

بررسی نسبت پدیدارشناسی هایدگر و کربن (با تکیه بر دو مسئله هستی و زمان)

سید رحمان مرتضوی باباحیدری^۱
پژوهشگر فوق دکتری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۲۷

چکیده

نسبت پدیدارشناسی کربن و سنت پدیدارشناسی و سهم کربن در تکوین جنبش پدیدارشناسی غالباً امری مفروغ عنه پنداشته شده است؛ و جای خالی پژوهش‌هایی دامنه‌دار و جدی در این زمینه احساس می‌شود. این در حالیست که روش نشدن چنین نسبتی می‌تواند ارزیابی‌ها درباره ارزش روش شناسانه پژوهش‌های کربن در مطالعات ایرانی - اسلامی را روشن‌تر سازد.

ما در این گفتار تلاشی کرده‌ایم تا با تمرکز بر دو مسئله اساسی پدیدارشناسی هایدگر و کربن، یعنی هستی و زمان، به مقام مقایسه پدیدارشناسی هایدگر و کربن نزدیک شویم؛ این مقایسه می‌تواند گامی در جهت تحلیل تبارشناسانه پدیدارشناسی کربن باشد. سنجش تلقی کربن از هستی و زمان در نسبت با اندیشه هایدگر حکایت از شکاف‌های بنیادین میان این دو پدیدارشناسی دارد که بیش از هر چیز برآمده از مسامحتی است که کربن با اندیشه ایرانی - اسلامی برقرار می‌سازد.

در این مقاله پس از ارائه تحلیلی از نظرگاه هایدگر و کربن پیرامون هستی و زمان به بررسی مقایسه‌ای نظرگاه این دو پرداخته‌ایم و نشان داده‌ایم که تفاوت‌های موجود میان این دو چگونه از آبشخور افتراق روش شناسانه سیراب می‌شود.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، هستی، زمان، هایدگر، کربن

مقدمه

«انشاء الله رحمتی» در مقدمه خود بر «تخیل خلاق در عرفانی ابن عربی» پرسشی بنیادین درباره پدیدارشناسی کربن مطرح می‌کند: «هانزی کربن در مطالعات خویش پیرامون فلسفه و معنویت اسلامی، به وفور از رویکرد پدیدارشناسی بهره می‌گیرد و در مواضع مختلف به این امر تصریح می‌کند؛ حال سؤال این است که آیا { کربن } از پدیدارشناسی همان معنای متعارف آن در تفکر غرب مراد می‌کند و یا اینکه تفسیر وی از این روش متفاوت است؟» (کربن، ۱۳۹۳: ۸).

او برای پاسخ گفتن به این پرسش به سراغ «ریشه‌های پدیدارشناسی غربی» می‌رود و روایتی از رخداد تاریخی پدیدارشناسی عرضه می‌کند و «طلیعه این دانش یا روش»

1. Email: seyedrahman@gmail.com

را «تا افلاطون و ارسطو» باز می‌برد و از کسانی همچون «ایمانوئل کانت» و «جورج فردریش ویلهلم هگل»^۱ به‌عنوان «اسلاف هوسرل» یاد می‌کند. او در ادامه خاطر نشان می‌کند: «رویکرد کربن به پدیدارشناسی با پدیدارشناسی به معنای متعارف کلمه متفاوت است»؛ اما تفاوت کجاست؟ تفاوت در این است که «او پدیدار یا صورت را راه رسیدن به ذات می‌داند؛ ... او پدیدار را که همان ظاهر یا صفات ظاهری اشیاء است دارای ارتباطی وثیق با ذات می‌داند» (کربن، ۱۳۹۳: ۱۱). لیکن هر چند ظاهر تنها راه نیل به باطن است، باطن «همیشه بزرگ‌تر از ظاهر» است؛ از این روست که «باید هم پدیدار را حفظ کرد و هم از آن فراتر رفت». او بلافاصله نتیجه می‌گیرد که «پدیدارشناسی به این معنا همان است که در اندیشه عارفان مسلمان با عنوان کشف‌المحجوب خلاصه شده است» (همان، ۱۲).

این روایت در اینکه بازنمای تفکر کربن و پدیدارشناسی او باشد خالی از اشکال است؛ اما اشکال اینجاست که فاقد تحلیلی انتقادی درباره نسبت پدیدارشناسی کربنی و سنت پدیدارشناسی و اصالت «پدیدارشناسی کربنی» است. تحلیل و بحثی که منطقی‌تر بر تحلیل کارآمدی روش پدیدارشناسی در شناخت دستاوردهای فرهنگی مسلمانان (ایرانی) مقدم است. ما در اینجا می‌کوشیم از معبر مقایسه دو مسئله از مهم‌ترین «مسائل اساسی پدیدارشناسی»^۲ کربنی با هایدگر، به فهم چستی این پدیدارشناسی نزدیک شویم؛ این برابر نهی امکان سنجش عینی‌تر تمایزات و تشابهات موجود را فراهم‌تر می‌کند و راه را برای پژوهش‌های پر دامنه‌تر در این باره هموارتر خواهد ساخت. مهم‌ترین دلیل گزینش هایدگر از میان سایر پدیدارشناسان آلمانی و فرانسوی، توجه بیشتر کربن به هایدگر است؛ به نحوی که چنانکه می‌دانیم کربن یکی از برجسته‌ترین شاگردان هایدگر و نخستین مترجم آثار او به فرانسه بوده است در باب تأثیر ترجمه‌های کربن بر تکوین اگزیستانسیالیسم فرانسوی فراوان نوشته‌اند.^۳ از این رو مقاله حاضر در این راستا به نسبت‌سنجی دو مسئله اساسی پدیدارشناسی به روایت هایدگر و کربن، یعنی هستی و زمان، اختصاص یافته است.

۱. کذا فی الاصل؛ نوشتار صحیح «گنوریگ فریدریش ویلهلم هگل» است.

۲. گزینش عنوان «مسائل اساسی پدیدارشناسی» نیز ملهم از عنوان کتابی است که تحت این عنوان از هایدگر تدوین شده است:

Heidegger, Martin. (1982). the basic problems of phenomenology, translated by Hofstadter, Albert, Indiana: Indiana university press.

۳. برای نمونه بنگرید به: Rockmore, 2003, p 71, Beauvoir, 1962, p 282, Dupont, 2014, p 148.

۱- هایدگر و مسئله هستی و زمان

این بخش از مقاله حاضر به تحلیلی از اندیشه هایدگر در باب هستی و زمان اختصاص یافته است. نخست از مسئله هستی در اندیشه هایدگر سخن خواهیم گفت و پس از آن مقوله زمان بررسی خواهد شد.

۱-۱- مسئله هستی

هایدگر قسمت هشتم از بخش دوم مقدمه «هستی و زمان» را «روش پدیدارشناسانه پژوهش» نامیده است. او می‌نویسد: «روش این پژوهش {درباره هستی} می‌بایست پدیدارشناسانه یا هرمنوتیک باشد» (Heidegger, 1988: 17) تأکید هایدگر بر این است که پرسش پرسش‌ها، یعنی پرسش از هستی را نمی‌توان بدون «روشی خاص نوعی خاص از مفاهیم» مطرح کرد (Kockelmans, 1989: 37). او همچنین بخشی از «مسائل بنیادین پدیدارشناسی» را «خصلت روش هستی‌شناسانه: سه جزء اساسی روش پدیدارشناسانه» نامیده است (Ibid. 17). هایدگر در این بخش خاطر نشان می‌سازد که روش هستی‌شناسی متفاوت از سایر روش‌هاست و تصریح می‌کند که «پدیدارشناسی نام روش هستی‌شناسی است؛ پدیدارشناسی مفهوم یک روش است» (Ibid. 20). پدیدارشناسی هرمنوتیک هایدگر با مواجهه با «هستی» و نه «در پراتز نهادن» آن، به چیزها مجال ظهور می‌دهد؛ بنابراین فراغت از هستی، حتی به معنای روشی آن برای هایدگر به معنای نقض هدف اولیه پدیدارشناسی، یعنی فراهم کردن «مجال ظهور» برای پدیدارهاست؛ چنانکه هافاشتردر^۱ در مقدمه «مسائل اساسی پدیدارشناسی» می‌نویسد: دریافت هایدگر از پدیدارشناسی با دریافتی که هوسرل دارد، متفاوت است؛ زیرا پدیدارشناسی برای هایدگر «روشی فلسفی است که مترادف هستی‌شناسی است» (Heidegger, 1982: Xvii). تفاوت مهم دیگر در نگاه روشی به پدیدارشناسی میان هوسرل و هایدگر این است که پدیدارشناسی برای هوسرل کل فلسفه است و برای هایدگر تنها یک روش برای فلسفه. پدیدارشناسی برای هایدگر، روشی است که ما را از طریق هستنده‌ای خاص به هستی نزدیک می‌کند؛ به عبارت دیگر فلسفه، هستی‌شناسی پدیدارشناسانه‌ای است که کار خود را از تحلیل دازاین آغاز می‌کند و از این رو از روش هوسرلی متفاوت است. هایدگر «اگوی استعلایی» هوسرلی - به عنوان سنگ بنای تقویم آگاهی و تقویم تعلقات آن -

1. Albert Hofstadter (1910-1986)

را محصول سوپژکتیویسم دکارت بنیاد و بخشی از فرایند تاریخی فراموشی وجود می‌دید و هر چند کار هوسرل را از دکارت متمایز می‌دانست و معتقد بود «شک روشی دکارت همراه با نگاهی نقادانه به جهان از منظر قطعیت است در صورتی که تحویل هوسرلی این امکان را فراهم می‌آورد که هر هستنده ممکن دیده شود» (Heidegger, 2005: 200)، اما آن را همچنان ادامه سنت فراموشی وجود می‌دانست؛ زیرا «دیده شدن هر هستنده ممکن»، غیر از «دیده شدن» هستی است و هایدگر هدف دوم را تعقیب می‌کرد. این هدف مستلزم تغییر در ابزارها و / یا تغییر در کاربرد ابزارهایی بود که در جعبه ابزار پدیدارشناسی هوسرلی یافت می‌شد. به طور مثال، هر چند هایدگر از «تحویل پدیدارشناسانه» هوسرلی بهره می‌جوید، اما آن را به شیوه‌ای نو بنیاد لحاظ می‌کند: «برای هوسرل تحویل پدیدارشناسانه روش راهبری نگاه پدیدارشناسانه از نگاه طبیعی ... به زندگی استعلایی هشیاری است ... برای ما تحویل پدیدارشناسانه به معنای عطف نظر از درک یک هستنده به فهم هستی آن هستنده است» (Heidegger, 1982: 21). بنابراین پدیدارشناسی برای اینکه روش مختار هایدگر باشد، باید روشی باشد که با هستی‌شناسی سازگار است؛ او در گفتاری با عنوان «روش پدیدارشناسی» می‌نویسد: «کار هستی‌شناسی تکافوی هستی هستنده‌ها و کاوش در خود هستی است. هستی‌شناسی کاوشی است که هستنده‌ها برای پاسخ گفتن به پرسش اصلی مطالبه می‌کنند و پرداختن به این پرسش پدیدارشناسانه است. پدیدارشناسی قبل از هر چیز یک روش است ... و هستی‌شناسی تنها با پدیدارشناسی ممکن است» (Heidegger, 2003: 65-66). این دریافت از پدیدارشناسی برآمده از این فرض است که «هستی سرآغاز است» (Heidegger, 1994: 4). بنابراین هر تلاش پدیدارشناسانه اصیلی موکول به پرسش از هستی است؛ همان گونه که عنوان بخش نخست مقدمه «هستی و زمان»، «ضرورت، ساختار و تقدم مسئله هستی» است (Heidegger, 1998: 2)؛ «مسئله‌ای که امروزه از آن غفلت شده است» (Ibid). زیرا پرداختن به مسئله هستی برای هایدگر، مهم‌ترین رسالت فیلسوف است.

ریچاردسون به درستی اشاره می‌کند که وقتی هایدگر مسئله هستی را مطرح کرد که در سنت‌های عمده آلمانی نظیر نوکانتیسم^۱، نئواسکولاستیسیسم^۲ و پدیدارشناسی هوسرلی،

1. Neo-Kantianism

2. Neo-Scholasticism

«جنبشی که توسط پاپ لویی هفتم آغاز شد؛ و از آموزه‌های فلسفه تومیستی برای حل مسائل مدرن

بهره می‌جست» (Audi, 1996: 526).

«خبری از هستی‌شناسی محض نبود» (Richardson, 2003: 21). البته همزمان با هایدگر، ماکس شلر نیز از لزوم ابتدای فلسفه بر یک انسان‌شناسی هستی‌شناسانه سخن می‌گفت؛ اما اگر بخواهیم رویکرد شلر را با معیارهای هایدگری بسنجیم، خواهیم دید که او نیز توان عبور از سوژگتیویسم را نداشته است. به عقیده هایدگر، آناکسیمندر، پارمنیدس و هراکلیتوس، نخستین اندیشمندان راستین‌اند؛ نه به این دلیل که تفکر غربی با آن‌ها آغاز شده است، بلکه به این دلیل که آن‌ها «نخستین کسانی بودند که درباره سرآغاز {هستی} سخن گفتند» (Heidegger, 1994: 4). اما با ظهور متافیزیک سقراطی - افلاطونی و تقلیل هستی به هستنده‌ها، «هستی» به حجاب می‌خزد و تا روزگار ما نیز در حجاب باقی می‌ماند. هستی در این دوره به صورت مفهومی میان‌تهی باقی می‌ماند و صرفاً از منظر هستنده‌ها مورد توجه واقع می‌شود. بنابراین هستی برای سده‌ها فراموش شده و در عصر مدرن به غایت مستوری رسیده است؛ و تنها راه برون‌رفت از این مستوری حرکت به سمت یک فهم هرمنوتیکی پیشاهستی‌شناسانه است. دازاین نیز به این دلیل که تنها هستنده‌ای است که از هستی می‌پرسد، اهمیت دارد و از این رو تمرکز هایدگر بر انسان به مثابه دازاین است و نه انسان به مثابه سوژه یا آگوی استعلایی. چنانکه اینوود به درستی اشاره می‌کند، هایدگر نمی‌گوید «دازاین مرکزیت دارد، بلکه می‌گوید دازاین تنها هستنده‌ای است که از هستی می‌پرسد» (Inwood, 1999: 20). بدین ترتیب هایدگر در پی «بررسی وجود به طور کلی» یا «وجود چنانکه هست»، بر نمی‌آید، بلکه او «به دنبال بررسی هستی انسان، یعنی دازاین است» (Inwood, 1999: 19).

این پرسش از هستی، آغازی بر فلسفه اصیل خواهد بود. هایدگر در «کانت و مسئله مابعدالطبیعه» (Heidegger, 1991: 13)، این پرسشگری از وجود را به چیزی که کانت در نقد عقل محض «تمایل طبیعی برای متافیزیک» می‌نامد، پیوند می‌زند (Kant, 2000: 39). پرسشگری از هستی مبتنی بر یک درک پیشامفهومی از هستی است و تا چنین درکی وجود نداشته باشد، پرسش از هستی نیز مطرح نخواهد بود. لیکن تحلیل هستی با تحلیل دازاین که همزمان تحلیلی هرمنوتیکی و استعلایی است، آغاز می‌شود. هایدگر در تحلیل خود نشان می‌دهد که نحوه هستی دازاین اگزیزتانسیل و «هستی - در - جهان» است (Heidegger, 1988: 65). به عبارت دیگر «ذات دازاین در اگزیزتانس او قرار دارد» (Ibid. 67).

که چیزی جز «هستی - در - جهان» نیست؛ زیرا اگزیزتانس «امکاناتی است که برای دازاین وجود دارد» (Inwood, 1999: 62)، و این امکانات تنها با در - جهان - بودن محقق

می‌شوند؛ زیرا دازاین و جهان دو چیز مجزا از یکدیگر نیستند که بتوانند جدا از هم باشند، آن‌ها مکمل یکدیگر هستند. دازاین در آگزیستانس خود به مسیر مواجهه با هستی گام می‌نهد و از طریق این مواجهه، سایر موجودات را نیز به آشکارگی فرامی‌خواند و معنا می‌بخشد؛ زیرا زندگی دازاین در عالم روزمره معانی جریان دارد و چیزی که در شبکه معانی برای دازاین دلالتی نداشته باشد، معنایی هم برای او ندارد.

بدین ترتیب مواجهه ما با موجودات در بادی امر نه از طریق تفکر باریک‌اندیشانه درباره ذات این موجودات که با کاربست آن‌ها به عنوان ابزار صورت می‌پذیرد؛ موجودات در این ساحت «تو دستی» هستند؛ یعنی آنچه «برای نوشتن، دوختن، حمل و نقل و اندازه‌گیری» به کار بسته می‌شود (Ibid. 97). «تو دستی بودن»^۱، نحوه‌ای است که موجودات به واسطه آن، «چنانکه هستند» به شکل «وجودی - مقوله‌ای» تعریف می‌شوند (Ibid. 102).

کشف این نحوه بنیادین مواجهه با چیزها، به مبنایی برای نقد رویکرد علمی به جهان تبدیل می‌شود. بر این مبنای دوقطبی سوژه - ابژه - به عنوان امر فرادستی - به هیچ‌وجه بازنمای ساختار اساسی جهان نیست، بلکه نتیجه تلاش‌های موجودشناسانه‌ای است که در بستر غفلت از وجود صورت می‌پذیرد. بنابراین جهان نه مجموعه‌ای از ابژه‌ها، بلکه عرصه فعالیت‌های هر روزه دازاین و منبع امکاناتی است که او در اختیار دارد. به عبارت دیگر موجوداتی درون جهان هستند که دازاین با آن‌ها درگیری^۲ دارد و مجموعه این درگیری‌هاست که جهان دازاین را بر پا می‌سازد؛ شکل درگیری‌های دازاین وابسته به ارجاع یا کاربستی است که هر چیزی در جهان دازاین داراست. مثل «یک چکش که درگیر کوبیدن است و کوبیدن که درگیر انجام سریع‌تر کار است و ...» (Ibid. 116). از این رو معنای چیزها به امکانات دازاین و افق‌های کوتاه و بلندی که برای خود ترسیم می‌کند، احاله می‌یابد. چنین دریافتی از جهان با تصویری که دکارت در برابر ما ترسیم می‌کند، تفاوت بسیار دارد. جهان دکارتی مجموعه‌ای از چیزهای فرادستی است؛ در حالی که آنچه ساختار تجربه واقعی ما را تشکیل می‌دهد، نه امور انتزاعی بلکه مجموعه‌ای است که جهان دازاین را برمی‌سازد؛ زیرا «دازاین به عنوان در - جهان بودن، همواره در کنار چیزهای درون - جهانی سکونت دارد» (Ibid. 207). به عبارت دیگر آگزیستانس دازاین اساساً به معنای «بودن در جهان» است و «بودن در جهان» متضمن «بودن با» هستند. معنای درون جهان خواهد بود؛ اما این «بودن دازاین در جهان همان پروا است» (Heidegger, 1991: 58).

1. readiness-to-hand
2. involvement

بر این مبنا دازاین هیچ‌گاه بدون پروا نیست؛ زیرا موجودی است که در کنار جهان و در کنار دیگران است (Heidegger, 1988: 181). اما «پدیدار پروا» را نمی‌توان تعریف کرد یا به چیزی فروکاست؛ زیرا «پدیدار پروا در تمامیت خود ذاتاً چیزی است که قابل انشقاق نیست. بدین ترتیب هر تلاشی برای تحویل آن به افعال یا سائق‌هایی خاص همانند اراده کردن، آرزو کردن یا میل و وابستگی ناصحیح است». زیرا پروا پدیداری است که جهان را معنا می‌بخشد و تنها «اگر دازاین پروا باشد، در جهانی معنادار زیست می‌کند» (Ibid. 238)؛ «پروا بودن دازاین» به معنای زمانمندی او و یا به عبارت دیگر زمان آگاهی اوست.

۱-۲- زمان

طرح پروا در هستی و زمان همراه با زمانمندی صورت می‌پذیرد و نخستین بار با طرح مفهوم پروا است که بحث زمانمندی در «هستی و زمان» مطرح می‌شود (Ibid. 237). پروا بر این مبنا، دارای سه وجه پرتاب‌شدگی^۱ (یافت حال)^۲، طرح‌افکنی^۳ (آینده) و ساقط بودگی^۴ (حال) است؛ به عبارت دیگر هایدگر ساخت استعلایی دازاین را همچون وحدت سه «اگزستانس دازاین یعنی سه جنبه از هستی دازاین» تشریح می‌کند. «طرح‌افکنی، پرتاب‌شدگی و بودن با موجودات، سه اگزستانسیالی هستند که پروا، هستی دازاین را برمی‌سازند» (Vallega-Neu, 2003: 13).

دازاین همواره در جهانی پرتاب شده است که امکاناتی را برای او عرضه می‌کند. دازاین خود را درون یک جهان می‌یابد که در آن پرتاب شده است؛ این پرتاب‌شدگی جنبه انفعالی دازاین است و دازاین با آن خود را درون ساختاری از پیش موجود می‌یابد. پرتاب‌شدگی جبری پیشینی است که دازاین خود را در برابر آن می‌یابد. از سوی دیگر دازاین به واسطه فهم همواره پیشاپیش خود است. این پیشاپیش خود بودن در طرح‌افکنی رخ می‌دهد (Ibid. 185)؛ و فهم وسیله‌ای است که دازاین خویشتن را بر امکاناتی که در جهان او وجود دارد، طرح می‌افکند و خویشتن را از معبر امکانات خود فهم می‌کند (Heidegger, 1988: 145).

سرانجام دازاین به واسطه ساقط بودگی خود همواره در حالی^۵ است؛ حال‌ها برای هایدگر درونی نیستند؛ حال‌ها موجب می‌شوند، دازاین جهان را به شکل خاصی ببیند و تفسیر کند؛

1. thrownness
2. befindlichkeit
3. projection
4. falseness
5. mood

احوال از احساسات متفاوت‌اند و برخلاف آن‌ها تحت کنترل ما نیستند. یافت حال به معنای این است که «چگونه شخصی خود را می‌یابد» (Inwood, 1999: 58). دازاین به مثابه داسمن^۱ در هر روزگی برآمده از ساقط بودگی‌اش سعی می‌کند با وراجی^۲، ابهام و کنجکاوی، با این وضعیت مواجه شود. دازاین میلی بنیادین برای «جذب شدن» در جهان دارد تا از خود حقیقی خود دور شود؛ این میل، میل به ساقط بودگی است؛ ساقط بودگی عاملی است که فرد را در جمع، به صورت یک میانگین و به عنوان یکی از «آن‌ها» تعریف می‌کند. بدین ترتیب ساقط بودگی خود اصیل را به محاق می‌برد؛ البته این عدم اصالت به اندازه اصالت، ذاتی دازاین است زیرا برآمده از ساقط بودگی‌ای است که یکی از ابعاد سه‌گانه پرواست. اما خود کردن به این ساقط بودگی مانع تحقق دازاین اصیل است؛ و اگر قرار باشد تفسیر هستی دازاین «به مثابه بنیادی برای پرسش از هستی» کمال یابد، می‌بایست هستی دازاین در «اصالت و تمامیت خود» شکفته شود (Heidegger, 1988: 276). چیزی که تنها با فهم «پایانی» برای دازاین که همان «پایان بودن - در - جهان» است، محقق می‌شود.

دازاین همواره درصدد تتمیم خویش از طریق دست زدن به فعالیت‌هایی بر مبنای امکانات خود است؛ اما همواره بخشی از این امکانات معطل می‌مانند. این معطل ماندن، مانع تحقق تام اگزیستانس دازاین است؛ چیزی که تنها با تجربه شخصی مرگ محقق می‌شود. مرگ ضامن امکان تحقق خود اصیل و بدین ترتیب پرسش اصیل از وجود و پدیدارشناسی راستین است. این امکان وقتی به تحقق نزدیک می‌شود که دازاین دست به طرح‌افکنی پیشی‌جویانه بزند و در به - سوی - مرگ - بودن خود به اصالت دست یابد.

به عبارت دیگر پرسش از هستی، تنها با رجوع دازاین به خویش گشوده می‌شود؛ اما این خویش وقتی محقق می‌شود که دازاین کلیت و اصالت داشته باشد و این اصالت تنها در «به سوی مرگ بودن» متجلی می‌شود. البته تحلیل مرگ برای دیگری - چنانکه معهود بوده است - برای هایدگر رضایت‌بخش نیست؛ او به دنبال «معنای انتولوژیک مردن کسی که می‌میرد، همچون امکان - هستی‌ای که به هستی او تعلق دارد» است (Heidegger, 1988: 283)؛ زیرا تنها به واسطه و در مواجهه با مرگ است که من کلیت می‌یابم: «تنها با مرگ است که هویت من کامل می‌شود» (Hoffman in Guignon, 1993: 199).

1. Dasmsn
2. idle talk

دازاین اصیل به سمت مرگ خویش پیشی می‌جوید؛ زیرا به سوی مرگ پیشی جستن به معنای رهیدن از سایه «آن‌ها» و گزینشی اصیل درباره زندگی خویش است. سایه «آن‌ها»، مانعی بر سر راه مسئولیت‌پذیری دازاین است؛ زیرا دازاین اصیل، دازاینی است که در برابر ندای وجدان^۱ گشوده باشد. این ندای وجدان یا احساس تقصیر در قالب مصمم بودگی پیشی‌جویانه^۲، بنیاد دازاین اصیل را شکل می‌دهد. دازاین با این مصمم بودگی پیشی‌جویانه، با برقراری ارتباط اصیل با اصیل‌ترین تجربه خود، یعنی تنهایی به واسطه مرگ، خویشستن و پدیدارها را به نحوی اصیل درمی‌یابد؛ این مصمم بودگی پیشی‌جویانه ضامن «نجات دادن پدیدارها» است؛ و از این طریق است که دازاین ارتباطی اصیل میان دریافت زمانمند از چیزها، خویش و جهانی که در آن قرار گرفته است، می‌یابد. زیرا «این قطعیت، اینکه «این خودم هستم که در هنگام مرگ می‌میرم»، بنیاد یقین دازاین است»؛ و «تنها در مردن است که من تا حدی به یقین می‌توانم گفت: (من هستم)» (Heidegger, 1988: 317-318).

بنابراین در تفسیر دازاین مصمم باید گفت او دارای آینده‌ای که با مرگش خاتمه می‌یابد، گذشته‌ای که به تولد او و شاید پیش از آن باز می‌گردد و یک اکنون است. هایدگر این سه را «اکستازها»^۳ می‌نامد (Inwood, 1999: 90). در میان این اکستازها، آینده حاوی نقشی بنیادی‌تر در مسیر تحقق دازاین اصیل است؛ بدین نحو که دازاین گذشته و حال خود را بر مبنای پیش روی به سمت آینده درمی‌یابد؛ از این رو گذشته برای دازاین به معنای امری که به جبر وانهادده شده نیست؛ زیرا تاریخ «چیزی گذشته و مرده نیست؛ تاریخ خود ما هستیم» (Ibid. 58)؛ دازاین به نحو واقعی تاریخ خود را دارد و می‌تواند چنین چیزی داشته باشد، «زیرا هستی این موجود به نحو تاریخی متقوم شده است» (Heidegger, 1988: 434). وقتی دازاین به خویشستن رجوع می‌کند، ما تداوم میان گذشته و حال را می‌یابیم. تاریخ، تاریخ دازاین گذشته و جهان اوست، نه فرهنگ‌ها و دوره‌های ناشناخته‌ای که کاملاً از او مجزا هستند. بدین ترتیب

1. conscience
2. anticipatory resoluteness
3. Ecstases

هایدگر زمان و همین‌طور نحوه مواجه شدن ما با آن را ذاتاً دارای خاصیت اکستاز یا برون‌خویشی می‌داند؛ برای او زمان‌مندی مستلزم سه اکستاز گذشته - به مثابه بودگی Gegenwart، حال Vergangenheit و آینده Gewesenseit است. این سه وجه با التزام به پروا و جوه رویکرد approach دازاین به هستی را برمی‌سازند؛ این ویژگی جهت‌داری زمان‌مندی است که راه هایدگر را در طرح مسئله زمان از پارادایم نیوتنی یا کوانتومی جدا می‌سازد (برای مطالعه بیشتر نک : Heidgger, 1988: 329-338).

تلقى عام از تاریخ به عنوان «چیزی که در گذشته است و دیگر اثری بر آن مترتب نیست» (Heidegger, 1988: 430)، خالی از تاریخ‌مندی اصیل دازاین است؛ بنابراین تاریخ اصیل دازاین نه تنها در گذشته که در آینده نیز محقق می‌شود. بدین معنا تاریخ طرح‌افکنی مجموعه رویدادهایی است که دازاین با آن نسبت برقرار می‌کند؛ زیرا «تاریخ نمایشنامه‌ای است که ما درون آن سقوط کرده‌ایم و هستی نیز بر ما ساقط شده است، از این رو ما باید آن را برگیریم و بر آینده بیاندازیم» (Polt, 1999: 149).

بر این مبنا کاملاً قابل فهم است که چرا هایدگر علاقه‌ای به پرداختن به وقایع تاریخی خاص مثل «جنگ‌ها، جنبش‌های سیاسی و ...» ندارد؛ و تمرکز او «بر روی ماهیت تاریخی اگزیستانس انسانی» است (Ibid. 100)؛ زیرا به رأی هایدگر تاریخ‌شناسی^۱ باعث غفلت دازاین از تاریخی بودن اصیل خود می‌شود. او با اشاره به اقسام تاریخی‌شناسی از منظر نیچه (see: Heidegger, 1988: 448)، معتقد است همه این اقسام، در تاریخی بودن دازاین ریشه دارد؛ زیرا تاریخ وجود، مبنای هر تاریخی است و این تاریخ تنها از منظر دازاین فهمیدنی است. به رأی هایدگر هر دوره تاریخی یک دوران^۲ است و هر دورانی شکل‌گیری تاریخی معنایی است که به واسطه آن تاریخ‌نگاری افراد و جوامع به معنای مصطلح آن ممکن می‌شود؛ اما این شکل‌گیری‌ها بر مبنای «رخداد»^۳ به مثابه رویدادی از آن خودساز، ممکن می‌شوند؛ به عبارت دیگر رخداد، تعیین‌کننده شکل تاریخی تحصیل معنا در دوران تاریخی است. رخداد، رویدادی است که در آن هستی بر دازاین واقع می‌شود. رویدادی که دازاین و هستی بر هم ظاهر می‌شوند و این ظهور به معنای هستی، دازاین، جهان و هستنده‌ها در یک دوره تاریخی منجر می‌شود؛ به عبارت دیگر هر دورانی مقوم شبکه‌ای معنایی برآمده از ظهور و اتفاق همزمان و همبود تاریخی هستی و دازاین است. بدین ترتیب «رخداد از آن خود کردن تاریخی معناداری چیزها در زندگی فرد خاص و یا شکل زندگی جامعه تاریخی خاصی است» (Tonner, 2015: 135).

بنابراین هم دازاین و هم هستی تنها به صورت متناهی و تاریخی هستند. هستی برای هایدگر ذاتاً واجد محدودیت زمانی است؛ به عبارت دیگر هستی به عنوان بنیاد همه پدیدارها، تاریخی است. پولت^۴ نسبت دازاین، هستی و تاریخ را این گونه خلاصه می‌کند:

1. historiology
2. epoch
3. ereignis
4. Richard Polt (1964)

«هستی جهان شمول و ابدی نیست، هستی به ما تعلق دارد و ما به هستی متعلقیم. هستی ما را تصاحب و پس از آن تبدیل به دازاین می‌کند؛ زیرا ما گرفتار پرسش از هستی، هستیم. ما می‌توانیم این از آن خود کردن هستی را به پرسش بکشیم و سعی در تصاحب هستی کنیم؛ وقتی چنین کنیم، تاریخ روی می‌دهد؛ و بر چنین مبنایی است که یک فرهنگ و عصر بنیان نهاده می‌شود ... بدین ترتیب مصر وقتی بنا شد که معنایی مصری از آنچه جامعه بدان توجه دارد و آنچه در مورد چیزها برایش اهمیت، حاصل شد» (Polz, 1999: 149).

بر این اساس وقتی انسان‌ها از طریق خلاقیت‌های (شعری، سیاسی و فلسفی) خود، هستی را از آن خود کنند، بنیادی تازه برای جامعه‌ای تازه تأسیس می‌شود. بدین معنا هستی، خانه‌ای برای انسان‌ها بنا می‌کند که آن‌ها در آن سکنی می‌گزینند؛ اما مصمم بودگی دازاین در این وضعیت وقتی خود را نشان می‌دهد که به تنهایی وضعیت موجود خود و محدودیت‌های آن واقف باشد. زیرا خو گرفتن به وضع موجود، خطری است که همواره در برابر دازاین وجود دارد؛ خطری که علی‌الاصول بر مبنای خلط نادیده گرفتن تمایز وجودشناسانه است. به طور خلاصه تاریخ هستی، سرگذشت نحوه مواجهه یک قوم با هستنده‌ها است. بدین ترتیب سرگذشت هر قومی، حکایت ظهور و در عین حال اختفای هستی است. بدین معنا که هر دورانی در عین اینکه تجلی‌گاه وجود است، آن را به خفا نیز می‌برد؛ این چیزی است که برسازنده «تقدیر جمعی» یک قوم است.

۲- کربن: هستی و زمان

این بخش از گفتار حاضر، به بررسی نظرگاه کربن پیرامون هستی و زمان اختصاص خواهد یافت؛ در آغاز از پدیدارشناسی هستی سخن خواهیم راند.

۲-۱- کربن و پدیدارشناسی هستی

کربن از عبارت «پدیدارشناسی هستی» برای توصیف هستی‌شناسی سهروردی و ملاصدرا استفاده می‌کند (کربن، ۱۳۸۴ الف: ۷۲). همو در اثنای بحث خود پیرامون فلسفه تطبیقی به «اندیشه اشتداد وجود» ملاصدرا اشاره می‌کند و می‌نویسد «اندیشه اشتداد وجود که متضمن اشتداد در صور وجود یعنی ماهیات است، یکی از ویژگی‌های عمده فلسفه اوست و با این اندیشه پدیدارشناسی هستی آغاز می‌شود» (کربن، ۱۳۹۲ ج: ۷۱).

این «پدیدارشناسی هستی» در سنت حکمت متعالیه، هر چند با وجودشناسی نوری اشراقی که در فلسفه سهروردی سراغ داریم، فاصله‌های زیادی دارد؛ اما یک جهت مغایرت

جدی میان این دو مکتب نزاع جدی میان اصالت وجود با اصالت ماهیت است. اما کربن وقعی به این تعارضات نمی‌گذارد؛ «مابعدالطبیعه وجودی» این دو مکتب یک نام واحد دارد: «پدیدارشناسی هستی».

مسئله هستی در سنت اندیشه ایرانی - اسلامی برای کربن به این دلیل به دام «ثنویت رایج در مغرب زمین» نیفتاده است که «فلسفه و الهیات» از یکدیگر جدا نشده‌اند؛ در واقع سخن کربن این است که مسئله وجود و پدیدارشناسی هستی، چیزی نیست که با فلسفه صرف یا الهیات محض بتوان با آن مواجه شد؛ او حین تحلیل آثار سید حیدر آملی به مسئله مابعدالطبیعه وجود اشاره می‌کند: «به راستی، مسئله او همان مسئله‌ای است که از فلسفه یونانی به ارث رسیده است ولی درباره این مسئله به شیوه‌ای و با عنایت به مباحثی بحث می‌کند که مخصوصاً از درک عمیق نسبت به آثار ابن عربی و تأملات مداوم خود وی در کتاب خدا و روایات ائمه شیعه (ع) حاصل شده است. در نظر او و در نظر همه فیلسوفان شیعه‌مذهب ما، هرگز نمی‌توان درباره مابعدالطبیعه وجود بحث کرد و در عین حال به ثنویت رایج در مغرب زمین که فلسفه و الهیات را از هم جدا می‌سازد، قائل بود. اصرار بر تفکیک این دو به معنای مثله کردن مسائل (و برنامه) هر دو و مانع شدن از توفیقی است که به موجب آن، هر دوی آن‌ها به مرتبه برتری که همان مابعدالطبیعه حکمی است، ارتقاء می‌یابند» (کربن، ۱۳۹۵: ۳۲۷).

در واقع مابعدالطبیعه وجودی (پدیدارشناسی هستی) اسلامی - ایرانی، دارای امکاناتی است که هر کدام از فلسفه و الهیات به تنهایی فاقد آن هستند. البته در «مغرب زمین» نیز کسانی هستند که در دام «ثنویت»‌های رایج نیفتاده‌اند؛ به رأی کربن، سویدنبرگ یکی از این افراد است؛ کسی که نظام هستی را به نحوی ترسیم می‌کند که «در عین حال هم ساختاری متوالی دارد و هم متقارن؛ یعنی مانند یک زنجیر است و هم {مانند} کره‌ای {است} که کره‌های متعددی در دل خود دارد. بیرونی‌ترین سطح نظام متقارن با پایین‌ترین سطح نظام متوالی یگانه است و بالاترین سطح نظام متوالی با درونی‌ترین سطح نظام متقارن یکسان» (کربن، ۱۳۹۲ الف: ۲۵۲-۲۵۴). این دریافت از سلسله هستی همسو با پدیدارشناسی هستی سهروردی است؛ عالم ملکوت برای سهروردی یک سلسله طولی دارد که سلطه مستقیم بر افراد موجودات ندارند و یک سلسله عرضی که هر یک از آن‌ها در آن واحد هم‌انواع است و هم‌رب‌النوع (کربن، ۱۳۸۴ الف: ۷۷). این پدیدارشناسی هستی نه تنها جایی برای «ثنویت» باقی نمی‌گذارد بلکه گسل نیستی در نظریه خلقت کلامی را نیز برطرف می‌کند؛ نگاه به مقوله

هستی به نحوی که کربن از سویدنبرگ و سهروردی همدلانه نقل می‌کند، مبتنی بر نقد او از آموزه خلقت از عدم است. کربن تأکید می‌کند که «تفکر خلقت از عدم شکافی را ایجاد می‌کند که تفکر عقلی اصولاً توانایی به هم آوردن آن را ندارد» (کربن، ۱۳۹۳: ۲۸۲). حال آنکه «این ارتباط اگر از منظر تجلی نگریسته شود جایی برای ثنویت و غوطه‌ور شدن در عالم اضداد باقی نمی‌ماند» (کربن، ۱۳۹۵: ۵۲).

او در تفسیر هستی عالم به ابن عربی اقتدا می‌کند؛ می‌دانیم که «نظریه وحدت شخصی وجود» که کسانی مثل ابن ترکه به درخشانی آن را تفصیل داده‌اند، هر گونه شکافی با عنوان نیستی در فرآیند هستی را برطرف می‌سازد، در حالی که در آموزه خلقت از عدم این شکاف همچنان پابرجاست؛ تفکری که سرآغاز هستی را در «نفس‌الرحمان» می‌یابد؛ مرتبتی که قبل از تفصیل صورت‌های هستی قرار دارد و از آن «ابر عماء» برمی‌آید؛ ابری که «حق در آغاز با آن بوده است؛ همه صورت‌ها را دریافت می‌کند و در عین حال صور موجودات را به آن‌ها می‌بخشد» (کربن، ۱۳۹۳: ۲۸۳). درک ما از این «پدیدارشناسی هستی» تنها به مدد به بالا رفتن از مراتب آگاهی و کسب فیض از «خلفاء و امامانی که» نورالانوار در «همه مراتب وجود دارد»، میسر است (کربن، ۱۳۸۴: ۸۲). بدین ترتیب این هستی‌شناسی ما را به قلب ارتباط میان امر واقع و فاعل شناسا دعوت می‌کند؛ در واقع امور واقع نه واقعیت‌های عینی، بلکه آن چیزهایی هستند که بر فاعل تجلی می‌کنند. آگاهی مدنظر کربن از طریق پیوند روحی با یک شخص یا مجموعه‌ای از اشخاص تحقق می‌یابد؛ و جایی برای شک و تردید از هر قسمی باقی نمی‌گذارد. الگوی ناب این فهم و عقلانیت در «پیوند با امام شیعی» یافتنی است: «فهم باطنی از شریعت یعنی تصوف، به جای قواعد سرسخت آگاهی اجتماعی، چیز دیگری را قرار می‌دهند و آن پیوند مراد است با مرید ... و در تشیع پیوند با امام شیعی» (کربن، ۱۳۹۵: ۵۳). از این رو آگاهی کربن از هستی از معبر شخصی دیگر به دست می‌آید و این شخص کسی است که در مرتبت باطنی بر جوینده آگاهی تقدم دارد؛ این نگاه به آگاهی از دریچه تاریخ فلسفه یادآور تعالیم افلاطونی و نوافلاطونی است؛ در مکتب افلاطون نیز کسب آگاهی ناب دیالکتیکی مستلزم حدی از پیروی است؛ اما این آگاهی بیش از آنکه به پس‌زمینه فلسفی غربی تعلق داشته باشد به نظریه فهم تصوف ایرانی وامدار است. چنین است که کربن از اصطلاحات متافیزیکی نظیر آگاهی و فهم عبور می‌کند و به واژه «وعی» توسل می‌جوید. وعی برای پدیدارشناسی کربنی نوعی آگاهی زیسته است؛ آگاهی‌ای است که تنها با برقرار ساختن یک ارتباط حیاتی - بخوانید انتولوژیک -

برقرار می‌شود: «عمل وعی به معنای درونی {باطنی} است که جز در شرایط خاص آشکار نمی‌شود. شرط نخست از میان این همه شرایط این است که در خود زندگی میان مفسر و موضوعی که متن وی درباره‌اش بحث می‌کند، رابطه‌ای وجود داشته باشد. شرط دیگر که همین قدر ضرورت دارد این است که یک «رابطه حیاتی» یک مشارکت تمهیدی میان مفسر و مؤلف که در آن متن از این موضوع بحث می‌کند، وجود داشته باشد؛ بدین ترتیب هرمنوتیک یک عالم شخصی است، کما اینکه نزد رواقیون چنین بوده است؛ و توفیق فنی آن درگرو دستیابی به اعتبار عینی خواهد بود» (کربن، ۱۳۹۲ الف: ۲۸۷).

«وعی» تنها وقتی حاصل می‌شود که شرایط آن فراهم شود؛ و نخستین شرط، برقراری ارتباط شخصی و وجودی میان «مفسر و موضوعی که متن وی درباره‌اش بحث می‌کند» است؛ مثلاً اگر قرار باشد آگاهی‌ای از سنخ «وعی» برای در خصوص «افلاطون الهی» صورت بندد، باید «همراه با او»، «فلسفه‌پردازی» کرد؛ لذا «افلاطون را فقط کسی می‌فهمد که در همراهی با افلاطون فلسفه‌پردازی کند». کربن وعی را مترادف (comprehende) که به معنای احاطه، دربرداشتن و متضمن بودن است در نظر می‌گیرد؛ وعی «واردکردن آن {معلوم} در خویش، در نحوه وجود خاص خویش، به نحوی از انحاء است. کسی که آن را در خویش وارد نمی‌کند در آن سهیم نمی‌شود» (همان، ۲۸۸).

انتخاب این کلمه به جای بهره‌برداری سراسر از معادل‌های غربی واژه آگاهی، برآمده از التفات کربن به کژتابی‌هایی است که این واژه به همراه خود می‌آورد؛ واژه‌ای که در بافتار اندیشه‌وری دنیای مدرن الزاماً در نسبت با رویکردهای دکارت بنیاد فهم و تفسیر می‌شود؛ در حالی که «وعی» واژه‌ای قرآنی است که معنای خود را نیز از این متن مرجع و در نسبت با آن می‌گیرد؛ برای کربن وعی در این بافتار، به معنای دریافتی ذوقی - حکمی است که از جهت‌های مختلف تقدیس شده است؛ زیرا از طرفی تنها بر جانی عارض می‌شود که از کدورت‌های نفسانی پاک باشد و از طرف دیگر هدفی دنیوی را جستجو نمی‌کند. این شیوه فهم وابسته به همراهی مرشدی غیبی است که سالک را در مدارج معرفتی بالا می‌برد؛ چیزی که خود به معنای گذار از حدی از زمان و زمانمندی است.

چنین دریافتی از هستی و آگاهی متناظر با آن همسو و همبود با درک خاصی از زمان است که به عنوان بستری برای تکوین و تشدید هستی‌شناسی لحاظ می‌شود؛ در ادامه به بررسی تلقی خاص کربن از زمان خواهیم پرداخت.

۳- زمان

نظریه هستی‌شناسی کربن چنانکه اشاره کردیم، وابسته به درکی خاص از مقوله زمانمندی (و تاریخ) است؛ اگر گذشته به عنوان واقعیتهایی بی‌بازگشت و سپری‌شده در نظر گرفته شود، امکان زنده ساختن آن و گفتگو با آن سلب می‌شود و دیگر میان «تاریخ و حقیقت، فرد و مثال، میان آن {لحظه} و ابدیت قدر مشترکی وجود ندارد و این پرسش که چگونه حقیقت تاریخی است و تاریخ حقیقی، بی‌پاسخ باقی می‌ماند» (کربن، ۱۳۹۲، الف: ۲۸۹). این در حالی است که تلقی فلسفه مدرن از زمان هر چه بیشتر انسان را از جهان و هستی جدا می‌کند و به تشدید طبیعی شدن او منجر می‌شود: «تلاش‌های فلسفه مدرن ما برای رسیدن به تصویری از زمان تاریخی مختص به انسان در مقابل طبیعت، شاید به واقع نوعی تشدید طبیعی شدن انسان منجر می‌شود» (همان: ۳۷۰).

برای کربن تاریخ وجهی از زمان است که امکان درک حال را فراهم می‌کند؛ و اگر در مطالعه تاریخ اندیشه این درک از زمان حال وجود نداشته باشد، امکان تفاهم و گفتگو نیز وجود نخواهد داشت. او در مقدمه جلد اول اسلام ایرانی علیه آنچه «اصالت تاریخ» می‌نامد، قیام می‌کند؛ البته کربن تصریح می‌کند که مخالفتی با تاریخ و کار مورخان ندارد، بلکه سخن این است که تقلیل فهم یک متفکر یا فکر «بر مبنای زمانه‌شان و به روش علی» کاری ناصواب است (همان، ۵۰). از این رو برای فهم حقیقی هر تفکری باید نزد آن حاضر شد. چنین است که کربن خواننده خود را به اصلاح تفکر در باب زمان و زمانمندی که مقدم بر درک حقایق باطنی است فرامی‌خواند. بنابراین اگر بنا باشد با کربن همراه شویم نخست باید تلقی خود از زمان را اصلاح کنیم؛ و تنها پس از آن است که «قوای نفسی و روحی» آزاد می‌شوند و امکان «انتقال به یک مرتبه نوین آگاهی» فراهم می‌شود. این «دگرگونی کامل زمان، به معنای انتقال به یک مرتبه نوین آگاهی است» و «با آزاد ساختن قوای نفسی — روحی که تا آن موقع معطل مانده‌اند امکان دسترسی به عوالم دیگر، عوالم فوق محسوس که زمانشان زمان دیگری است را برای آدمی فراهم می‌سازد» (همان، ۳۱۳). دیدگاه کربن درباره زمان مستلزم همبودی و دخیل شدن در یک حقیقت تاریخی است؛ از این روست که کربن می‌تواند از چیزی همچون «شهود نبوت عرفانی» سخن بگوید. ریشه این تفاوت در این است که در حقیقت یک امر زمانی وجود دارد که غیر از زمان تاریخی است؛ این زمان «یک زمان واقعی قدسی است. زمان واقع‌های عالم غیب است؛ و مکان آن نفس است» (همان، ۲۹۰).

در واقع کربن همزمان، زمان فلسفی را می‌راند و بر اهمیت «زمان روحانی»^۱ تأکید می‌کند. «زمان روحانی زمان نفس است که در ساحت آن حوادث نوین، حتی وقتی هم که دایره نبوت تشریحی بسته شده باشد بی‌وقفه حادث می‌شوند»؛ بنابراین ما یک زمان «کمی متصل تکوینی» روبرو هستیم که در برابر زمان «کیفی نفسی باطنی» قرار دارد؛ این زمان دوم کیفی محض و منفصل است و در «فرشته شناخت قرون وسطی» نیز مطرح می‌شود. بدون تمیز دادن این زمان کیفی، «افق‌های پیامبر شناخت شیعی به هیچ روی قابل درک نیست». کربن سعی می‌کند «تاریخ باطنی» را جایگزین نگاه خطی و علی به تاریخ کند؛ در اینجا است که او با تحلیل واژه عربی - فارسی «حکایت»، دیدگاه خود را توضیح می‌دهد «از این اصطلاح در آن واحد هم فکرت تاریخ {سرگذشت} مستفاد می‌شود و هم فکرت تقلید {یا محاکات}. هر گونه تاریخ ظاهری، فقط تمثیل، تقلید و بازگویی یک تاریخ درونی، سرگذشت نفس و عالم کلی است؛ این تاریخ درونی، گاه‌شمار وقایع نیست، بلکه این تاریخ تکرارها را تفهیم می‌کند و امکان تأویل تمثیلی را فراهم می‌کند» (همان، ۵۰).

چنین است که زمان تاریخی تنها تقلیدی است از زمان حقیقی؛ و در اینجا است که کلمه «حکایت» که هم به معنای تاریخ است و هم روایت یا قصه، به کار می‌آید؛ این بدین معناست که در واقع همه تاریخی که در عالم شهادت رخ می‌دهد، تقلید وقایعی است که نخست در نفس و در عالم علوی رخ داده است» (همان، ۲۹۰). بنابراین ما با یک زمان روحانی، باطنی یا مثالی سروکار داریم که سنجشگری درست وقایع تنها در نسبت با آن انجام می‌شود؛ و هر حادثه‌ای در عالم واقع حکایت از حادثه‌ای در عالم روحانی است و فهم آن منوط به فهم نسبت زمان عینی این حادثه یا واقعه با زمان باطنی خواهد بود. این تلقی از تاریخ و زمان مبنای امکان گفتگوی فرهنگی و فلسفه تطبیقی است؛ اگر کسی مثل کربن نتواند مرزهای تاریخی و زمانی را نادیده بگیرد، مجال برای فلسفه تطبیقی باقی نخواهد ماند.

۴- هستی و زمان: از هایدگر تا کربن

داریوش شایگان سخن «اشتافر»^۲ مبنی بر اینکه کربن «متکلمی پروتستان، اهل تأویلی از مشرب هایدگر، مستشرقی آشنا به رموز عرفان و مورخی مذهبی است» را تصدیق می‌کند؛ اما در عین حال از «گذاری» که «آن همه کنجکاوی را برانگیخت» سخن می‌گوید:

1. temps spirituelle
2. Richard Stauffer (1921-1984)

یعنی «گذار از هایدگر به سهروردی» (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۷-۱۸). این گذار «فقط مسیری طبیعی نیست. برگشتی است از زمان آفاقی به زمان درونی انفسی، یعنی نوعی گسست است. آن چنان گسستی است که کربن دیگر هرگز در سطح تأویلی خاص که «دازاین» هایدگری مبشر آن بود، باقی نماند» (همان، ص ۲۴).

شایگان با متذکر شدن ترجمه دازاین به «واقعیت بشری»^۱ توسط کربن، این ترجمه را به طور ضمنی تصدیق می‌کند و با پیگیری تبیین نحوه زمانمندی «واقعیت بشری» به تحلیل مرگ آگاهی هایدگری می‌رسد و با نقل قولی از هایدگر با این مضمون که «دازاین تنها به شرطی به خویشتن اصیل خویش نائل می‌شود که خود به دست خویش به امکانی برای مرگ تبدیل شود»، این گونه نتیجه‌گیری می‌کند که «اگر چه آگاهی به «برای - مرگ - بودن» در پرتو هراس به اگزستانسی اصیل می‌رسد که همانا پذیرش نهایی‌ترین مسئولیت وجودی خویش و تبدیل شدن به کلیتی تام و تمام است، اما این کل تام و تمام همچنان در افق این جهان لحاظ شده است و خود هایدگر نیز گفته است که تحلیل مرگ اساساً درون همین جهان محاط است ... هایدگر نه به تحول بعد از مرگ روان کاری دارد نه به آخرت، نه به الهیات تنزیهی یا به معاد. این‌ها همه وجوهی‌اند که کربن آن‌ها را در جای دیگر، در اندیشه ایرانی - اسلامی بازمی‌یابد» (شایگان، ۱۳۷۴: ۷۳).

اما شایگان علاوه بر اینکه توضیحی درباره اینکه کربن چگونه همزمان می‌تواند «اهل تأویلی از مشرب هایدگر» نام بگیرد و این چنین تفاوت‌های بنیادینی با هایدگر داشته باشد، ارائه نمی‌کند، به تبیین ابعاد گذار کربن از هایدگر نیز علاقه‌ای نشان نمی‌دهد؛ از این رو تلاش ما در ادامه معطوف به روشن‌سازی بیشتر نسبت پدیدارشناسی هایدگری و کربن خواهد بود.

کربن چنانکه پیش‌تر ذکر شد، نخستین مترجم هایدگر به فرانسوی است؛ و سابقه‌ای طولانی در مصاحبت با هایدگر دارد؛ اما این‌ها به تنهایی نمی‌تواند مثبت تأثیر عمیق کربن از هایدگر باشند؛ چه اینکه کربن نیز در تلاش است تا نقش هایدگر در شکل‌گیری اندیشه خود را کمتر از آنچه تصور می‌شود، نشان دهد؛ و ادعا می‌کند که «به کار گرفتن کلید هرمنوتیک هایدگر ما را ملزم به پیروی از جهان‌بینی وی نمی‌کند» (کربن، ۱۳۸۴ ب: ۴۳). اما کار به همین جا ختم نمی‌شود؛ روند تنزل ارزش تأثیرپذیری از هایدگر به اینجا می‌رسد که

کربن بگوید، از کلیدی بهره جسته «که هایدگر خود نیز از آن استفاده کرده است» (کربن، ۱۳۸۳: ۱۱). بنابراین کربن در عین اینکه به نحوی ضمنی هایدگر را تا حدی تصدیق می‌کند، تلاش می‌کند اهمیت تأثیرپذیری خود از هایدگر را به مرتبه واسطه‌ای برای رجوع به روشی از پیش موجود فرو بکاهد؛ گویی هایدگر تنها تا آنجا برای کربن اهمیت دارد که او را به روش پدیدارشناسی‌ای از پیش موجود یا بهتر بگوییم کلیدی در دسترس همگان، رهنمون ساخته است. اما کلیدی که هایدگر و کربن همزمان به سراغ آن رفته‌اند، چیست؟ برای یافتن این کلید، شاید لازم نباشد چندان به عقب برگردیم و فصل مشترکی به نام هوسرل، ما را به نتیجه نزدیک کند؛ اما در عین حال دل‌مشغولی هایدگر و کربن به الهیات قرون وسطی و رویه تفسیری شلایرماخر و دیلتای نیز می‌تواند بخشی از پاسخ به پرسش موردنظر باشد. لیکن فاصله هایدگر و کربن تا هوسرل آن قدر هست که نتوان اندیشه او را «کلیدی مشترک» برای این دو نامید. موضوع، هدف، روش و مبادی اندیشه هوسرلی تفاوت‌هایی بنیادین با هایدگر و کربن دارد؛ و هر چند این دو از هوسرل تأثیر پذیرفته‌اند، اما این تأثیرپذیری، حداقل در تدوین اجزاء اصلی اندیشه کربن «کلیدی» نبوده است. لیکن چیزی که می‌تواند به مبنای مشترک برای هایدگر و کربن تعبیر شود، سنت هرمنوتیک آلمانی است که از لوتر تا شلایرماخر و دیلتای جریان دارد.

هم هایدگر (see: McGrath, 2013) و هم کربن^۱ به شیوه‌هایی متفاوت به الهیات قرون وسطی تعلق خاطر عمیق دارند^۲ و از اندیشه پروتستانی - بیشتر در مورد کربن - تأثیر پذیرفته‌اند. لیکن چنانکه می‌دانیم هایدگر این کلید هرمنوتیکی را از کاربست معمول خود فراتر می‌برد و از تفسیر متن به تفسیر هستی عبور می‌کند. برای کربن نیز هر چند «تأویل» کسی مثل شلایرماخر^۳ «تا حدی» راهگشاست، اما «با کمال تأسف تأویل دیلتای^۴ در باتلاق‌های اصالت تاریخ گم خواهد شد؛ بی‌آنکه امید نیل به جهت‌یابی یا دستیابی به نقطه اتکایی در میان باشد» (کربن، ۱۳۹۲ الف: ۲۸۴). اما با فراتر رفتن از این منابع که حداقل می‌توان گفت در اختیار هر دو قرار داشته‌اند، از یک سو با دل‌بستگی هایدگر به تفکر یونانی و از سوی

۱. به‌طور مثال بنگرید به کربن، ۱۳۹۲ الف و کربن، ۱۳۹۳.

2. McGrath.s.j. (2013), Early Heidegger & medieval philosophy: phenomenology for the Godforsaken Washington: Catholic university of America press.

3. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

4. Wilhelm Dilthey (1833-1911)

دیگر با تأثیرات تفکر ایرانی بر کرین مواجه خواهیم شد؛ چیزی که عامل اصلی «گذار» کرین از هایدگر است. کرین در تفکر یونانی حدی از تتبعات «معنویت‌باورانه» ای که توقع و نیاز داشت را نمی‌یافت و آشنایی هایدگر با تفکر اسلامی نیز همچون سایر متفکرین غربی با این‌رشد قطع می‌شد. بدین ترتیب مهم‌ترین چیزی که راه کرین را از هایدگر جدا می‌کند، مسامحتی است که او با تفکر ایرانی برقرار می‌سازد.

چنین است که کرین «پدیدارشناسی هستی» را تنها به مدد به بالا رفتن از مراتب آگاهی و کسب فیض از «خلفا و امامانی که» نورالانوار در «همه مراتب وجود دارد»، میسر می‌داند (کرین، ۱۳۸۴: ۸۲). این «پدیدارشناسی هستی» کرینی مبتنی بر جهان‌بینی خاصی است که فاقد نسبتی روشن با چیزی است که هایدگر بیان می‌کند؛ به نحوی که بتوان «پدیدارشناسی هستی» کرین را میراثی هایدگری نامید؛ زیرا این «پدیدارشناسی هستی» مستلزم گونه‌ای استرشد از مبعوثانی است که بدون کمک آن‌ها عبور از تاریکی به روشنایی وجود میسر نیست. در مورد نسبت تلقی هایدگر و کرین از زمان نیز وضع به همین منوال است؛ و هر چند هایدگر و کرین در نقد تفکر غربی درباره زمان همسو و هم‌زمان هستند، اما در عین حال تفاوت‌های چشمگیری با یکدیگر دارند؛ در حالی که هایدگر زمان و تاریخ را کاملاً محصور در قالب جهانی می‌داند که افق‌های آن از چهارچوب‌های مرگ‌های این جهانی و ادوار تاریخی فراتر نمی‌روند، بن‌مایه تفسیر کرین از زمان و تاریخ ساختی است به نام فراتاریخ که همسو با جهان‌بینی یزدان‌شناسانه‌ای است که امکان انفکاک آن از آنچه کرین «معنویت‌باوری ایرانی» می‌نامد، وجود ندارد.

البته این داوری‌ها به معنای نفی جنبه‌های رازآلود تفکر هایدگر در باب هستی و زمان نیست، بلکه سخن این است که هایدگر چنانکه خود تأکید می‌کند، قصدی برای نشان دادن افق‌هایی بیرون از جهان و ارائه تفسیری الهیاتی از هستی و زمان - و سایر مقولات فلسفی - ندارد؛ در حالی که کرین تفسیر راستین از تمامی مسائل فلسفی را موقوف به دریافت‌های معنویت‌باورانه و الهیاتی می‌کند.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه بیان شد، اگر این فرض را بپذیریم که هستی و زمان دو مقوله بنیادین پدیدارشناسی هایدگر و کرین هستند، می‌توان در تفسیرهای هایدگری از کرین تردیدهایی

جدی روا داشت. چنین تردیدهایی به طریق اولی درباره نسبت هوسرل و کربن نیز جاری است که در این مجال فرصتی برای بررسی چند و چون آنها وجود ندارد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که باید بپذیریم که کربن تمایلی به استفاده از جهان‌بینی پدیدارشناسانه هایدگری ندارد؛ و پدیدارشناسی را تنها به عنوان «کلیدی» می‌نگرد که می‌توان بدون درافتادن به دام تناقض، آن را از بدنه جهان‌بینی‌اش انتزاع کرد و به کار بست؛ مترادف انگاری «پدیدارشناسی» با تأویل چیزی نیست که نتواند مانع تغایر پدیدارشناسی سنتی و رویکرد کربنی باشد. تأویل به نحو تحت‌اللفظی به معنای به اول بردن است و این به اول بردن در چهارچوب گفتمان حکمت اسلامی بیش از آن دارای بعد یزدان‌شناسانه است که بتواند با ریشه یونانی «پدیدارشناسی» همسان انگاشته شود؛ و اینکه کربن خود به این ریشه یونانی توجه دارد، به هیچ روی ناقض استدلال ما نیست؛ چه اینکه در پدیدارشناسی سنتی این تلاش ریشه‌شناسانه به هیچ روی جنبه دینی ندارد. از سوی دیگر تلقی کربن از مسائل اساسی پدیدارشناسی نیز از آنچه رویکرد پدیدارشناسانه به دست می‌دهد، فاصله زیادی دارد؛ از این رو عناصری همچون «وحدت شخصیه وجود»، «وعی»، «فرا تاریخ»، «فرا زمان» و ... را به دشواری می‌توان با تلقی هوسرل یا هایدگر تطبیق داد؛ و دریافت کربن از این مسائل یکسره در قالب تفکر دینی معنا می‌یابد و چنان نیست که به مذاق کسی همچون هوسرل یا هایدگر خوش بیاید.

منابع

الف - فارسی

۱. کربن، هانری، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، ناشر: جامی، ۱۳۷۱.
۲. _____، *اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۱، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۳۹۲ الف.

۱. کربن در سرآغاز جلد نخست «*اسلام ایرانی*» درباره دریافت خود از واژه پدیدارشناسی توضیح می‌دهد: «در این اثر مکرر واژه پدیدارشناسی به میان خواهد آمد. در اینجا بدون آنکه بخواهم به جریان مشخصی در زمینه پدیدارشناسی ملتزم شوم، این اصطلاح را به معنای لغوی‌اش در نظر می‌گیرم و به این معنا معادل است با چیزی که یونانیان از آن به $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$, sozein ta phainomena تعبیر می‌کنند؛ نجات دادن پدیدارها به معنای مواجهه با پدیدارها {و دیدار آنها} است در جایی که در آن رخ می‌دهند و جایگاه آن‌ها است» (کربن، ۱۳۹۲، الف، ص ۵۳).

بررسی نسبت پدیدارشناسی هایدگر و کرین (با تکیه بر دو مسئله هستی و زمان) ۶۳

۳. _____، *اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۲، ترجمه انشا الله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۳۹۴.
۴. _____، *اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی*، ج ۳، ترجمه انشا الله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۳۹۵.
۵. _____، *از هایدگر تا سهروردی*، مترجم حامد فولادوند، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۴ ب.
۶. _____، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: جامی، ۱۳۹۳.
۷. _____، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا، ۱۳۹۴ ب.
۸. _____، *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲ ج.

ب - لاتین

9. Audi, Robert, 1996, *The Cambridge dictionary of philosophy*, Cambridge: Cambridge university press.
10. Guignon, Charles (ed), 1993, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press.
11. Heidegger, Martin, 1988, *Being and time, translated by John Macquarrie & Edward Robinson*, oxford: basil Blackwell.
12. _____, 2001, *Poetry language thought*, translated by Hofstadter, albert, harper & row, publishers United States Of America.
13. _____, 1985, *History of the concept of time: prolegomena*, Translated by Kisiel.T, Bloomington, Indiana university press.
14. _____, 2005, *Introduction to phenomenological research*, translated by dahlstrom, daniel, indiana:indiana university press
15. _____, 2003, *Philosophical and political writings*, Manfred, Stassen(ed), New York and London: continuum
16. _____, 1991, *Kant and the problem of metaphysics*, translated by Taft, Richard, Indiana: Indiana university press.
17. _____, 1998, *Parmenides (studies in continental thought) translated by Schuwer*, Andre and Rojcewics, Richard, Indiana: Indiana university press.
18. _____, 1982, *The basic problems of phenomenology*, translated by Hofstadter, albert, indiana:indiana university press
19. Inwood, Michael, 1999, *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers

20. Mcgrath.s.j, 2013, *Early Heidegger & medieval philosophy: phenomenology for the Godforsaken Washington*, Catholic university of America press.
21. Polt, Richard, 1999, *Heidegger, An Introduction*, New York: Cornell University Press.
22. Tonner, Philip, 2015, *Epoch: Heidegger and the Happening of History*, *Minerva - An Open Access Journal of Philosophy* 19 (2015): 132-150
23. Zahavi, Dan, 2001, *Husserl and transcendental intersubjectivity*, translated by Elizabeth a. Behnke, Ohio: Ohio university press.

