزوها و امیال ما می شود، نمی تواند چیزی بیش از يك بازی ظالمانه و سلسله‌ای از رویدادهای گسسته و مکانیکی باشد که در آن سعی ما بر این است که کم و بیش زنده بمانیم. به این ترتیب آنچه در مرگ «اتفاق می افتد» این است که فقط افزایشی بر آنچه ما قبلاً در حیات داشتیم اضافه می شود. مرگ مانند ضرب المثل قدیم فرانسوی است که می گوید: «هرچه بیشتر تغییر کند بیشتر همان چیز است.»<sup>۲۲</sup> وقتی که ما «می میریم» فقط به حالت قبلی مرگ، تشویش، ملال خاطر، انزوا، مردگی بیشتر افزوده می شود. به این معنا مرگ رویدادی است که باید از آن هول و هراس داشت زیرا آن بی دغدغه‌ترین رویداد زندگی ماست و واپسین ملال زندگانی است. مرگ همه حوادث و رویدادها را باطل می کند و به عنوان يك رویداد عدمی نهائی<sup>۲۳</sup>، کاملاً امری بی معناست. ما در سرگستگی و حیرت خود، گاهگاهی آن را «پوچ و بی معنا» می دانیم؛ به ویژه هنگامی که انسان «جوانمرگ» می شود یا «بر اثر تصادف» می میرد.

آنچه که به «حیات بعد از مرگ»، یعنی به حیات در قلمروهای فوق ارضی افزوده می شود نیز بیشتر از همان جنس حیات است فقط به معنای واژگونه و عکس آن. اکنون آنقدر حیات هست که انسان را به تعجب و امی دارد که يك شخص عادی با آن چه می تواند بکند. از سوی دیگر، اگر فرض بر این نباشد که انسان در این شرایط تصفیه شده روی هم رفته فردی معمولی باشد، آنگاه استمرار و تداوم میان «اینجا» و «آنجا» از یکدیگر می گسلد و شخص دیگری «در آنجا» به جای زن یا مردی باشد. نکته مهم و اساسی در این رابطه این است که حیات بعد از مرگ را بر حسب سعادت خالص و محض دیدن، ظاهراً همانقدر ماهیت حقیقی مرگ را دگرگون می کند که ما مرگ را به سبک متین و موقر یا يك معتقد به اصالت بشر در دوران اخیر تلقی کنیم.

پیش از طرح تجزیه و تحلیلی از نظریه هایدگر درباره مرگ باید به عنوان مقدمه، مختصری از نظر او را درباره انسان که اصطلاحاً دزاین (*Dasein*)<sup>۲۴</sup> نامیده می شود، در اینجا بیاوریم. چنانکه قبلاً بیان کردیم مانع اصلی درك درست وضع و موقعیت انسان، این گرایش است که ما می خواهیم انسان را مطابق الگو و نمونه اشیاء یا موجوداتی که در درون عالم با آنها مواجه هستیم، بفهمیم و به جای اینکه

تعلق ذاتی مان را با عالم بشناسیم (در-جهان-بودن) آن را به عنوان رابطه‌ای میان يك ذات (عالم) و ذات دیگر (خود یا نفس)، یعنی رابطه‌ای میان ذهن و عین، تلقی می‌کنیم. در نظر هایدگر، مسأله معرفتی و نفسانی اینکه چگونه يك فاعل شناسائی می‌تواند يك متعلق شناسائی را ادراك کند، مسأله بیهوده‌ای است صرفاً به این دلیل که عمل شناخت فی نفسه، نحوه‌ای از وجود انسان در عالم است؛ و به این ترتیب مستلزم فرض قبلی وجود انسان در عالم است. ما در درون حوزه ذهنمان محصور نیستیم که از آن آغاز کنیم. بلکه همیشه «در بیرون»، در میان اشیاء، در درون عالمی که از همان آغاز برای ما آشکار است، قرار داریم. جی. ال. مهتا، که یکی از محققان مشهور در فلسفه این فیلسوف آلمانی است، در تفسیر قول او چنین می‌گوید: «ادراك يك موضوع شناسائی (شیء) به این معنا نیست که ذزاین، به اصطلاح از لانه خود بیرون رود و در صدد شکار موضوع شناخت برآید و سپس همراه با شناخت در حکم نوعی غنیمت...»، به کنام آگاهی باز گردد. «<sup>۲۵</sup> به تعبیر خود هایدگر «شناخت نوعی پل نیست که دو کرانه يك رودخانه را، که قبلاً به عنوان موجودهای عینی وجود دارند، به هم پیوند دهد؛ بلکه خود رودخانه‌ای است که با جریانش کرانه‌ها را ایجاد می‌کند و آنها را بهتر از هر پلی دیگر به یکدیگر پیوند می‌دهد. «<sup>۲۶</sup> ما این تشبیه رودخانه را برای ارجاع بعدی، که اندیشه مشابه آن در هراکلیتوس است، حفظ می‌کنیم.

ذزاین (که معمولاً به تعبیر نسبتاً زشت «آنجا بود» ترجمه می‌شود) انسان است از آن جهت که پذیرای وجود است (که بعداً «عالم» و یا «رویداد» جایگزین آن می‌شود). فرضی که براساس آن واژه آلمانی ذزاین انتخاب شده است، این است که انسان هرگز محدود و منتهوم نیست بلکه ذاتاً در پیشاپیش وجود خود است. به تعبیر متعارف هایدگر «ذات انسان، در آگزیستانس (وجود) اوست. «<sup>۲۸</sup> این امر بدین معنی است که انسان، مثلاً برخلاف سنگی که با تمامی سنگینی خود روی زمین قرار گرفته، خارج از مرکز خویش در گشودگی و پهنه هستی است. او ذاتاً يك امکان است و يك موجود برون خویش است که به فراسوی خود گرایش دارد. چنانکه هولدرلین<sup>۲۹</sup>، شاعر محبوب هایدگر، گفته است: «ما هیچیم. آنچه که در پی آنیم همه چیز است. «انسان بودن عبارت از مخلوقی است که بُعد و فاصله دارد. آن عبارت از جهت‌گیری به سوی امکانهایی است که باید به عنوان امکان حفظ

شوند بدون اینکه هرگز به نحو کاملی تحقق یابند و بالفعل شوند.

حال آخرین و اساسی ترین امکان دَزاین، مرگ است که مادام که ما وجود داریم به حالت برجسته‌ای باقی می ماند. چنانکه اپیکور، فیلسوف رومی و رواقی، می گوید: «مادامی که ما موجودیم مرگ حاضر نیست و هرگاه که مرگ حاضر باشد ما معدومیم». به همان تعبیر لودویک ویتگنشتاین گفته است: «مرگ رویدادی در زندگی نیست؛ ما زندگی نمی کنیم تا مرگ را تجربه کنیم.»<sup>۳۰</sup> پرسش اساسی ای که ظاهراً ما در این مرحله با آن مواجه هستیم این است: چگونه می توان مرگ را، به عنوان رویدادی که در بادی نظر جزئی از زندگی نیست، در ضمن تحلیل انسان فرار داد؟ اما طبق نظر هایدگر، این مسأله خود نمودار يك دیدگاه سطحی از مرگ انسان است و مستلزم این است که مرگ يك رویداد عینی باشد که هنوز واقع نشده بلکه روزی برای خاتمه دادن به زندگی و حیات به وقوع خواهد پیوست. به تعبیر هایدگر، در اینجا مرگ در ساحتی صرفاً وجودی (اگزیستانسیل)، به عنوان نقطه پایانی خط زندگی تلقی شده است. مرگ يك رویداد واقعی است که ناگهان اتفاق می افتد و تاریخچه زندگی انسان را از هم می گسلد. چنین نظری به مرگ داشتن دَزاین را می فریبد تا این رأی کلی و تسکین بخش را که مرگ هیچ نسبتی با مسائل بسیار مهم زندگی ندارد، بپذیرد و بهتر است که در يك گفتگوی مؤدبانه اصلاً ذکری از آن به میان نیاید. اگر گاهگاهی انسانی باخبر شود که او نیز باید بالاخره با مرگ مواجه گردد، از این دلنگرانی چنین خود را آسوده می کند که به یاد این عبارت تکراری می افتد که: «البته باید روزی بمیرد ولی . . . هنوز زود است.» مرگ - که غالباً به عنوان مرگ دیگران تصور می شود - در حکم يك رویداد عادی تلقی شده، بی اهمیت و نامحسوس می نماید؛ مرگ به رویدادی بیرونی، در حکم واقعه‌ای که گریبانگیر وجود ما می شود، تنزل می یابد. ما از مرگ به عنوان رویدادی حتمی یا بعید هراسانیم که، به معنای دقیق کلمه، می توان آن را از خود دور کرد. انسان اساساً همیشه بر اثر سانحه‌ای، خواه سانحه هوایی یا مرض و یا بر اثر سستی و پیری، می میرد. آخرین نکته مهم این است که ما معمولاً بطور منظم در معرض حملات کشفیات تازه علمی هستیم؛ کشفیاتی که انسان را قادر می سازد تا هرچه بیشتر مرگ را به تأخیر بیاورد و در سر خویش خیال دفع مرگ را پیوراند.

هایدگر، نظریه موجود بینانه<sup>۳۱</sup> درباره مرگ را از دیدگاه وجودی (existential)

متمایز می کند که درباره نظام درونی ای که اساس پدیدارِ مشخص و انضمامی مرگ است، بحث می کند. از لحاظ وجودی، مرگ نه تنها رویدادی نیست که صرفاً پایان بخش حیات و یا شرط زیستی تجزیه و تحلیل بدن باشد، بلکه نحوه ای از وجود است و در واقع تنها نحوه وجود است که مشخصه انسان است. چنانکه این ضرب المثل آلمانی می گوید: «انسان به محض آنکه به دنیا می آید، به اندازه کافی برای مردن پیر است.» مرگ به ذات مقوم انسان ارتباط دارد و از این لحاظ جزئی از حیات است و جزء دائمی موجود در نظام وجودی دَزاین است. به تعبیر هایدگر «مرگ، نحوه ای از هستی است که دَزاین به محض موجودیتش آن را می پذیرد.» و یا «دَزاین عبارت از مرگ است مادامی که وجود دارد.» مرگ امکان همه امکانهاست زیرا به طرز یگانه ای مقدم بر دَزاین است و امکان غائی وجود آن را تشکیل می دهد. هایدگر در یکی از تعبیرات بحث انگیز، که نشانه میل او به قصارگویی است، مرگ را «امکان امتناع تام دَزاین»<sup>۳۲</sup> نامیده است. مراد وی از این معنا این است که اگرچه انسان می تواند به جهات بسیاری بر امور زیاد اعمال قدرت کند، مرگ تنها «چیزی» است که بر قدرت انسان فایق می آید و هر کمالی را ناقص جلوه می دهد.

با توجه به تحلیل فوق پیرامون نظام وجودی مرگ، هایدگر اصرار درباره مسأله جاویدان «زندگی پس از مرگ» را امری عبث و گمراه کننده می یابد. به عقیده او این مسأله صرفاً يك مسأله موجودبینانه است زیرا درباره حالت خاصی از يك وجود مشخص بحث می کند و پرسش آن صرفاً این است: آیا دَزاین بعد از وقوع مرگ وجودی (existential)، هنوز استمرار دارد؟ در مقایسه با آن، تحلیل هایدگر کاملاً «اینجهانی باقی می ماند از آن حیث که این پدیدار را صرفاً بر حسب شیوه ای که در دَزاین خاص مدخلیت دارد، تحلیل می کند و به عنوان امکان وجود، آن را مورد بحث قرار می دهد.»<sup>۳۳</sup>

از این عبارت و عبارات مشابه دیگر، که توسط هایدگر عنوان شده، بعضی از ناقدان او چنین نتیجه گرفته اند که او هرگونه زندگی پس از مرگ را انکار می کند و مرگ را «نابودی مطلق» دَزاین می داند. برخی هایدگر را همراه با ژان پل سارتر «نیست انگار» نامیده اند و او را «فیلسوف پوچی»<sup>۳۴</sup> قلمداد کرده اند که در نزد او مرگ عبارت از «غوطه ور شدن در نیستی و لاشیثیت»<sup>۳۵</sup> است.

در میان کسانی که با این ارزیابی مخالف هستند، جیمز دمسکی است که اثر



او یکی از واضح ترین و روشن ترین تفاسیر را درباره نظر هایدگر پیرامون مسأله مرگ فراهم کرده است، به جهت روشن کردن مطلب، نخست باید توجه کنیم که امتناع هایدگر از ورود در بحثهای نظری درباره زندگی پس از مرگ، بیشتر از جهت روش شناسی است و نتیجه آن مستلزم هیچگونه اثبات یا نفی استمرار دزاین نیست: «اگر مرگ به عنوان پایان دزاین... تعریف شود، این امر مستلزم هیچگونه حکم موجودبینانه به عنوان اینکه آیا بعد از مرگ، هستی دیگری امکان دارد اعم از اینکه اعلی یا اسفل باشد، و یا اینکه دزاین به حیات خود ادامه می دهد و بقا دارد و باقی است.» در قالب تفکر هایدگر، مسأله زندگی پس از مرگ مطرح نمی شود و یا به بهترین وجه وقتی این مسأله به نحو صحیحی مطرح می شود که انسان مفهوم و معنای کامل وجودی مرگ را مشخص کرده باشد. يك تفسیر وجودی اینجهانی درباره مرگ مقدم بر هرگونه تفکر نظری و آنجهانی و موجود بینانه درباره این موضوع است. «فقط هنگامی که مرگ در ذات و ماهیت وجودی کامل آن ادراک شود، آنگاه می توانیم به نحوی مناسب و بایقین روشمندانه سؤال کنیم که پس از مرگ چه می تواند باشد.»<sup>۳۶</sup>

بعد از ذکر این مطلب باید این نکته را روشن کنیم که معنای بنیادی و اساسی واژه «نیستی»، که هایدگر آن را در عبارت «نیستی کامل»<sup>۳۷</sup> به کار می برد، عبارت از «نیست شدن» یا «معدومیت» نیست (ويك نیستی مطلق یا فقدان کامل نیست) بلکه عبارت از شرط متأثر شدن از يك عدم نسبی، یعنی عدم از نوع خاصی، است. مهمتر آنکه این نفی نه تنها در پایان زمانی حیات به وقوع می پیوندد بلکه از لحظه ای که به دنیا می آئیم، مؤثر است. این نفی همان حضور همه جانبه مرگ در خود ساختار زندگی است (نه بیشتر و نه کمتر) و آن عبارت از خلل مقدر در محدودیت است که «فقدانی» اساسی در هسته وجود ماست. ولی چنانکه دمسکی نیز اشاره کرده است، این امر به ما درباره بقای «بعد» از مرگ یا «کون فی الموت ممکن برای دزاین» اصلاً چیزی نمی گوید زیرا «علی رغم این نفی و سلب، دزاین هست. به نحو معماگونه ای می توان چنین گفت که در حالی که دزاین کلاً به دلیل شأن کون الی الموت خویش نفی می شود. از سوی دیگر به علت قدرت وجود آن، هستی تام و تمام است... وجود متحصّل و وجود سلبی... بایکدیگر متعارض نیستند بلکه مقتضی و مستلزم یکدیگرند.

بنابراین اگر دزاین، علی رغم نفی و محدودیت ذاتی آن، هست و یا به تعبیر دیگر اگر مرگ به عنوان يك تعین وجودی دزاین کاملاً با حیات سازگاری دارد، پس هیچ دلیلی ندارد که ما امکان وجود یا حیات را بعد از وقوع مرگ وجودی یکسره انکار کنیم. در واقع دمسکی می گوید برهان های دیگر اقتضا می کند و یا حداقل دال بر این است که نه تنها امتناع بلکه موجه بودن کون فی الموت مداوم [پیوسته در برابر مرگ بودن] دزاین است. می توان تفسیر مشابهی از دیدگاه های دیگر پیرامون مسأله مرگ ارائه داد که او آن را «امکان امتناع وجود» نامیده است. آنچه پس از مرگ «ممتنع» است عبارت از وجود به معنای دزاین است در حکم وجودی که همیشه پیشاپیش خود است یا همان فرا افکنی است. ولی طبق نظر دمسکی امتناع این نوع از وجود، که معلول مرگ است، هم چنین می تواند بدین معنا باشد که دزاین در احوال بعد از مرگ در نحوه دیگری از هستی وجود دارد که به مرحله نهائی رسیده است و «در این مرحله کاملاً با امکانات خود عینیت دارد و با وجود متحقق خویش متحد است. به این ترتیب مرگ موجود را ممتنع و غیرممکن می سازد اما نه به جهت اینکه دزاین کاملاً محو و نابود می شود، بلکه به سبب اینکه بعد از مرگ، دزاین دیگر ضرورتی برای وجود ندارد بلکه صرفاً دارای وجود خویش است.»<sup>۳۸</sup> دمسکی خود پذیرفته است که استدلال او مبتنی بر شواهد و دلایل پدیدار شناسانه نیست بلکه بر «محاذات وضع شده میان وجود دزاین قبل و بعد از مرگ موجودی»<sup>۳۹</sup> مبتنی است. بنابراین دیگر بار قول های دیگر در حکم به اینکه تحلیل او نه مقتضی اثبات دزاین است و نه نفی استمرار دزاین، موجه به نظر می رسد.

### رودخانه و شعله

در شرح زیر ما قول های دیگر را می پذیریم و فرض می کنیم که او در فراهم آوردن يك تفسیر وجودی رضایت بخشی درباره مرگ، موفق شده است. هیچ چیز نباید مانع از این شود که ما سؤال وجودی درباره اینکه «بعد از مرگ چه می تواند باشد» مطرح کنیم حتی اگر، چنانکه بعداً معلوم خواهد شد، این سؤال موجودبینانه ذاتاً از مسأله وجودی آنچه وجود انسان را در احوال قبل از مرگ تشکیل می دهد، مغایرت نداشته باشد. مایلم این پرسش را با بازگشت به هراکلیتوس، متفکر کاملاً ناشناخته ماقبل سقراط، آغاز کنم. او در سنت فلسفی غرب اولین فیلسوفی بود که

اصل تضایف زندگی و مرگ را اعلام داشت.

مرگ در نظر هراکلیتوس، مانند نظر هایدگر، «واقعیتی» نیست که بتواند از حیات یا وجود جدا شود. نه زندگی مطلق است و نه مرگ. «زندگی ما مرگ آنان [نفوس] است و زندگی آنان مرگ ما» یا «فناپذیران فناپذیر، فنا ناپذیران فناپذیر». زندگی اینان مرگ آنان است و مرگ آنان زندگی اینان. در این اقوال، هراکلیتوس مفهوم مرگ را نسبی جلوه می دهد از این حیث که در نظر او زندگی و مرگ به عنوان تغییر احوال نفس، و نه کون و فساد آن، تعبیر می شود. به معنای دقیق کلمه نه ابدان و نه نفوس ما، حتی لحظه ای، امر واحدی نیستند آنها مداوماً در معرض تغییر و تبدیل قطعی اند. هر لحظه ما را مرگ و رجعتی است.

همچنانکه هراکلیتوس در گفته معروف خود بیان کرده است: «نمی توان در يك رودخانه دوبار قدم گذاشت» این اندیشه را ما در افلاطون هم می یابیم:

«طبیعت هر موجود فانی همواره در این تلاش است که جاویدان بماند و بدین مقصود از راه تولد و تناسل می تواند رسید بدین سان که همیشه موجودی تازه و جوان به جای موجود پیر بگذارد. چنانکه می دانی ما هر موجود زنده را از کودکی تا پیری همواره همان می شماریم و به يك نام می خوانیم؛ در حالی که در هیچ آن همان نیست که آنی پیشتر بود، بلکه پیوسته در تغییر و تحول است و مو و گوشت و استخوان و خون و خلاصه تمام تنش دائماً دگرگون می گردد. و این دگرگونی خاص تن نیست بلکه روح نیز همواره دستخوش آن است. . . .» [دوره آثار افلاطون، ج ۲ ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ص ۴۶۰].

تأکید بر این امر که هم هراکلیتوس و هم افلاطون نه تنها به تغییر یا فقدان هویت بین آنات متوالی ادراک ما اشاره می کنند بلکه به نوعی دوام و بقا نیز نظر دارند، بسیار اساسی است. رودخانه در حالی که همگی اجزاء مواد آن (یعنی آب در حال جریان) تبدل یافته است، صورت خود را حفظ می کند. هویت رودخانه ثابت باقی می ماند نه علی رغم این امر که آبهای آن به نحو مداوم در حال تغییر است؛ بلکه دقیقاً به این دلیل که آنها در حال تغییر و تبدل است. فرقی که میان دو کلمه «علی رغم» و «به دلیل اینکه» است، اساسی است. در مورد اول [«علی رغم»] ما با وضعی مواجه

می شویم که در آن تغییر و تبدل به عنوان امر وهمی اعتبار شده و از این جهت «جوهر» رودخانه را - به نحو ذاتی و اساسی - تحت تأثیر قرار نمی دهد. در مورد دوم [«به دلیل اینکه»] نفس تغییر و تبدل به عنوان ذات رودخانه تلقی می شود. تغییر و تبدل فی نفسه رودخانه را آنچنان که هست، می سازد. رودخانه هست از این جهت که تغییر می کند.

طبق نظر هراکلیتوس، هویت طرح و نظام که «رودخانه» رمز و تمثیل آن است در مورد طبیعت به نحو کلی، و از جمله انسان، صادق است. (هر چیزی که در مورد رودخانه صادق است، در مورد انسان نیز صدق می کند.) این طرح و نظام چیزی کمتر از بیان يك قانون کلی عالم مبنی بر گرایش میان قطبها، که بهترین نمونه آن بازگشت بی پایان «آتش جاویدان» در صورتهای واحد است، نیست. یکی از شارحان اخیر هراکلیتوس، پیشنهاد کرده است که این قانون، «این آونگ<sup>۴۰</sup> منظمی که میان اضداد در نوسان است» به تنهایی آرامش نفس را برای کهولت و مرگ انسان تأمین می کند. بنابراین «شاید بزرگترین شگفتی ای که در هنگام مرگ در انتظار ماست، این باشد که اشیاء و امور [نسبت به حالت پیش از مرگ] زیاد متفاوت نیست؛ زیرا ما همیشه در تجربه خود با نوعی مرگ دائم و زندگی مستمر در این حیات آشنا بوده ایم.»<sup>۴۱</sup>

در اینجا ما با يك اصطلاح مهم از رأی هراکلیتوس در مورد تغییر مواجه هستیم که نظر متصوفه درباره خلق است که موسوم به نظریه «خلق جدید در هر آن» یا «در هر نفس» می باشد. بشر به عنوان موجودی که نسبت به خداوند وجودی اعتباری دارد، در معرض فنا و بقای مستمر است. چنانکه ابن عربی نوشته است: «انسان به صرافت طبع تصور واضحی از این امر، که در هر نفس معدوم می شود و سپس وجود می یابد، ندارد. وقتی می گویم سپس، مراد تقدّم و تأخر زمانی نیست؛ بلکه نوعی تعاقب منطقی است. در تجدد خلق در هر نفس، لحظه و آن عدم مطابق لحظه و آن تجلی مثال آن (تجدد امثال) است.»<sup>۴۲</sup> تفکر مشابهی در تمثیل معروف بودائی وجود دارد که وجود را به شعله يك چراغ روغنی تشبیه کرده است، گرچه شعله آن در همه حال واحد به نظر می رسد، پیوسته در هر لحظه در حال تغییر و تبدل است؛ به طوری که در واقعیت امر، نه امر واحدی است و نه متکثر و متغایر.

قول به اینکه چیزی نه امر واحد و یکسان باشد و نه امر متکثر و متغایر چه معنا

می دهد. مسلماً اموری از این قبیل برای قوانین منطق صوری، که برحسب تضاد میان مقولات وضعی صورت و معنا، وجود و صیورورت، روح و ماده عمل می کند، غیرقابل حصول است. در اینجا ما با يك پدیدار کاملاً نو، که مستلزم بررسی و تحلیل ظریفتری است، مواجه ایم. باید يك پدیدارشناسی وجود داشته باشد که به نحوی متفاوت و در سطح دیگری از آنچه اختصاص به ادموند هوسرل و پیروان او دارد، عمل کند. قصد من این است که هایدگر یقیناً در قول خود به اینکه مرگ به عنوان رویدادی وجودی، یعنی «پایان» دَراین است و نمی تواند يك پدیدار باشد، حق دارد؛ به علت آنکه آن از ادراك يك فیلسوف گریزان و فراتر است. ولی این يك اظهار نظر مهلك است زیرا مرگ در اینجا از نظر لغوی در حکم متضاد حیات تلقی شده است. چنین نظری مبتنی بر يك منطق مهلك و خطرناك می باشد. مع الوصف اگر چنانکه هایدگر خاطرنشان کرده است، مرگ باید به عنوان جزء مقوم حیات نگریسته شود و به زبان هراکلیتوس و صوفیه بدین معناست که در هر لحظه ما می میریم و دوباره زائیده می شویم، آنگاه تمامی این پدیدار - و پدیدار تازه - نه زندگی است و نه مرگ به طور مستقل؛ بلکه تداوم زندگی در مرگ و مرگ در زندگی است. پدیدار واقعی به مثابه رودخانه یا شعله ای است که به صورت امر واحدی باقی می ماند به دلیل اینکه پیوسته در حال تغیر و تبدل است. رودخانه هراکلیتوس (نه آن رودخانه ای که در تجربه قابل دیدن و مشاهده است) پدیداری ظریف است زیرا حاصل تخیل است، و نه حاصل احساسی که با عقل و استدلال توأم شده باشد. برای آنکه بعضی از نتایج خود را از پیش گفته باشیم، آن رودخانه حقیقی و آن شعله حقیقی، پدیدارهای «سماوی و ملکوتی» هستند. یا، به تعبیر کربن، آنها نموده های واقعی و حقیقی (موجودهای مثالی حقیقی) هستند.

### پدیدارشناسی حرکت آونگ

شعار معروف پدیدارشناسی هوسرل همیشه این بوده است: «به خود اشیاء» [به نفس اشیاء] که بیان آرزو برای فائق آمدن بر خود بنیادی تفکر جدید است و رسوخ به داده های اشیاء پیش از آنکه انسان درباره آنها تفکر کند؛ برخلاف هوسرل، که نحوه وجودی پدیدارها را همیشه در بین پرانتز، به عنوان جمله معترضه، قرار می دهد [همیشه از آنها صرف نظر می کرد]. و بالاخره وجود آنها را به شعور احاله می کرد،

«پدیدارشناسی تأویلی»<sup>۴۳</sup> هایدگر جویای علو بیشتر است. مقصود او کشف معانی ای است که مقدم بر هرگونه تفکر نظری و ادراکی از طریق تحلیل دزاین است. طبق نظر هایدگر دزاین واجد ادراک ماقبل مفهومی هستی است که به واسطه آن خود را موجودی ادراک می کند که از پیش ذاتاً با عالم ارتباط دارد.<sup>۴۴</sup> آنچه را که اولاً و بالذات داده شده «می اندیشم» (*Cogito*) دکارتی، داده اولیه نیست، بلکه «هستم» (*sum*) اوست؛ یعنی عمل وجود داشتن در عالم و داشتن يك عالم. ادراک صرفاً يك صفت آگاهی که در برابر يك عالم از پیش مفروض قرار گرفته باشد نیست؛ بلکه در متن عالم وقوع می یابد و عبارت است از نحوه هستی خود انسان. در نتیجه علم تأویل به نام يك نظام کلی امدادی برای علوم انسانی یا برای تفسیر کتاب مقدس تعریف نمی شود بلکه به عنوان کوشش فلسفی برای توجیه و تبیین ادراک به عنوان يك جریان وجودی در انسان تلقی می شود. در نظر هایدگر فهم یا ادراک فی نفسه امری وجودی است؛ فهمیدن چیزی عبارت از قرار گرفتن در نحوه وجود آن چیزی است که مدرك است. نحوه تعقل ما با نحوه وجود ما تطابق دارد.

سپس سؤال بعدی ما باید این باشد: يك پدیدار در پدیدارشناسی تأویلی هایدگر چیست؟ از همان ابتدا باید تأکید کنیم که هایدگر پدیدار را به معنای «نمود» که در فلسفه کانت مقابل شیء فی نفسه (نومن) قرار دارد به کار نمی برد و از آن همان معنا را اراده نمی کند بلکه آن را به معنای اصلی یونانی آن، یعنی *phainomenon* به کار می برد که از فعل *phainesthai* (خود را نشان دادن) یا (ظهور) مشتق شده است. به این ترتیب «پدیدار» دال بر معنای چیزی است که خود را نشان می دهد و خود را بدان نحو که فی نفسه و بالذات است، ظاهر می سازد. به عقیده هایدگر، ظهور يك پدیدار از طریق موجود دیگری اتفاق نمی افتد (به واسطه صورت خاصی که ماده ای را پنهان کرده یا ماده ای که معنا را مخفی کرده است، چنانکه مثلاً صورت انسان ممکن است احساسات «حقیقی» خود را پنهان کند)؛ بلکه به خود، خود را نشان می دهد. به تعبیر هایدگر؛ پدیدار معنای خود را بدین قرار از طریق وجود خود از صرف هست بودن خود، ظاهر می سازد. آنچه را که ما «حقیقت» می نامیم (به معنای *aletheia* در زبان یونانی<sup>۴۵</sup>) اساساً در حکم ما تقرر ندارد بلکه به احساس (*aesthesia*) ما قائم است؛ یعنی جذب حسی محض یا ادراک چیزی که معرفت بی واسطه ادراکی کیفیات حسی بسیط است. اما چنین معرفتی خود به خود حاصل

نمی‌شود. به دلایل گوناگون، که از لحاظ روانی و نفسانی هم بسیار پیچیده هستند (مثل نیروی عادت، فقدان توجه یا به جهت فقدان آن چیزی که بودائیان آن را «مراقبه» می‌نامند)، معمولاً ما اشیاء را چنانکه هستند نمی‌بینیم. مثلاً ما به رودخانه می‌نگریم ولی جریان و دوام رودخانه را با هم نمی‌بینیم؛ آنچه را که ما می‌بینیم یا آبهای در حال جریان است و یا سواحل رودخانه است و یا آبهایی است که در رودخانه است. به این ترتیب یک پدیدار چیزی است که ناشناخته باقی می‌ماند زیرا خود را در بادی امر نمی‌نمایاند. آن رودخانه مثالی و خیالی از ادراک ما گریزان است. طبق نظر هایدگر، آن «جزء مقوم» پنهانی در پدیدارها عبارت از وجود (Being) چیزهایی است که هستند. وجود موجودات (خاص) ضمنی‌ترین عنصر یا پنهانی‌ترین جنبه تمام تجربه ماست. به این ترتیب است که در تفکر هایدگر، پدیدارشناسی به هستی‌شناسی بسط و گسترش می‌یابد و برعکس، هستی‌شناسی و بحث وجود برای وصول واقعیت، فقط یک روش دارد و آن روش پدیدارشناسی است: «هستی‌شناسی فقط به صورت پدیدارشناسی امکان دارد.»<sup>۴۶</sup> به تعبیر مهتا پدیدارشناسی تنها شیوه صحیح وصول به مسأله‌ایست که هستی‌شناسی ادعای آن را دارد. در واقع هستی‌شناسی فقط به شکل پدیدارشناسی امکان دارد زیرا مفهوم پدیدارشناسانه پدیدار (یعنی آنچه خود را نشان می‌دهد) بر وجود موجودات دلالت می‌کند ولی ما باید تأکید کنیم که هیچ چیز ورای پدیدارها، به معنای مورد نظر هایدگر، وجود ندارد. «مقابل پدیدار (فنومن) شیئی فی نفسه یا ذات معقول (نومن) نیست. . . . بلکه مفهوم مقابل پدیدار خفا یا پنهان بودن و بطون است.» آنچه پنهان است «ذات» پدیدار در مقابل «نمود» آن نیست بلکه خود پدیدار در کمال هستی بحث خویش است.

با رجوع به بحث قبلی، اینک می‌توانیم پیشنهاد کنیم آنچه را که هایدگر «وجود» می‌نامد به نحو احسن با مثال «رودخانه» هراکلیتوس یا «شعله» بودائی و یا به تعبیر تصوف اسلامی «خلق جدید» تفسیر می‌شود. هستی پدیدار - هستی هر پدیداری - جدالی است به این معنا که خود را در کشش دوجانبه میان اضداد ظاهر می‌سازد (و نه به سبب [انحصار در] «این یا آن» که در استدلال به کار می‌رود). حقیقت (aletheia) وجود کشمکش و تضاد ازلی (و یا به تعبیر هراکلیتوس جنگ) میان نور و ظلمت، ظهور و خفا است ولی برعکس نظر متداول منطقی صوری، این

تضاد گرچه «جنبه سلبی» دارد ولی به عدم یا فناى یکی از دو ضد منتهی نمی شود. اضداد در طبیعت و نیز در قلمرو نفس - چنانکه یونگ نشان داده است - نقیض یکدیگر نیستند بلکه ذوجنبتین اند. به جای نابود کردن یکدیگر، آنها به یکدیگر و با یکدیگر می زیند. همین امر در مورد دو ضد حیات و مرگ نیز صادق است. آنها نیز به یکدیگر بقا دارند.

به این ترتیب می توانیم به آسانی با هایدگر موافق باشیم که اصرار ورزیدن بر مسأله زندگی بعد از مرگ، امر زائدی است. این مسأله به این دلیل واضح و بین مطرح نمی شود که محتملاً بعد از مرگ هیچ امر کاملاً متفاوتی به وقوع نمی پیوندد. این حرکت آونگی میان اضداد به حرکت خود ادامه می دهد و این امری کلی و عام در «ذات» خود هستی است که محتوم به استمرار و دوام است. در «ورای آن» هیچ امری شگفتی آور نخواهد بود، زیرا هر لحظه در اینجا و آن کنونی وجود ما، چون متشکل از فنا و ظهور آنی است (به تعبیر ابن عربی) اساساً خود نوعی شگفتی است. هر لحظه و آن، مرگ و حیات تازه ای است. بزرگترین معجزه ها، عجیب ترین عجایب، به تعبیر سوفوکل در نخستین سرود نمایشنامه آنتیوگون این است که ما هستیم و نیستیم. معمای وجود انسان این است که زمان و تاهی (عدم) جزء مقوم وجود متعالی است؛ اینکه ما باید خود را گرفتار دام فنا کنیم تا قابلیت و صلاحیت «بقا و نامیرا بودن» را داشته باشیم، در واپسین تحلیل این «بقا و نامیرایی» چیزی است که ما باید از زمان، فنا و میرایی، بیافرینیم. به تعبیر هایدگر، ما باید قابلیت مرگ داشته باشیم تا بتوانیم به آن تعالی بخشیم. شاعر رومانیک ویلیام بلیک<sup>۴۷</sup> همین مفهوم (افلاطونی) را برعکس و به طور وارونه بیان کرده و گفته است که ابدیت عاشق فرآورده های زمان است.

گفتار سوفوکل مبنی بر اینکه انسان عجیب ترین عجایب است، از لحاظ فلسفی به این معنی است که انسان برخلاف دیگر موجودات زنده، ذاتاً مستقل از نوع خود است. در مقایسه با حیوانات که فعلیت ذات آنها محدود است به آنچه که از لحاظ زیست شناسی در حیطه آن نوعی که به آن تعلق دارند، امکان پذیر است؛ انسان دارای چنین طرح ثابت و مشخصی نیست. فیلسوف معاصر اسپانیائی خوزه مورا<sup>۴۸</sup> ویژگی خاص حالت وجودی انسان را بدین گونه توصیف کرده است:

«هریک از ما، اعم از آنکه بداند یا نداند و خواه در بند آن باشد یا



نباشد، در جست و جوی نمونه‌اعلای خویش است. . . همه موجودات حقیقی، جز انسان، قابلیت بودن یا شدن را دارد بدین معنا که قابلیت «چیزی بودن» یا «چیزی شدن» را دارد. ولی انسان علاوه بر این، قابلیت نبودن به معنای «ترك هستی خود» را دارد. به همین جهت است که مفاهیم «وجود» و «شدن» از لحاظ وجودی برای توصیف حقیقت انسان کافی نیست. به این معنی نظر سارتر مقبول به نظر می‌آید وقتی که می‌گوید زندگی انسان - یا «آگاهی»، «وجودلنفسه» - آنچه که هست، نیست بلکه آنچه نیست هست. از این حیث ما می‌توانیم حکم کنیم که انسان حتی مقدر به اختیار نیست. به معنای احتمالی کلمه، انسان مقدر به هیچ چیز نیست حتی مقدر به انسان بودن.<sup>۵۰</sup>

در ظاهر امر حکم به اینکه «انسان حتی مقدر به انسان بودن نیست» ممکن است در معرض بعضی از سوء تفسیرهای نیست انگارانه و ضد بشر انگارانه واقع شود. ولی راه‌دیگری برای تفسیر این گفتار صریح و اساسی، که امروزه به طور روزافزونی به عنوان متمایزترین جنبه وجودی انسان تلقی می‌شود، وجود دارد. اشاره من به تفسیری است که از طریق پژوهشهای هانری کربن در زمینه تصوف اسلامی و عرفان صوفیانه، که بر مدار و محور شخصیت‌هایی چون ابن سینا (متوفی ۴۲۸ ق)، ابن عربی (متوفی ۶۳۸ ق)، ملاصدرا شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ق)، سهروردی (متوفی ۵۸۷ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ ق) و دیگران است، در دسترس غرب قرار گرفته است. در ارائه آراء برخی از این متفکران، من در سراسر این مقاله از «روش تأویل» کربن پیروی می‌کنم.

### معرفت دگرگون کننده

ملاصدرا که آثار او در چهار قرن گذشته تأثیر مهمی در فلسفه ایران داشته، نظریه انقلابی که در مابعدالطبیعه ارسطویی درباره ماهیات به وجود آورده است، بیش از همه معروف است. طبق نظر ارسطو ماهیات اشیاء اصالت و تقدم دارند و لایتغیرند؛ وجود در ذات و قوام این ماهیات تغییری ایجاد نمی‌کند. ملاصدرا این نظام را معکوس می‌کند و اصالت را به وجود می‌دهد: فعلیت و نحوه وجود است که

ماهیت را مشخص می کند. در نتیجه ما باید وضع انسان را همچون موجود ثابتی تصور نکنیم؛ بلکه او را در معرض مراتب شدت و ضعف بدانیم. در مابعدالطبیعه وجودی ملاصدرا، انسان وجود قابل انعطافی دارد [یعنی مشکک است]. به تعبیر کربن «انسان بودن، متضمن داشتن مراتب متکثری است که از دیوانسان نما شروع و به مرتبه وجود متعالی انسان کامل ختم می شود. آنچه را که انسان جسم می نامد مراتب متکثری را طی می کند؛ از جسم کائن و فاسد که در این عالم است به جسم لطیف [مثالی] و حتی جسم الهی.»<sup>۵۱</sup>

اگر قرار باشد معنویت کاذب غربی، که در آغاز مقاله بدان اشاره کردیم، جای خود را به تصویر اصیل تری از انسان بدهد، قدمی که باید در جهت درست باشد این است که کوشش کنیم تا «اصالت وجود» صدرائی را با «فرشته شناسی» ابن سینائی تلفیق کنیم؛ که این فرشته شناسی میان فرشتگان (یعنی نفوس سماوی) و نفوس انسانی و یا «فرشتگان ارضی» که محرک و مدبّر اجرام ارضی هستند تجانسی برقرار کند. فرشتگان (یعنی فرشتگان اعظم مقرب یا عقول محض) قرینه سماوی و مثال ملکوتی افراد انسانی هستند که به اسمهای مختلفی مانند «فرشتگان مدبّر»، «هادیان و همراهان»، «امدادکنندگان»، «ارباب انواع سماوی یا ارباب انواع ملکوتی» نامیده می شوند. «عالم ملکوت [عالم فرشتگان] قلمرو عقل فعال است که به نوبه خود با فرشته اعظم میکائیل، با روح القدس و حکمت ایمانی<sup>۵۲</sup> قرابت دارد. بینش اساسی ابن سینا این است که نفس انسان، نه به واسطه وحدت آن با بدن، دارای تفرّد و تشخیص می شود. [چنانکه ارسطو قائل است]، بلکه از این طریق که آئینه کاملاً صیقل یافته برای فرشته خود می شود و نسبت یک به یک بودن به آن پیدا می کند. این امر بدان معنی است که نفس انسانی تحقق فعلیت فرشته بودن خود را به واسطه یک اشراق تدریجی است که در زمین کسب می کند. ولی برخلاف ارباب انواع ملکوتی، نفس انسان ممکن است از مثال ملکوتی خویش منصرف شود و نسبت به وجود خودش صادق نباشد و فعلیت شیطانی را در خود متحقق سازد.<sup>۵۳</sup> به این ترتیب آنچه را که در ابن سینا (و نیز در عرفان اسماعیلی) ملاحظه می کنیم، اعتلای وجود انسان است؛ به این معنا که طبیعت انسان دیگر یک «طبیعت فی نفسه» نیست و به جنبه و حالتی کاملاً متغیّر مبدل می شود: انسان با توجه به اصل و مبدأ خویش، و اگر بپذیرید به فرشته گونگی<sup>۵۴</sup> فراخوانده می شود.<sup>۵۵</sup> و

این در واقع همان است که هولدرلین گفته است: «ما هیچیم؛ آنچه که در پی آنیم همه چیز است». درباره همین معنا هایدگر در رساله‌ای درباره اصالت بشر چنین بحث می‌کند که تعریف متداول انسان، به عنوان حیوان ناطق، انسان را در درون جنس حیوان که با فصل ناطق مشخص شده قرار داده که در جنس حیوان، به عنوان یک کیفیت مشخص، مندرج است. به نظر هایدگر، این تعریف از شأن انسان می‌کاهد. اما چنانکه هانس یوناس، یکی از مراجع معتبر درباره مذهب غنوصی و یکی از شاگردان هایدگر، بدرستی اظهار داشته: «در واقع کاستن شأن انسان از نظر هایدگر این است که انسان را، در هر مرتبه‌ای که باشد، در متن طبیعت فی نفسه قرار دهیم.»<sup>۵۶</sup>

ابن سینا به جای اینکه راجع به ماهیت انسان سخن بگوید مسأله «تفرد خاص» را مطرح کرده است یعنی تفردی که «دیگر مندرج در تحت نوعی نیست بلکه خود، نوع خود و رب النوع آن است.» تفرد و تشخیص نفس انسانی از اینکه به صورت حیوان ناطق تصویر بشود، امتناع می‌کند زیرا نه تنها تفرد عددی را در یک نوع واحد وضع می‌کند، بلکه تشخیص خاص خود را وضع می‌کند.<sup>۵۷</sup> این امر با میل طبیعی‌ای که بین نفس انسان و عقل فعال ملکوتی وی وجود دارد، حاصل می‌شود زیرا درست به همان گونه که نفس انسان نمی‌تواند بدون رب النوع ملکوتی خویش تقرر داشته باشد، این رب النوع ملکوتی نیز به نفس انسانی، به عنوان یک واسطه قابل و فایق، محتاج است تا جریان قوای خود را به این عالم منتقل کند.

به تعبیر کربن، تشخیص نفس به معنای «شنیدن و پیروی کردن این فرمان است که بشو آنچه هستی».<sup>۵۸</sup> شاید همین اصل است که در مغنیات معروف معبد دلفی به صورت «خودت را بشناس» تجسم یافته و آن بیش از آنکه تشویقی برای درون‌نگری باشد دعوتی بود تا ضمیر ناخودآگاه، خودآگاه بشود؛ یعنی شناختن قوا و استعداد خود برای فراتر رفتن و تعالی یافتن از انانیت و شخصیت و به قول یونگ «خودی خود شدن [خویشتن]» و به تعبیر ابن سینا «خود را بشناس» به معنای «فرشته و ملک خود را بشناس» است.

مع هذا ما باید تأکید کنیم که این فعلیت یافتن یا ملکوتی شدنِ نفس، یک رویداد طبیعی نیست؛ بلکه باید نتیجه یک جهشی بوده باشد. تشخیص امری نیست که برای انسان خواه‌ناخواه حاصل شود؛ بلکه باید خلق شود. این جهش راه‌حل

خلاقیتی را تشکیل می دهد که خاص هر نفس فردی است. کربن همین معنا را با تأکید بر اینکه تشخص «يك رویداد نفس است که در درون نفس و برای نفس واقع می شود، بیان کرده است. به این ترتیب واقعیت آن، برای هر نفسی و با هر شخصی (نفسی) تشخص می یابد. آنچه را که هر نفسی واقعاً می بیند در هر مورد در صرف دیدن آن است. وسعت دیدن آن، افق آن، در هر مورد توسط قابلیت و بعد وجودی آن مشخص می شود.<sup>۵۹</sup> و نیز: «آنچه را که نفس در واقع مشاهده می کند، فقط برای آن قابل مشاهده است، و نفوس دقیقاً از طریق نحوه ادراکشان و قابلیتی که برای ادراك دارند، از یکدیگر متمایز می گردند.»<sup>۶۰</sup> نتیجه این نوع تشخص این است که وجود و سرنوشت نفس بعد از مرگ، یعنی «تشخص خاص آن» به میزان اشراقی که بر روی زمین کسب کرده، و برای آن حاصل شده، متکی است. شهود و بصیرت نفس در آخرت با وجود آن متناسب است. اگر بخواهیم آن را به طور خلاصه بیان کنیم [چنین می شود]: «ما آنچه را که به آن عشق می ورزیم، کسب خواهیم کرد.» به عبارت دیگر نحوه ادراك ما به نحوه وجود ما تعلق دارد. از نقطه نظر علم روان شناسی و شناخت شناسی (علم المعرفه) آنچه را که می بینیم از طریقی که آن را مشاهده می کنیم، متعین می شود. آخر الامر چنانست که ویلیام بلیک (شاعر انگلیسی) گفته است: «انسان چنان که هست می بیند».

ارتباط متقابل میان دیدن و وجود (فاعل شناخت و متعلق شناخت، انسان و طبیعت، عالم صغیر و عالم کبیر)، معمولاً به عنوان مسأله «دایره تأویل» معروف است. به بیان کلی «دایره» به این معنی است که روش پژوهش را نمی توان از متعلق پژوهش منفک کرد؛ زیرا هر روشی، یعنی گزینش افزارهای مناسب، خود نوعی تفسیر است. طبق نظر هایدگر، دایره ادراك يك دور باطل نیست؛ بلکه جنبه ای از نظام معنایی است که در قوام وجودی دزاین ریشه دارد که آن «تعبیر و بیان وجودی نظام قبلی خود دزاین است.»<sup>۶۱</sup> ما نمی توانیم بیرون از این نظام قدم نهیم، چنانکه انسان نمی تواند از پوست خود خارج شود. بنابراین آنچه را که حائر کمال اهمیت است، بیرون رفتن از دایره نیست؛ بلکه وارد شدن در آن از طریق درست است. «جهشی است به درون دایره، به طور ازلی و به نحو کامل.»<sup>۶۲</sup> در نتیجه دوری که ما در وجود دزاین می یابیم چیزی عجیب تر از اعتراف به ارتباط متقابل عوامل گوناگونی که غالباً در فعالیت انسان یافت می شود، نیست. چنانکه دمسکی

گفته است: «در اعمال انسان چیزی به عنوان علیّت متقابل وجود دارد. . . . ؛ و یاد در دزاین يك نظام دوری وجودی موجود است.»<sup>۶۳</sup> اگر بخواهیم آن را به صورت مثال ارائه دهیم، می‌گوئیم: عشق زاده می‌شود و رشد می‌یابد؛ زایش و رشد آن تناسب مستقیم با قوت و قدرت ایثار انسان دارد و ایثار انسان در تناسب مستقیم با عشق انسان رشد می‌یابد.

اکنون تنها فرق میان جهش هایدگری به درون دایره و راه‌حلّ خلاق ما در بالا این است که ما محیط دایره را به نحوی بسط داده‌ایم که نه تنها ارتباط متقابل میان وجود و شهود معمولی مشاهده شود، بلکه هم چنین مشتمل بر تطابق حاصل میان کشف و شهود از يك سو و حقیقت فوق حسی یا واقعیت خیالی از سوی دیگر، بشود. به عبارت دیگر ما به دایره قدیمی هرمس جهیده‌ایم؛ دایره‌ای که مرکز آن در همه جاست و محیط آن در هیچ جا. در این دایره جادویی قابلیت و استعداد نفس برای شهود هیچ حدّی ندارد و به همین نحو استعداد آن، برای بودن آنچه را که شهود می‌کند، حدّی ندارد. در حکمت باطنی ابن‌سینا، درست به مانند مابعدالطبیعه تشکیکی ملاصدرا، علم و معرفت دگرگون‌کننده است و مایه نجات و رستگاری است (و به تعبیر هایدگر وجودی است): آن نوع حقیقتی را که با خواست نفس تطابق دارد، خلق می‌کند.

بنابراین آن پدیدار حقیقی، چیزی جز دایره خلاق نیست. پدیداری که می‌تواند مورد ادراک خود قرار بگیرد فقط به وسیله نفسی که فرشته خود را «می‌شناسد» که کم و بیش با آن در يك رابطه يك به يك اتحاد دارد. در تصوف ایرانی چنین ادراکی در عالم ملکوت یا عالم مثال به وقوع می‌پیوندد که عالم برزخ؛ یعنی عالم خیالی که متعلق کشف و شهود است یا عالم ملکوتی (عالم مثال در نظر کربن) که میان عالم محسوس و قلمرو «عقول محض» واقع شده است. آن وسیله‌ای که موجب کشف و شهود در عالم می‌شود، عبارت از «همت» است؛ یعنی قدرت خلاقه قلب و این کشف و شهود فی‌نفسه عبارت از «نفوذ به آن عالمی است که مشاهده می‌کند».<sup>۶۴</sup> به تعبیر جیمز هیلمن، که روان‌شناسی رب‌النوعی او تاجد زیادی مدیون کربن است، «همت حالتی است که در آن صور خیالی را که ما ساخته خودمان می‌پنداریم، در واقع بالفعل به ما ارائه می‌شود؛ البته نه به عنوان ساخته و پرداخته ما، بلکه در حکم آفریده‌هائی اصیل که به نحو حقیقی خلق شده است.»

قلب، عضو لطیفی [لطیفه‌ای] است که امکان سوّمی را میان ذهن و ماده مهیّا می‌کند. «هر صورت خیالی در خود کیفیات مربوط به آگاهی و کیفیات مربوط به عالم ماده را نظام می‌بخشد و به صورت خیالی واحد، که در عین حال از تأثیر متقابل آگاهی و عالم سخن رفته در می‌آورد.»<sup>۶۵</sup> آنچه را که هیلمن «عقل مثالی و خیالی» می‌نامد، طبق نظر کربن «وجود حقیقی» را تشکیل می‌دهد.<sup>۶۶</sup>

بنابراین به عقیده ما پدیدارشناسی کار خود را در سطح آگاهی عادی یا بحث فلسفی استدلالی آغاز نمی‌کند بلکه شروع آن در مرتبه برزخی «عقل مثالی» است. ابتدای پدیدارشناسی، عالم ملکوت است که در آنجا روح جنبه مادی و ماده جنبه روحانی پیدا می‌کند. مکان کشف و شهود و واقعه‌ها در هیچ جای فضای حسی قرار نگرفته و به تعبیر کربن «جای آن، همه جا است.»<sup>۶۷</sup> آن جایی است که متعلق به همه‌جاست، دایره‌ای است که مرکز آن در همه‌جا قرار گرفته است.

### عالم متجسم

کربن نشان داده است که الهیات رسمی غرب، با قرارداد مفهوم طبیعت انسانی به جای فرشته در حکم رب النوع انسان، ارتباط مستقیم بین آنها را گسسته است و این حرکتی است که معلول ردّ نظریه افلاطونی و ابن سینائی درباره صدور و فیض ازلی و ضروری عالم است. در نتیجه، تکثر و تعدّد موجودات ملکوتی و سلسله مراتب آنها دیگر وجهی نداشت زیرا دیگر سلسله مراتب موجودات یا وسائط ایجاد خلقت در بین نبود. فقط خداوند است که علت واحد و بی واسطه همه موجودات است. در اینجا ما نمی‌توانیم وارد مسأله توحید در غرب و خصومت خستگی‌ناپذیر آن با همه اشکال شرك بشویم. کافیت بگوئیم که برای يك دین توحیدی صرف این عقیده که نفس انسان به وسیله يك فرشته ایجاد شده و غایت و عظمت خود را در فرشته خواهد یافت، غیر قابل قبول است؛ زیرا محتملاً مسأله بقای فرد را بعد از مرگ [معاد] به مخاطره می‌اندازد.<sup>۶۸</sup> البته مسأله در اینجا این است که منظور از «نفس شخصی» و «شخصیت» چیست؟

در معادشناسی ابن سینا و سهروردی «بقای» نفس، امری مفروض [معطی] یعنی يك حالت طبیعی نیست. چنانکه کربن گفته است: «ممکن است چنین شود که نفس «بمیرد» چنانکه نفس می‌تواند با هبوط به مادون خود، یعنی سقوط به مرتبه

دون نفس انسانی و با فعلیت دادن استعداد و قوه شیطانی و بهیمی در خود، بمیرد. این همان جهنمی است که انسان در درون خود دارد. درست همان گونه که سعادت نفس، اعتلای آن به مرتبه مافوق خود و شکوفا شدن استعداد ملکوتی اوست. آنچه که در احوال بعد از مرگ در انتظار انسان است، استمرار چیزی که ما آن را «شخصیت» می نامیم نیست؛ بلکه عبارت از تحقق یافتن فرد ذاتی است که همان صورت رب النوعی اوست که «در صیوروت بعد از مرگ... شاید به طور لایتناهی از «شخصیت» فلان بن فلان بن فلان تعالی یابد.»<sup>۶۹</sup> مع هذا در این احوال فوق فردی ما به صورت «کلی» خویش باقی می مانیم. کلهای متعین که در آن، در یک وضع تغییر یافته، همه جزئیات وجود ارضی [جسمانی] ما حفظ می شود. زیرا تعالی یافتن از «شخصیت»، عبارت از محو شدن در دریای الوهیت، که نامتعین و توأم با سعادت مبهم باشد، نیست؛ بلکه برعکس تحقق یافتن «فردیت خاص» انسان است. این حالت به زبان اشارت، حالت قطره آبی نیست که در اقیانوسی ناپدید و در آن محو شده باشد، بلکه در این مورد بهتر است بگوییم شبیه به حالت اقیانوسی است که در قطره آبی وارد شده است.

گرچه ممکن است به نظر عجیب آید ولی به عقیده من نظر هایدگر در مورد انسان کاملاً با نظر ابن سینا و سهروردی تطابق دارد. تنها شرط ما در اینجا این است که ما دزاین را در درون دایره بزرگتری قرار می دهیم که هیچ حد و مرزی برای آنچه که انسان می تواند باشد، ندارد. ما باید با این ملاحظه آغاز کنیم که نظام وجودی دزاین به بهترین وجه آن تحت عنوان حوزه مناسبات (کون فی العالم هایدگر) فهمیده می شود. از این حیث دزاین هرگز عبارت از انسان به معنای رایج من مشخص، یا به عنوان یک جوهر نفسانی باقی و فناپذیر، نیست؛ بلکه از همان آغاز کاملاً درگیر این عالم است. چنانکه محقق هایدگر شناس ویلیام بارت اشاره کرده: «وجود من چیزی نیست که در درون پوست من (یا در مغز یک جوهر مجرد غیرمادی در درون آن پوست) واقع شود؛ وجود من در یک دامنه و منطقه ای که آن عالم هم و غم اوست، منتشر شده است.»<sup>۷۰</sup>

طبق گفتار بارت نظریه هایدگر درباره انسان [و وجود] را می توان نظریه میدانی انسان (یا نظریه میدانی وجود) نامید که تا اندازه ای به نظریه میدانی اینشتاین شباهت دارد. به علاوه هیچ امر عجیب و غریبی درباره مفهوم انسان به عنوان یک

میدان وجود ندارد، زیرا آن با مشاهدات روزمره ما در مورد کودکی که به تازگی فرا گرفته است که نسبت به نام خود واکنش نشان دهد، کاملاً تطابق دارد. وقتی کودکی را با نام صدا می‌زنند محتملاً او نه تنها به خود اشاره می‌کند بلکه به مامان و بابا نیز اشاره می‌کند. در اینجا آنچه اتفاق می‌افتد این است که کودک نامی را که می‌شنود در حکم میدان یا حوزه وجودی که با آن در ارتباط است، می‌شنود و نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد، اعم از این که صدا، برای فراخواندن او به غذا یا به مادر و یا هر چیز دیگر باشد. او هرگاه که میدان و منطقه وجودی را، که با آن اساساً در ارتباط است، می‌شنود؛ به طور پنهانی نام خود را می‌شنود که او را صدا می‌زنند.

مفهوم «میدان» طرز نگرش کلی ما را نسبت به شخص انسان تغییر می‌دهد. هایدگر انکار نمی‌کند که وجود من همیشه متعلق من است، آن يك واقعت غير شخصي نیست. با وجود این، «متعلق من بودن من بدین معنا نیست که در مرکز وجودی من، يك جوهر من بودن وجود دارد؛ بلکه به این معناست که متعلق من بودن من در سراسر میدان وجودی من نفوذ دارد.»<sup>۷۱</sup> مسلماً این يك فکر غیر عادی است. آنچه را که هایدگر انجام داده انکار «شخصیت» یا شخص بودن برای انسان نیست بلکه آن را به شیوه‌ای بسط داده که در عمل و واقع هر چیزی در ضمن شخصیت قرار گیرد. شگفت این است که دقیقاً این نوع تشخص بخشیدن است که ذهن بشر اولیه را از ذهن انسان عصر جدید متمایز می‌سازد. در حالی که انسان عصر جدید قادر است آنچه را که «در بیرون» است جنبه عینی دهد یعنی آن را غیر شخصی کند، در نظر انسان ابتدایی، به تعبیر يك انسان شناس معاصر، «نیروهای طبیعت را چنین می‌پندارند که آنها با زندگی اشخاص به هم بافته و آمیخته شده‌اند. اشیاء کاملاً از اشخاص متمایز نیستند و اشخاص کاملاً از محیط خارجی متفاوت نیستند. عالم نسبت به کلام و زمان واکنش نشان می‌دهد.»<sup>۷۲</sup>

ما باید از این مسأله که تا چه حد تفکر هایدگر نمودار کوششی برای بازگشت به اساطیر قدیم و طرق اسطوره‌ای «کون - فی - العالم» است صرف نظر کنیم. آنچه آشکار می‌نماید تناظر چشمگیری است که میان طریق هایدگر از يك سو و عرفان قدیم (تصوف ایرانی، انسان شناسی اسماعیلیه و همتای غربی آن ا. سودنبرگ<sup>۷۳</sup> و بلیک<sup>۷۴</sup>) از سوی دیگر وجود دارد. در فرهنگ غرب علاوه بر هایدگر تنها متفکر بزرگ معاصر است که به تعرضات بسیار دقیقی، ولی به همان اندازه ویران کننده، در



برابر نیروهای ویران کننده شخصیت دست زد؛ جیمز هیلمن است. چنانکه قبلاً تذکر داده شد چون او کربن را علاوه بر یونگ به عنوان یکی از صاحب‌نظران عمده روان‌شناسی (علم النفس) صور نوعی می‌شناسد، ما می‌توانیم بعضی از بینشهای او را برای درک بهتر اندیشه کربن و متصوفه در مورد این موضوع، بکار بندیم.

برخلاف روان‌شناسی که جنبه شخصیت بخشیدن به اشیاء را تقبیح می‌کند و آن را به عنوان بازگشتی به شیوه‌های توهم آمیز و تخیلی تلقی می‌کنند، هیلمن این اصطلاح را برای يك فعل نفسانی اساسی و به عنوان «تجربه، شهود و بیان صور وجود، به عنوان حضور نفسانی» بکار می‌برد. جنبه شخصیت دادن به اشیاء باید از تشخص، که مبتنی بر اصالت نفسانیات است، ممتاز گردد و این تشخص (چنانکه مکتب انسان‌شناسی انگلستان در قرن نوزدهم، یعنی مکتب تی‌لر، فریزر، ولانگ) مستلزم این است که ما اشخاص اسطوره‌ای (خدایان، الهه و دیوها) را به صورت خودمان بیافرینیم و یا آنکه آنها فرافکنی ذهن ما باشند. مفهوم فرافکنی یا جاندار انگاشتن ماده جامد (جوهر ممتد دکارت) مبتنی بر يك فرض کلامی است و آن این است که شخص انسان تنها حامل نفس است و یا مبتنی بر این فرض است که فعالیت شناسائی من و جنبه باطنی وجود من در واقع از آن من است و متعلق شخصیت من است. در واقع، جنبه شخصیت دادن به اشیاء يك فعالیت ذاتی نفس است. «يك نحوه هستی در عالم و نحوه‌ای از تجربه عالم به عنوان میدان نفسانی است.» «آن يك نحوه شناخت اموری است که نامرئی و پنهان اند.» يك «شناخت شناسی قلب است.» بالاخره هیلمن می‌گوید: «ما ابدآ جنبه شخصیت به اشیاء نمی‌دهیم... در آنجا که تخیل حکومت می‌کند جنبه شخصیت بخشیدن روی می‌دهد... شخصیتها [ی اسطوره] خود را به عنوان موجوداتی مقدم بر هرگونه کوشش ما برای شخصیت بخشیدن هستند. برای آگاهی اسطوره‌ای، اشخاص تخیل واقعی دارند.» ۷۵

در نظر هیلمن مفهوم «شخصیت بخشیدن» مستلزم این است که دعوت هوسرل به اشیاء فی‌نفسه را، که خود با دعوت هایدگر برای تحقیق درباره معیت ماقبل مفهومی انسان و عالم عمق بیشتری یافته است، باید به معنای عمیق‌تری حمل کرد؛ ما باید به «آغاز» این معیت در نفس مثالی برگردیم. شعار پدیدارشناسان، اکنون چنین است: رجوع به خود اشخاص (صور خیالی) کنید! هیلمن در این حکم

پدیدارشناسی، که ما باید به خود اشخاص و رویدادها برگردیم، سهیم است؛ «تا آنها خود را آنچنان که هستند به ما بنمایانند.» او هم چنین با جست و جوی پدیدارشناسان برای یافتن ذات و ماهیت آنچه که در جریان است، همگام است. ولی او «چیستی روان شناسی» را از سنت اصالت ماهوی [اصالت ماهیت] (یعنی ماهیت ارسطویی)؛ و هم چنین از جست و جوی پدیدارشناسان در یافتن ذوات و ماهیات متمایز می کند. اشکال موضع پدیدارشناسی سنتی این است که «در تحقیق و بررسی آگاهی متوقف می شود و از ادراک این امر که ماهیت آگاهی، صور خیالی است عاجز است.»<sup>۷۶</sup>

اینک تأکید بر تقدّم قوه خیالی، این نتیجه غیرمترقبه را در بردارد که تأویل پدیدارشناسی به تأویل مثالی و یا به نوعی بازگشت مثالی مبدل می شود؛ یعنی بازگشتی به الگوها و نمونه های اسطوره ای و اشخاص نفس. «چیستی روان شناسی» به «چه کسی» مبدل می شود. کلمه دیگری که هیلمن برای بازگشت مثالی اشیاء به کار می برد کلمه یونانی *epistrophē* است [که به معنای رجعت و سیر رجوعی است]. که همان معنای واژه تأویل را در زبان عربی می دهد. تأویل «به معنای بازگرداندن چیزی به اصل و مبدأ، به صورت مثالی و رب النوعی آن است.» به تعبیر هیلمن تأویل، بازگشت پدیدارها [اشیاء] به اصول و مبادی آنها در نفس خیالی است و ضمناً باید توجه کرد که آن تاحدّ زیادی از آنچه که به اصطلاح «شخصیت انسانی» نامیده می شود، متعالی است.

به طور خلاصه هیلمن اشیاء را در پدیدارشناسی ماقبل هایدگری و نیز ادراک ماقبل تفکر عالم را نزد هایدگر متقدم به مرتبه تخیل پایین می آورد. چنانچه قبلاً گفتیم در این مرتبه است که باید پدیدارشناسی آغاز شود. به تعبیر هیلمن، پدیدارشناسی «دریک عالم پدیدارهای ذی نفس»<sup>۷۷</sup> آغاز می شود.

ولی در هر صورت همگام با ابن سینا و عرفان اسلامی به نحو کلی ما می توانیم حکم کنیم که پدیدارشناسی در مرتبه فرشتگی [ملکوتی] آغاز می شود. کربن هنگام بحث از فرشتگان نگهبان در جهان شناسی ایرانی در سنت زروانی<sup>۷۸</sup> چنین می گوید: «هر مخلوقی از جزء زمینی و جزء آسمانی مقابل آن، که همان رب النوع یا فرشته آن است، ترکیب شده است. به این ترتیب در هر واقعیتی امکان دارد که ما یک شخص را ممتاز کنیم؛ یعنی ما واقعیت را از حیث یا در شخص ملکوتی آن

ادراك نماييم . « در سنت زروانی آن جنبه سماوی، مینو (menok)؛ و جنبه زمینی، گیتی (getik) نامیده می شود. يك آسمان مرئی وجود دارد که متعلق به گیتی است و يك آسمان سماوی وجود دارد که غیر مرئی است و همان آسمان مینوی است. زمین ما با يك زمین ملکوتی تطابق دارد. این تطابق میان جزء ملکوتی و ارضی در تمامی قلمرو وجود صدق می کند. هر چه که در عالم گیتی ظهوری دارد، در عین حال در عالم مینو نیز ظهور دارد. توجه کنید که مضاعف کردن مبتنی بر پدیدارشناسی - مانند آنچه که گفتیم یکبار و برای همیشه تمایزی را که هایدگر میان وجود و موجود فائل شده است - بر طرف می سازد؛ و از این حیث به ارتباطی که هراکلیتوس میان موجود مرده و زنده قائل شده است، اعتبار می بخشد. اما ما نباید نسبتی را که بین مینو و گیتی وجود دارد با تقابلی که در نظام افلاطونی میان صورت معقول و ماده یا میان کلی و جزئی است، یکسان فرض کنیم. ریرا مینو گرچه سماوی نامرئی و معنوی است در عین حال «يك مرتبه وجودی کاملاً مشخص و انضمامی» است. از سوی دیگر گیتی نمودار يك «مرتبه مادی محسوس ارضی است ولی ماده ای که خود نورانی است و در مقایسه با ماده ای که واقعاً می شناسیم، غیر مادی است.»

در نتیجه ما می توانیم با کرین در قول به يك تأویل به حالت فرشتگی ۷۹؛ یعنی استحاله به فرشته گونگی از این حیث که در انسان شناسی عرفانی «ادراك همه واقعت به صورت ادراك، یا شهود يك شخص انضمامی می شود، همداستان شویم. «همه چیز به وقوع می پیوندد گویی که مسأله «او کیست؟» جایگزین پرسش «آن چیست؟» می شود. گویی تسمیه يك شخص عبارت از تعریف ماهیتش است.<sup>۸۰</sup> به تعبیر دیگر مسأله ای که به طور مداوم از طرف عرفا مطرح می شود درباره ذات و ماهیات اشیاء نیست؛ بلکه درباره شخصیت آنهاست. مثلاً زمین کیست؟ آنها کیستند؟، گیاهان، کوهها و... کیستند؟ تأویل به حالت فرشتگی به این معنی است که تأویل به يك مفهوم انتزاعی کلی باز نمی گردد، بلکه ما را به فرشته می کشاند.

طبق گفته حکیم ایرانی خواجه نصیرالدین طوسی، «بهشت مردی است و دوزخ مردی.»، «هر فکر حق و قول صدق و عمل خیر را روحانیتی است؛ [یعنی فرشته ای که نفس را در ترقی استعدادی چنان دهد که قطع مدارج کمالات و لحوق و وصول به کل مبدأ خود بر او آسان شود، پس این نفس فرشته کریم باشد و روحانیات

فکری و قولی و فعلی همه اجزا و آثار اویند و آن فرشته به حکم لَوْجَعَلَنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلَنَاهُ رَجُلًا مَرْدِيًّ [باشد. <sup>۸۱</sup>] در پیرامون این قضایا و قضایای مشابه آن طوسی تحلیلی را، که کربن - بعدها - «پدیدارشناسی» می خواند، بسط می دهد. «در بهشت بودن» یا «به این جهان آمدن» نحوه های متفاوت وجود وفا همه است. تعبیر «به این جهان آمدن» نمودار يك وجود صرفاً استعاری [مجازی] است، زیرا فقط وقتی معنی می دهد که ما انسان تجربی را به وجود حقیقی اش، ظاهر و بیرونی را به باطن و درونی، برگردانیم. آنچه را که ما در اینجا مشاهده می کنیم نحوه ای از تعقل است که خود، مبین نحوه ای از وجود است. حتی هنگامی که انسان از لحاظ مادی در این عالم وجود دارد، يك نحوه هستی بهشتی [مینوی] دارد؛ ولی این نحوه بهشتی و ملکوتی وجود «فقط می تواند در شخصی تحقق یابد که آن شخص دقیقاً عین بهشت باشد. به تعبیر دیگر این نحوه هستی در شخص او تجسم یافته باشد. <sup>۸۲</sup>» لذا اساساً می توان گفت که حقیقت يك عمل یارویداد به آن شخصی که آن عمل را انجام می دهد، مبدل می گردد؛ و این گفته به نوبه خود بدین معنی است که هر فکر و قول و عملی، بهره ای از فرشتگی دارد. خودی - شخصیت <sup>۸۳</sup>، فقط عاملی است در يك معنای سطحی و استعاری کلمه: «فَعَالَتِرُ از «من» آن اندیشه ای است که به واسطه من تعقل می شود، و آن قولی است که به واسطه من گفته می شود. به تعبیر خواجه نصیر طوسی: «نفس انسانی که باوّل و هله در محل قوت می باشد، امکان دارد که چون به فعل آید فرشته کریم باشد یا دیورجیم؛ و از این طرف یعنی فرشتگی و دیوی به هر طرف که به مثقال ذره ای میل کند آن میل یا موجب مزید قوت فرشتگی گردد یا موجب مزید قوت دیوی شود. <sup>۸۴</sup>» بنا بر تفسیر کربن، از دست دادن ساحت فرشتگی «عبارت از مردن است چنانکه نفس می تواند بمیرد؛ پاسخگونبودن به همتای سماوی و رب النوع ملکوتی است که دیگر پاسخگوی نفس ارضی نیست. <sup>۸۵</sup>»

### هایدگر و عالم مثال

پیش از آنکه به بحث خود ادامه دهم بجاست که نکته ای را در اینجا تذکر دهم. در این تأملات سعی من اشاره بر این نکته نیست که هایدگر «به طور ناآگاهانه» يك صوفی و عارف است، و همچنین علاقه مند نیستم که هایدگر را برحسب

فرشته‌شناسی ابن سینائی یا هر شاخه دیگری از «عرفان» تأویل کنم. قصد من صرفاً نشان دادن این است که پدیدارشناسی مرگ او، بدون وضع يك قلمرو و عالم مثال به عنوان حدّ ثالثی که حد فاصل و برزخ میان دو قلمروستی و تصنعی ماده و روح قرار گرفته باشد، ناقص است. تاکنون من بر آنچه که به عنوان هایدگر جوان معروف است، تأکید کرده‌ام؛ هایدگری که سعی می‌کند با استفاده از اصطلاحات و ساخته‌های مفهومی بر مفروضات اصالت ماهوی و ثنوی مابعدالطبیعه غربی فایق آید. این اصطلاحات به علت تحریک عاطفی خود نمی‌تواند کاملاً برای مقاصدی که با آغاز کاملاً نو در فلسفه ملازم است، مفید واقع شود. هایدگر در دوران اخیر عمر خود این حدود را رها کرده و بحثی فلسفی یا بهتر بگوییم خیالی را آغاز کرده است که در مجاورت شعر و شهود شعری رخ می‌دهد. اکنون وظیفه ما این است که بکوشیم تا ببینیم در اندیشه هایدگر این «شناخت‌شناسی قلب» از چه طریقی بر پدیدار مرگ تأثیر کرده است و تاچه اندازه می‌تواند به ما در فهمیدن مرگ در قالب عالم مثال در نظر کربن، کمک کند.

در رساله هایدگر تحت عنوان «زبان در شعر»، که درباره شعر گئورگ تراکل است، ما جالب‌ترین استعمال و کاربرد مفهوم مرگ را می‌یابیم. مرگ در آنجا به عنوان «هبوط» و «فنا» نمودار می‌شود و نفس که «بیگانه‌ای بر روی زمین است»، بدان فرا خوانده می‌شود.<sup>۸۶</sup> در ظاهر امر، تصور نفس به عنوان بیگانه و هبوط آن، اشاره به عقیده افلاطون است مبنی بر اینکه نفس محتوم و مقدر است که از زنجیر وجود مادی رهائی یابد (بر روی زمین هجرت کند) و دوباره به موطن و مأوای حقیقی اش در ابدیت بپیوندد. ولی هایدگر این عبارت تراکل را به نحوی تفسیر می‌کند که فلسفه افلاطونی متعارف واژگونه می‌شود. «نفس»، که برای هایدگر ممثّل خود انسان است، بیگانه‌ای بر روی زمین است نه به دلیل آنکه مأوی و موطن حقیقی آن جای دیگری است؛ بلکه به این دلیل که آن مأوای حقیقی خود را نیافته و مکان شایسته و مناسب خود را بر روی زمین پیدا نکرده است. نفس نخست زمین را جست و جوی می‌کند و در این جست و جو ذات و ماهیت خود را تحقق می‌بخشد. در نتیجه آن هبوطی که نفس ضرورتاً بدان فرا خوانده می‌شود در اینجا به عنوان «پایان حیات ارضی تصوّر نمی‌شود.» «نه فساد، بلکه دورافکندن و رها کردن صورت فاسد شده انسان است.» یعنی رها کردن آن صورت انسانی که «بارنگ آبی شفاف

نیست» یا «تقریری در تقدس ندارد.»<sup>۸۷</sup> این هبوط عبارت از آن صورت غیر متأصل انسان است؛ یعنی فرار از استبداد ابتدال، عادت و گناه تمسک به ظواهر امر. ولی چرا هایدگر از واژه «آبی» استفاده می‌کند؟ رنگ آبی با صورت متأصل انسان چه ارتباطی دارد؟ در میان نویسندگانی که درباره رمز و تمثیل رنگها مطلبی نگاشته‌اند، رنگ آبی نمودار عالم خیال است. آبی، رنگ نفس مثالی و خیالی است. از این لحاظ بر «يك حالت ذهنی که دیگر به امتیاز میان عین و ذهن، نمود و بود، مربوط نیست دلالت می‌کند.»<sup>۸۸</sup> «سزان رنگ آبی را اساس و شالوده عالم اشیائی که همبودی و معیت دارند، می‌داند. . . که آن مبین ذات اشیاء و نمودار بقا و دوام ذاتی و مستمر آنهاست و آنها را يك بُعد غیر قابل حصول قرار می‌دهد.»<sup>۸۹</sup> ما هم چنین باید توجه کنیم که «ازرق پوش» شیوه‌ای رایج در زبان فارسی برای نامیدن صوفیان است و به عادت پوشیدن لباس آبی دلالت می‌کند.<sup>۹۰</sup> بالاخره هیلمن، گویی به بطور ناآگاه درحالی که به فلسفه اخیر هایدگر اشاره می‌کند، می‌گوید: «گنبد کبود آسمان، صورتی خیالی و مثالی از عقل کل است. گنبد کبود آسمان جایی اسطوره‌ایست که پشتوانه رمزی و استعاری تفکر مابعدالطبیعی می‌باشد. آن عبارت از ارائه مابعدالطبیعه با صور خیالی است.»<sup>۹۱</sup> «بیگانه» هایدگر اگر بنا باشد که زمین را کشف کند و از لحاظ شعری در آن مأوی و سکنی گزیند، «باید خودش را در فجر روحانی آبی گم کند.» «آن کسی که به زیر می‌رود، کسی نیست که رحلت کرده باشد به معنای مردن»، بلکه کسی است که «به پیش می‌نگرد در کبودی شب روحانی.» «هبوط نفس صرفاً «هبوط به خلأ و فنا نیست!» «آند، هم چنین رسیدن به يك اقامت موقت در صبح زود است.»! شخص متوفی «از آن رگبارهای طلائی صبح زود»<sup>۹۲</sup> عبور کرده است.

درک این مطلب دشوار نیست که در این عبارات مهیج، هایدگر به حد واسطه خیال اشاره می‌کند. محل سکونت مناسب نفس، آن ظرف کیمیاست که در آن اجزاء خام ماده و روح به يك ماده بسیار لطیفی، که از ادراک عقل بیگانه گشته به دور است، دگرگون می‌شوند. در واقع آن زمینی که بیگانه باید به آن باز گردد چیزی جز آن «ارض ملکوتی» (عالم هور قلبیای) عرفانی نیست. عالمی است که در آن «خروج از فضا و مکان قابل اندازه‌گیری بدون اینکه انسان بتواند از امتداد خارج شود؛ امکان دارد.» و در آن «روح در حالی که شکل بدن به خود می‌گیرد، به

صورت جسمانیت معنوی می شود. « به قول کرین «عالم هورقلیا، ارض نفس است؛ زیرا عبارت از شهود نفس است. «<sup>۹۳</sup> نفس به ارض تعلق دارد، «شفاف از رنگ ازرق است.» و به صورت فرشته ای که به نوبه خود مطابق و متناسب با جنبه فرشتگی و ملکوتی نفس است، تشخیص یافته است. به عبارت دیگر جوهر نفس از ارض ملکوتی به وجود آمده و از آن تشکل یافته است و ارض ملکوتی يك فرا افکنی و ظهور خارجی نفس اشراق یافته، است. انسان ملکوتی و ارض ملکوتی واقعیتی هستند که نسبت به یکدیگر رابطه تضایف دارند. به عبارت دیگر، می توان گفت که درست به همان اندازه که زمین مخلوق انسان است، انسان نیز مخلوق زمین است به شرط اینکه هر دو در «ازرق بودن» مثالی خودشان مورد التفات قرار گیرند. طبق نظر کرین، معنای دقیق دعای مزدائی این است: «خدایا ما را در زمرة کسانی قرار ده که دگرگونی زمین را پدید می آورند.» [یسنا، بخش ۳، فصل ۹]

شایسته توجه است که گوستاو تئودور فشر، دانشمند آلمانی قرن نوزدهم که بعداً به بصیرت کشف و شهود روی آورد و مؤلف يك اثر فلسفی به نام زنداوستا است، یکی از شهودهای خود را گزارش داده که در آن زمین به عنوان يك فرشته تجلی کرده است:

«در يك صبح بهاری برای قدم زدن بیرون رفتم. مزرعه ها سرسبز بود. پرنده ها آواز می خواندند. شبنم می درخشید. غبار برخاسته بود. گاهگاهی انسانی ظاهر می شد. گویی نور دگرگون کننده ای بر همه چیز پرتو افکنده بود. آن فقط ذره کوچکی از زمین بود، آن فقط لحظه ای از وجود او بود. ولی در حالی که نگاهم هرچه بیشتر زمین را در آغوش می گرفت، به ذهنم اندیشه ای خطور کرد که نه تنها بسیار زیبا بلکه يك واقعیت بسیار صادق و واضح است و آن اینکه زمین يك فرشته است. فرشته ای آنچنان پربار و غنی، تازه و گلگون، که با متانت و جدیت بسیار در آسمانها دور می زند و از خود جدا نیست؛ در حالی که تمامی وجه زنده خود را به آسمان برگردانده است و مرا با خود به آن آسمان می برد که از خود پرسیدم چگونه اندیشه انسانها به خود تنیده و از زندگی دور کرده تا بدانجا که به زمین به عنوان يك زمین خشک، سرد و خاموش نگریسته و فرشتگان را در بالای آن یا در پیرامون آن، در آن خلأ آسمان

جست و جو کرده و آنها را در هیچ جا نیافته است؛ ولی تجربه‌ای مانند این خواب و خیالی بیش نیست و گذراست.»<sup>۹۴</sup>

موضوع دیگری که هایدگر را در جوار عالم مثال کربن و عرفان اسلامی قرار می‌دهد، با اندیشه او درباره «اشیاء» ارتباط دارد. در سراسر نوشته‌های او که در دهه ۶۰-۱۹۵۰ منتشر شده، ما شاهد ظهور وجود در ماهیت اشیاء هستیم. مسأله‌ای که فکر او را در این مدت به خود مشغول داشته این است که شیئیت شیء در چیست؟ پژوهش او درباره ماهیت انتزاعی اشیاء، به طور عام نیست بلکه درباره شیئیت یک شیء متفرد مشخص معین انضمامی است. در مقاله‌ای که تحت عنوان شیء (Das Ding) نوشته، هایدگر یک کوزه را مورد نظر قرار می‌دهد. ماهیت یک کوزه، خود را در گنجاندن؛ یعنی در وحدت گرفتن و نگاهداشتن، نشان می‌دهد. وحدتی که وجود دارد فی نفسه و به جهت خود نیست بلکه این وحدت متوجه به ریختن است. بعلاوه چهار رکن در ریختن یک آشامیدنی جمع شده است که عبارتند از:

۱) زمین از آن حیث که این آشامیدنی از زمین است. (مثلاً از چاه است یا شراب که از تانک است).

۲) افلاک که برف و باران را آب می‌کنند. خورشید و گرما در تولید آن آشامیدنی تأثیر دارد.

۳) موجودات فانی که عطش آنان فرو نشانده می‌شود و شخص نوشنده از آن آشامیدنی جان می‌گیرد.

۴) موجودات نامیرا، یعنی موجودات روحانی که به افتخار آنان یک آشامیدنی غالباً به عنوان هدیه‌ای برای خدایان ریخته می‌شود.

این چهار رکن «این رباعی» ماهیت کوزه را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب یک شیء در کمال شیئیت خود چیزی بیش از یک داده حسی و واقعیت عینی - یعنی چیزی که «در دسترس ما» است می‌باشد؛ و به طور بی نظیری یادآور ارکان چهارگانه وجودی، یعنی چهار صقع وجود به طور کلی، است. شیء در درون خود از لحاظ علم پدیدارشناسی، کلیت عالم را جمع کرده است. عالم در کمال ظهور و بروز هر فردی و هر چیزی در عالم حضور دارد. به تعبیر هایدگر «در شیء شدن شیء، عالم عالم می‌شود.»<sup>۹۵</sup>

این اندیشه که حواس ما می‌تواند «نامتناهی» (یعنی وجود منظور هایدگر) را در



هر چیزی کشف کند، به شاعر انگلیسی بلیک الهام بخشیده تا رباعی بسیار زیبایی زیر را بسراید:

دیدن عالم در يك دانه شن  
و تمام افلاك در يك گل وحشی  
و نگهداشتن بی نهایت در كف دست خود  
و ابدیت را در يك ساعت.

فرض ناگفته در ورای این روش مبتنی بر کشف و شهود نسبت به واقعیت این است که وجه تمایز میان طبیعی (مادی) و روحانی بی اعتبار است. مانند کشف و شهود عرفان اسلامی و صوفیه، عناصر و ارکان حسی و ادراکی عالمی که «عالم می شود» و اشیایی که «شیئیت» می یابند، رها نمی شود بلکه حالت لطیف روحانی پیدا می کند و دگرگون می شود.

با وجود این، ما باید کاملاً بر حذر باشیم تا مبادا ارکان چهارگانه هایدگری را به شیوه علمی و معلولی توجیه کنیم. ارکان چهارگانه به مانند اجزاء يك کل نیستند، مانند يك رباعی هستند و بالعکس. ارکان چهارگانه عین شیئیت شی و شیئیت شی عین ارکان چهارگانه است. این بدان معناست که يك شی باید به عنوان يك حوزه روابط و نسبت مورد ادراک قرار گیرد. من جمله آن را رابطه طبیعی که عبارت از آسمان و زمین باشد، آن رابطه و نسبت انسانی که عبارت از آن موجودات میرا باشند؛ آن نسبت و اضافات الهی که عبارت از موجودات نامیرا و روحانی باشند. «به جای يك رابطه مقولی علیّت، حرکت مستدیر اجزاء ساختاری است که به نحو متقابلی به یکدیگر بازگشت می کنند و به نحو متقابل، اساس تقوّم یکدیگرند.»<sup>۹۶</sup> به این ترتیب بار دیگر ما با دایره تأویل هایدگر مواجه هستیم که او آن را اکنون به نحو مثالی تر به عنوان «بازی آئینه‌ها» تعریف می کند. «هر يك از این چهار رکن ارکان دیگری را منعکس می کند و بدین وسیله خودش را منعکس می کند. بنابراین ذات و ماهیت هر رکنی از این ارکان عبارت از انعکاس سه رکن دیگر، در درون وحدت چهار رکن است.»<sup>۹۷</sup> این بازی آئینه را هایدگر پدیدار می نامد. «پدیدار از هر تعین مابعدالطبیعی ممکن وجود، غنی تر و پربارتر است. . . منشأ هستی را از لحاظ ذات آن، می توان از دیدگاه پدیدار مورد اعتبار قرار داد.»<sup>۹۷</sup>

مهمترین نتیجه‌ای را که می‌توانیم از بیانات فوق به دست آوریم این است که حرکت مستدیر چهار رکن نیازی به هیچ‌گونه اصل و مبدأ واحد تبیین‌کننده خارجی ندارد؛ ولی اگر آن متکلم الهی که در درون ماست در مورد به کار بردن کلمه «خدا» در این باره اصرار کند، پاسخ این است که «مجموعه آن مرتبه الوهیت»<sup>۹۸</sup> در هر صورتی متجلی شده است: اقیانوس در قطره و هر قطره واحد نشان دهنده اقیانوس است. به تعبیر هیلمن، «واحد (یعنی مرتبه الوهیت) چیزی جدا و مقابل کثرات نیست که آنها را به عنوان اجزائی پراکنده و متباین و ناقص ترک کند؛ بلکه واحد به عنوان وحدت همه چیزها با اسمی و وجهی بروز می‌کند.»<sup>۹۹</sup> هایدگر رابطه علی متقابلی را که ارکان چهارگانه را باهم مرتبط نگه می‌دارد، والاترین بازی می‌نامد که ما به تجربه آن نائل نشده‌ایم و هنوز درباره ذات آن به نحو کامل تأمل نکرده‌ایم. این بازی از آن جهت والاتر است که چون و چرا و علت ندارد و بازی است برای آنکه بازی است و بازی باقی می‌ماند؛ والاترین بازی و عمیق‌ترین آن؛ ولی آن «فقط» همه بازی است. بازی یگانه و واحد هستی و وجود، به عنوان زمینه اشیاء هیچ جهت و زمینه‌ای ندارد. وجود به عنوان امری که فاقد جهت و زمینه است این بازی می‌کند و به عنوان تقدیر سهم وجود و زمینه را برای ما بازی می‌کند.<sup>۱۰۰</sup>

آنچه را که هایدگر در این گفتارهای معماگونه در صدد بیان آن است ظاهراً این است که می‌خواهد بر این بینش هراکلیتوس تأکید کند که موجودات میرا و فانیان با بازی به خرج یکدیگر زندگی می‌کنند: در بازی «آئینه عالم» فانیان نامیرایان را خیال می‌کنند و نامیرایان، میرایان را. قدرت شاهانه به تعبیر هراکلیتوس نه منحصرأ به نامیرایان تعلق دارد و نه به میرایان؛ بلکه به خود بازی تعلق دارد. در وسط این بازی انسان ایستاده است. او عجیب‌ترین و اسرارآمیزترین چیزهاست که گاهی به سوی نامیرایی و گاهی به سوی میرایی در حرکت است. زیرا انسان هم مانند سه رکن دیگر آن ارکان چهارگانه شیئیت دارد. انسان شیئی است که شیئیت یافته؛ یعنی صورتی است که انعکاس عالم است. چنانکه عالم انعکاس انسان است. عالم چیزی بیگانه از وجود انسان نیست. آنچه را که انسان در وجود خارجی ادراک می‌کند، به شرط آنکه حواس او صاف و پالوده شده باشد، همه صورتهای خیالی هستند. «کثرت نامتناهی صور خیالی که اجسام لطیفه‌ای مانند او هستند، همه آنها در ابدیت، انسانهایی هستند.» به گفته بلیک «رودخانه‌ها، کوهها، شهرها، قریه‌ها

همه انسان هستند. « انسان «به درخت، گیاهان، ماهیان و پرندگان و چهارپایان می‌نگرد.» کل جهان بالقوه انسان است و همه انسانها بالقوه فرشته‌اند.

**\*\* پی‌نوشتها و مأخذ:**

1. Zoon Logon echon (rational animal)
2. mortal
3. otherworldly soul
4. *res cogitans*
5. *res extensa*
6. Gilbert Durand
7. Pseudo-Spirituality
8. Puffed up materialism
9. Gilbert Durand, «Exploration of the imaginal,» *Temenos* 1, pp.8-9.
10. alienation
11. Cosmos
12. nous poeitikos
13. See Aristotle, Nic. *Ethics*, 117a
14. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi* (Princeton University Press, 1969), p.12.
15. hypostases: One, Intelligence, Soul
16. Plotinus, *Ennead* iv.4.37;cf.v.1,6;5.7;Iv.4.37;3;9.
17. Buddhist Pali Canon
18. *mundus Imaginalis*
19. hermeneutical circle
20. phenomenology of quotidien
21. *Post mortem* state
22. *plus ca change plus c'est La mene chose*
23. ultimate non-event
24. شادروان هانری کربن واژه «Dasein» را به «واقعیت بشری» ترجمه کرده است.
- 25, 26. J.L. Metha, *Martin Heidegger: The Way and the Vision* (Honolulu: the University Press of Hawaii 1967), p.117.
27. Martin Heidegger, *Nietzsche I* (Pfullingen: Neshe, 1961), p.569.
28. Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), p.67.
29. ژان کریستین فردریش هولدرلین، شاعر، داستان نویس و درام نویس آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۴۳) است. هم او هم آثارش مورد توجه متفکران مهمی همچون کارل یاسپرس، مارتین هایدگر، ارنست کاسیرر و رومانو گادینی بوده است.
30. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* 6. 4311.
31. Ontic.
32. Heidegger, *Being and time*, p.292.
33. *Ibid.*, p.292.
34. philosopher of the absurd.
35. plunge into nothingness. See Adolf Sternberger, *Der Verstandene Tod* (Leipzig 1934), p.145:

- Regis Jolivet, *Le Probleme de La mort chez M.Heidegger et J.P. Sartre* (Abbaye S.Wandrille, 1950), pp.11,12,17.
36. Heidegger, *Being and time*, p.292.
37. nullification.
38. Ibid., p.70.
39. Ibid., p.69.
40. Pendulum
41. Charles H.Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. An edition of the Fragments with Translation and Commentary (Cambridge University Press, 1979), P. 227;cf.pp.214,226.
۴۲. فصوص الحکم
43. hermeneutic phenomenology
44. See Heidegger, *Being and Time*, pp.25, 241, cf. Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1969), pp.13. 136ff, 163.
۴۵. به معنای یونانی aletheia از دو جزء: a به معنای «نه» و letheia به معنای «حجاب» است، کشف حجاب و کشف حقیقت معنی می دهد. شادروان کرین این واژه را «کشف‌المحجوب» معنی کرده است.
46. Heidegger, *Being and Time*, p.60
47. William Blake
48. Jose F.Mora
49. being for itself
50. Jose F.Mora, *Being and Death* (Berkley: university of California Press, 1965), p.164.
51. Corbin, *The Concept of Comparative Philosophy* (Glogonooza Press, 1981), p.19
52. pistis sophia
53. Jose F.Mora, *Being and Death* (Berkley: university of California Press, 1965), p.164
54. angelomorphosis
55. Corbin. «Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis» Eranos 5, pp.70-71
56. Hans Jonas, *the Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1958), p.333, note 11; cf.Heidegger, *über den Humanismus* (Frankfurt, 1949), p.13.
57. Corbin, *Avicenna*, pp.71-72.
58. *ibid.*, p.77
59. Corbin, «Divine Epiphany,» pp.70-71.
60. Corbin, *Avicenna*, p.92.
61. Heidegger, *Being and time*, p.195.
62. *Ibid.*, p.363.
63. Demske, *Being. Man and Death*, p.34.
64. Corbin, *Creative Imagination*, p.180
65. James Hillman, «The Thought of the Heart,» Eranos 1970, vol.48, pp.135,136.
66. Corbin, *Creative Imagination*, p.180.
67. Corbin, *Mundus Imaginalis or The Imaginary and The Imaginal.» Spring 1972*, p.5.
68. See Corbin, *Avicenna*, pp. 107-109
69. *Ibid.*, p.116
70. William Barrett, *Irrational Man* (Garden City, B. Y. Doubleday and Co., Inc.1958), p.215.
71. *Ibid.*, p.219
72. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Polution and Taboo* (New York: Prager, 1960), p.88.
73. E.Swedenborg
74. w.Blake
75. Hillman, *Re-Visioning Psychology* (New York: Harper and Row, 1975), pp.12,13,15.

76. *Ibid.*, p.138.
77. Hillman, «*The Thought of the Heart*», p.164.
۷۸. آئین زروانی یکی از آئینهای بزرگ ایران باستان است که در زمان ساسانیان رواج داشته و پیروان آن «زروان اکرانه» را خدای بزرگ و خالق اهورا مزدا و اهریمن می دانسته‌اند.
79. *reductio ad modum angelicum*
80. Corbin, «*Cyclical Time*», p.164.
۸۱. نصیرالدین طوسی، تصورات یاروضه‌التسلیم. تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران. نشر جامی. ص ۵۴.
82. Corbin, «*Cyclical Time*», pp.165-66.
83. ego-Personality
۸۴. طوسی، تصورات، ص ۵۶.
85. Corbin, «*Cyclical Time*» p.131
86. Heidegger, *Unterwegs Zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), p.42.
87. *Ibid.*, p.46.
88. Hillman, «*Alchemical Blue and Unio Mentalis*,» *Sulphur* 1,1981,p.43.
89. Kurt Badt, *The Art of Cézanne* (University of California Press 1965), p.40.
90. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (Boulder: Shambala), p.157, note 121.
91. Hillman, «*The Alchemical Blue*,» p.44.
92. Heidegger, *Unterwegs Zur sprache*, pp.51,69,71.
93. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: from Mazdean Iran to Shi'ite Iran* (Princeton University Press, 1977), pp.Xii,88.
94. G. T. Fechner, *über die Seelenfrage*, 1891,p.170, cited by William James, *A Pluralistic Universe* (New York: Longmans, Green, and Co., 1932), p.164.
95. See Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (p Fullingen: Neske, 1954), pp.170-179.
96. Demske. *Being, Man and Death*, pp.152,453.
97. Heidegger, *Unterwegs Zur Sprache*, p.26, note 1.
98. Corbin, «*A Letter by Henry Corbin*,» in D. L. Miller, *The New Polytheism* (Spring Publications, Inc., 1981), p. 3.
- 99 Hillman, «*Psychology: Monotheistic or Polytheistic*,» in D. L. Miller, *The New Polytheism*, p. 131.
100. Heidegger, *Der Staz von Grund*, (p Fullingen; Neske, 1957), pp. 186.188.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی