

بررسی مقایسه‌ای آرای هایدگر و کربن در باب «فهم در ساحت حضور»^۱

مهدی فدایی مهربانی^۱

سعید جهانگیری^۲

چکیده

مارتین هایدگر فیلسوف پدیدارشناس آلمانی را باید یکی از مهم‌ترین منتقدان فلسفه سوپراکتیو غرب در نظر آورد که وی به جای تأکید بر انفکاک پذیرفته شده فاعل شناسا و مورد شناسایی، که به طور خاص در نظریه تناظری صدق اصلی مسلم انگاشته می‌شود، ساحت فهم را نه ساحت انطباق و ارتباط برقرار شدن میان سوژه و ابژه، بلکه ساحت حضور در ساحت فهم در نظر می‌آورد؛ به همین دلیل در نظر هایدگر میان نحوه بودن و نحوه فهم ارتباط وجود دارد. از سویی هانری کربن به مثابه یکی از مهم‌ترین فلاسفه که متأثر از هایدگر، که معتقد است فلسفه ایرانی-اسلامی افق گسترده‌تری برای فهم را در مقابل فیلسوف قرار می‌دهد. به زعم کربن، فلسفه شیعی با اعتقاد و توجه به ساحت‌های تشکیکی حضور، فهم عمیق‌تر و کامل‌تری را برای فیلسوف و سالک به ارمغان می‌آورد. چپستیِ براهین این دو فیلسوف مورد تأمل ما در این مقاله قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: فهم، معرفت، حضور، تقرب، پردازش.

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۱۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۳/۹

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، fadaeimehrabani@ut.ac.ir
۲. دکتری، علوم سیاسی، مسائل ایران، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

مقدمه

در اندیشه هایدگر، تاریخ تفکر متافیزیکی و انتزاعی به سر آمده است و وقت آن رسیده که فلاسفه اهمیت فلسفه انضمامی را دریابند. در نظر او فلسفه انضمامی صرفاً در گرو فهم دازاین از هستی است که در میان مباحث فلاسفه غایب بوده است. او معتقد است در تاریخ فلسفه غرب تا کنون به جای بحث از هستی (وجود)، همواره در مورد هستنده (موجود) سخن رفته است و اگر محدود فلاسفه‌ای هم از هستی سخن گفته‌اند، هستی را همچون هستنده در نظر گرفته‌اند. اما هستی را چگونه باید فهم کرد؟ اساساً تفکر در باب هستی چگونه است؟ اینجاست که از نظر هایدگر تفکر نوعی در راه بودن^۱ است. هایدگر معتقد است اندیشیدن نوعی ره‌گشایی در کوره‌راه‌ها^۲ است برای رسیدن به جایی که هستی در آنجا در نور قرار گرفته است. هایدگر همواره اندیشیدن را به راهی تشبیه می‌کند که از پیچ و خم‌های بسیاری گذر می‌کند؛ راهی تاریک که در برخی موارد نوری بر آن تابیده است. اندیشیدن اساساً ره‌گشایی است و راه معنای اصلی اندیشه است. ره‌گشودن به وجود در این راه محقق می‌گردد؛ بنابراین فیلسوف به مسافری می‌ماند که دائم در سفر است. برای فلسفه‌هایی که اصالت را به ماهیت می‌دهند، فیلسوف بهتر است در یک اتاق بسته به چستی‌ها بیندیشد زیرا تقسیم بندی چیزها به مقولات منطقی، نیازی به راه ندارد، اما برای فیلسوفان اصالت وجودی، اندیشیدن به گسترده‌ترین چیزی که برای بشر قابل تصور است، یعنی «وجود»، نیازمند راه است؛ در راه است که ره‌گشایی محقق

1 - Unterweg

۲ - Pathways(Br) / Holzwege(Ger)؛ در جنگل سیاهی که هایدگر در آنجا متولد و کلبه فلسفی خویش را بنا نهاده بود، در زبان محلی، راه‌های باریک و پر پیچ و خم جنگل‌های کوهستانی را اصطلاحاً «کوره‌راه» می‌نامیدند. در زبان محلی آن ناحیه «die Kehre» به معنی پیچ و خم راهی است که به بالای کوه می‌رود. بدین قرار رونده این راه، چه در بالا رفتن و چه در پایین آمدن، به اقتضای نیم چرخش‌های آن، گاهی در جهت مخالف مقصد (قله کوه یا دره) گام برمی‌دارد ولی راه مارپیچی را طی می‌کند که در نهایت رو به سوی مقصد دارد. هایدگر واژه «Kehre» را همچنین برای چرخش فکری نیز به کار می‌برد که در مورد خود او نیز کاربرد دارد. بدین ترتیب چرخش فکری هایدگر، اگر چه در نگاهی گذرا مسیر عکس آنچه تاکنون آمده است را نشان دهد، اما در نهایت هم چون پیچ و خم‌های کوره‌راه‌های کوهستانی، رو به سوی مقصد دارد.

می‌گردد. بنابراین فیلسوف بیش از هر چیز یک مسافر است.

این در راه بودگی در فلسفه‌های اصالت ماهیتی زیر سؤال می‌رود؛ از این جهت، هایدگر معتقد است کل تاریخ فلسفه غرب، تاریخ متافیزیک است و به جای بحث از هستی، به هستنده پرداخته است. آنچه که هایدگر مد نظر دارد پرداختن به هستی و وجود و رهایی از متافیزیک است که ما را همواره به هستندگان و موجودات ارجاع می‌دهد. هایدگر معتقد است آنچه که در رساله متافیزیک ارسطو آمده، چیزی جز شرح و دسته بندی نظری موجودات و مقولات نیست و رساله از پرداختن به هستی غافل مانده است. هایدگر در «چیز چیست؟»^۱ معتقد است دکارت در کتاب اصلی خود با عنوان «تأملات در باب فلسفه اولی»^۲ (۱۶۴۱ م) پرسش ارسطو را درباره هستی آنچه که هست، ادامه می‌دهد. اما او نیز مجدداً تحت تأثیر نظریه ارسطو که در قرون وسطی و سنت اسکولاستیک مستحکم گشته بود، در پرسش از آنچه که هست، «چیزیت چیز»^۳ را به مثابه جوهر (Substance) در نظر آورد. (Heidegger, 1967: 99 & 100) بدین ترتیب دکارت نیز از پرداختن به هستی غافل ماند و به تاریخ متافیزیک پیوست.

اما هایدگر معتقد است ما از طریق سوپژکتیویسم و فلسفه‌های متافیزیکی تنها پدیده‌ها را «دستکاری»^۴ می‌کنیم. به زعم هایدگر، ما به جای این کار، باید از طریقی انضمامی، به سوی خود پدیده‌ها برویم. پدیدارشناسی هایدگر با وجود تمام چرخش‌هایی که نسبت به پدیدارشناسی هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹ م) داشته است، در این نظر با هوسرل موافق است که پدیدارشناسی، «رفتن به سوی خود چیزها» است. (منسر، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۴۵) و این همان تعریفی است که کرین نیز از آن بهره می‌برد. از نظر هایدگر تنها از طریق پرسش از معنای هستی است که می‌توان رهی به معنای هستی گشود. پرسش بنیادین هایدگر در هستی و زمان، که معنای هستی را می‌جوید، این پرسش است که

-
- 1 - What is a thing?
 - 2 - mediation de prima philosophia
 - 3 - thingness of the thing
 - 4 - Manipulation

«چرا چیزها هستند، به جای این که نباشند؟»

از سویی روشی که هایدگر برای پرسش از هستی و پرداختن به آن به کار می گیرد، راه استدلال^۱ نیست، بلکه تنها نشان دادن^۲ است. وجود را از آن حیث که وجود است، نمی توان با برهان ثابت کرد و استنتاج درباره آن محال و به معنی استخراج آن از امر دیگر است. فقط می توان آن را نشان داد؛ پس تحصیل اگزیستانسیال فقط یک روش پدیدارشناختی است. (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۲۲۱)

کربن معتقد است انتقادات هایدگر به فلسفه غرب، چیزی است که پیشتر حکمای مسلمانی نظیر سهروردی بدان پرداخته اند؛ در نظری روش پدیدارشناسانه، پیش از هر جا، در تفکر فلاسفه مسلمان ایرانی خود را به هیئت «کشف المحجوب» نشان داده است. از نظر کربن روش کشف المحجوب نوعی پدیدارشناسی معنوی است که در آن بدون دخالت و دستکاری پدیده ها، حقیقت چیزها چنان که هستند عیان می شوند. بنابراین کشف المحجوب نیز از تفکیک سوژه-بژه ای فراتر می رود و فهم را در گرو نحوه خاصی از وجود می کند؛ در این سنخ معرفت شناسی، میان نحوه بودن و نحوه فهم ارتباط هست. این همان معنای فلسفه انضمامی در نظر کربن است.

هایدگر در مقدمه هستی و زمان، هدف از نگارش این رساله را، واشکافی انضمامی پرسش از معنای هستی^۳ آورده است. (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۷) به زعم هایدگر مشکل فلسفه غرب در این است که هستی در آن چنان بدیهی تصور شده است که از روز روشن ترش می دانند و لذا هر پرسشی در باب آن را خطا در روش می دانند. این پیش داوری در خود هستی شناسی باستانی ریشه دارد. هایدگر سه پیش داوری غلط درباره هستی را در تاریخ فلسفه غرب شناسایی می کند: الف) هستی کلی ترین مفهوم فرض گردیده است.

1. Demonstration(Br)

2. Aufweisung(Ger)/ Monstration(Br)

۳- ترجمه مک کواری و راینسون به این شکل است:

Our aim in the following treaties is to work out the question of the meaning of being and to do so concretely. (Heidegger, 1962: 20)

ب) مفهوم هستی، تعریف ناپذیر است. ج) هستی مفهومی بدیهی التصور^۱ است. (همان: ۶۱) اما فهم هستی از نظر هایدگر در گرو آشکارگی آن برای دازاین است؛ اما هستی به چه طریق آشکار می‌شود و پرده از رخ می‌کشد؟

۱. هستی کجا آشکار می‌شود؟

مهم‌ترین پرسش برای هایدگر این است که هستی در کجا یا به چه طریق به آشکارگی می‌رسد؟ آیا اساساً امکان فهم هستی هست؟ پاسخی که هایدگر می‌دهد این است که معنای هستی را نباید در میان مفهوم پردازی‌های فلسفی جست. هستی بدین گونه، در دام متافیزیک گرفتار می‌آید. حقیقت هستی همان معنای انضمامی هستی است؛ بنابراین برای رسیدن به معنای هستی، باید آن را واشکافی انضمامی نمود. پیشتر آوردیم که تنها دازاین است که در آن هستی در آشکارگی قرار می‌گیرد. در اینجا باید دید، نحوه آشکارگی هستی در دازاین به چه نحوی است. دازاین در چه نحوه‌ای از بودن باید باشد که گشودگی بر هستی داشته باشد؟

هایدگر در دوره نخست تفکر خود معتقد است هستی تنها در درون دازاین به آشکارگی می‌رسد، بنابراین دازاین برای گوش دادن به ندای هستی، تنها باید به «ندای وجدان»^۲ خود گوش دهد؛ زیرا هستی چیزی بیرون از دازاین یا از ماوراء نیست. این ارجاع به ندای وجدان یا درون از نظر هایدگر بدان جهت است که چون «در-جهان-بودن» جزو اگزیستانسیال‌های دازاین است، بنابراین فهم دازاین اساساً «جهانمند» است؛ جهانمندی دازاین، برای وی زمانمندی و موقت بودگی را به همراه می‌آورد که او را به هستی میان تولد تا مرگ بدل می‌کند. (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۱۰۵) دازاین موجودی پرتاب شده به جهان است و از پیش یا پس از وی خبری نداریم. از سویی در میان موجودات، تنها دازاین است که هم هستی دارد؛ یا به بیان دیگر از قابلیت فهم هستی برخوردار است؛ چون تنها نحوه بودن وی در جهان است که نحوه اگزیستانس است و

1. Selbstverständlich(Ger) / Self-evident(Br)

2. Stimme das Gewissens(Ger)/ Voice of Conscience(Br)

باقی موجودات درون-جهانی اند. بدین طریق ما با دازاینی مواجه می‌شویم که فهم او در گرو خودش است و خارج از خود با منبع فهم و معرفتی مواجه نیست. از این جهت فهم هستی در گرو گوش دادن به ندای وجدان است.

هایدگر نمی‌خواهد که این ندا^۱ همچون صدای خدا یا هر چیز دیگری که فراتر از تناهی آدمی است دریافت شود. (جانسون، ۱۳۸۸: ۵۹) ندای وجدان، همچون ندای الهی عام نیست بلکه درونی‌ترین امکان دازاین به معنی واقعی کلمه است. هر دازاین، تجربه‌ای مخصوص به خود از شنیدن ندای وجدان دارد. بنابراین ندای وجدان برای هایدگر خصلتی نیچه‌ای می‌یابد. در این حالت است که از نظر هایدگر، دازاین از سقوط و انتشار در دیگران خارج می‌گردد. هایدگر پاسخ به ندای وجدان را عزم^۲ می‌خواند؛ عزم حالتی ویژه و ممتاز برای آشکارگی^۳ دازاین است. با این حال چگونگی آشکارگی هستی در نزد دازاین، مبهم است. دست کم می‌دانیم که روح مطلق هگلی، با آگاهی یافتن دیالکتیکی و منطقی از خود رو به سوی تکامل دارد، اما هایدگر هیچ مکانیسمی را ارائه نمی‌دهد. این که آغاز چرخش در آشکارگی هستی در دوره‌های تاریخی متفاوت چگونه است و این که چرا هستی در هر دوره به گونه‌ای رخ از مستوری برمی‌گیرد، از سؤالات بی‌پاسخ در اندیشه هایدگر است.

به زعم هایدگر، هستی یا وجود، نه خداست و نه اساس جهان. آن، هیچ موجودی نیست، و بدین معنی باید «هیچ» نامیده شود. (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۲۳۳) سید حسین نصر نیز به این کاستی در اندیشه هایدگر اشاره دارد. به زعم او «هایدگر می‌کوشد تا به سوی وجود خیز بردارد، بی‌آنکه به راستی به آن برسد. متأسفانه او هیچ گاه چستی وجود فی‌نفسه به معنای صدرایی را در نیافت؛ هرچند کربن معتقد بود او در درونش به این معنا رسیده بود. هایدگر چنان گرفتار فلسفه جدید اروپایی بود که نمی‌توانست معنای مابعدالطبیعی وجود را دریابد. با این همه او به بی‌مایگی فلسفه جدید پی برد و هم چون

-
1. Ruf(Ger)/ Call(br)
 2. Entschlossenheit(Ger) / Resoluteness(Br)
 3. Ershlossenheit(Ger) / Disclosednedd(Br)

ریچارد رورتی که از دیدگاهی دیگر سخن می‌گفت، پایان فلسفه غرب را که هنوز به همان راه می‌رود، اعلام داشت. (نصر، ۱۳۸۵: ۹۱)

۲. فهم هستی و حضور

در دوره نخست تفکر هایدگر، در «هستی و زمان»، اندیشیدن راهی برای فهم معنای هستی است.^۱ اما در دوره بعدی، اندیشیدن به تنهایی راهی برای کشف و یافتن معنای هستی نیست، بل پاسخ یا پژوهش، یا دریافتن ندای هستی است که معنایی از هستی را به شما می‌دهد. دریافتن این ندا، خود وابسته به این است که شما در چه موقعیتی قرار دارید. حضور در هر ساحت هستی شناختی، هستی را به گونه‌ای بر شما پدیدار می‌کند و مستوری و ظهورِ هستی، در معنای هستی دخیل است. این در موقعیت قرار داشتن، خود به معنی حضور در هستی است.

هایدگر معتقد است در آشکارگی هستی، آشکارگی و روشن‌گری، اموری هستند که بر ما حادث می‌شوند، و به این معنا، هستی به طور کامل بیرون اختیار و نظارت ماست. (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۰) از سوی دیگر، در دوره دوم هستی در هر دوره تاریخی به گونه‌ای گشوده و آشکار می‌شود و نمی‌توان هستی را همچون کلی فهم کرد که برای تمامی زمان‌ها از اعتبار برخوردار باشد. هستی در هر دوره به گونه‌ای خود را بر ما پدیدار می‌کند. بنابراین دوره‌های زمانی متفاوت در تاریخ هستی، هر یک حاوی برداشتی از هستی‌اند که مبتنی بر آشکارگی هستی است. آشکارگی هستی بر مبنای «تاریخ هستی» در دوره دوم اندیشه هایدگر نقش بارزی دارد و چنان محوری می‌گردد که در برخی موارد، خواننده آثار این دوره را به این وامی دارد که برداشتی جبرگرایانه از اندیشه‌های هایدگر داشته باشد. در همین دوره است که هایدگر ما را فرا می‌خواند تا به ندای هستی گوش دهیم. گویی دازاین دیگر باید خود را به هستی بسپرد و این را بپذیرد که این

۱- هایدگر در «پرسش از تکنولوژی» می‌گوید: تفکر نسبت میان هستی و انسان است... تفکر به خدمت هستی در می‌آید تا حقیقت هستی را بازگو کند... تفکر عهد بستن با هستی و برای حقیقت هستی است. (هایدگر، ۱۳۷۵: ۳)

هستی است که بر او آشکار می شود. هایدگر در درس های «نیچه» می گوید:

فیلسوف یا اندیشمند از آن افرادی است که هیچ گزینشی ندارد و فقط باید به آن چه هستی در هر پله خاص در تاریخ هستی، هست، بیانی ببخشند. (نقل از: احمدی، ۱۳۸۶: ۳۵)

در اینجا نوعی تقدیرگرایی و جبریت بر اندیشه هایدگر حاکم است.^۱ اندیشمند دیگر در پی فهم هستی نیست. او گوش به زنگ ندای هستی است. گوش به زنگ برای این که هستی خود را بر او بنمایاند و با در نور قرار دادن چیزها، فهمی از هستی را به او عطا کند. بنابراین هایدگر، در مخالفت با سوژه باوری دکارتی، دازاین را همچون سوژه مرکز هستی قرار نمی دهد بلکه او را مخاطب هستی می خواند. بنابراین از نظر هایدگر، «ما هرگز به سوی اندیشه ها نمی رویم، اندیشه ها به سوی ما می آیند. این ما نیستیم که با واژه ها بازی می کنیم، این هستی زبان است که با ما بازی می کند. این ما نیستیم که به یاد می آوریم، این هستی است که خاطره ای را در ما بیدار می کند.» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۸۷) قاعده بیان «این ما نیستیم که...» نشان می دهد که هرگاه به شکلی دریابیم که رابطه ای با هستی داریم، آن منش فاعلی سوژه دکارتی از کف می رود. به بیان دیگر هایدگر با انسانی که در مرکز هستی انگاشته شود، با بهره طلبی سوژه، با این تصور که هستی یک هستنده همواره حاضر و عینی است، و با سوژه باوری متافیزیکی مخالف است. (نقل از: احمدی، ۱۳۸۶: ۲۶۳)

اندیشیدن برعکس علم موجب دانایی نمی شود و باعث حل کردن معمای جهان نمی گردد. آرنه^۲ (۱۹۷۵-۱۹۰۶ م) به نقل از هایدگر می گفت «اندیشه دانایی و شناسایی نیست». دانایی به طور معمول با حقیقت سر و کار دارد اما اندیشه با معنا سر و کار دارد.

۱. هایدگر در «پرسش از تکنولوژی» می گوید: تکنولوژی «سرنوشت و تقدیر» (fate) محتم عصر ماست. (هایدگر، ۱۳۷۵: ۵۴)

۲. Hannah Arendt: سابقه آشنایی هانا آرنه با هایدگر به دوران ماربورگ بازمی گردد. آرنه دانشجوی هایدگر در دانشگاه ماربورگ بود. در آن هنگام ۱۸ سال داشت که عاشق هایدگر ۳۵ ساله شد. آرنه یهودی بود و به همین دلیل روابط آندو در خلال جنگ دوم جهانی از هم گسست.

فیلسوف همواره مشتاق پرسیدن و پرسش‌گری است. اگر فلسفه پایانش به سرآغازی دیگر تبدیل شود، یعنی تبدیل به پرسش‌گری شود، پیش خواهد رفت. بنابراین هرگاه بکوشیم تا همه چیز را حل کنیم و به حد فهم پذیری برسانیم، و در نتیجه عنصر غیر قابل فهم را حذف کنیم، کاری می‌کنیم که علیه هدف خود ما خواهد بود. (همان، ۱۳۸۶: ۶۲۰)

در دوره دوم بحث «حضور» برای هایدگر از اهمیت برخوردار است. در اینجا باید دید دازاین در کدام افق هستی حضور دارد. (رک: همان: ۴۲) بنابراین افق هستن دازاین^۱ مهم است. در اینجا دیگر این دازاین نیست که به سراغ هستی می‌رود، بلکه هستی است که خود را به دازاین می‌نمایاند. در نتیجه در این دوره اندیشیدن راه فهم معنای هستی نیست. باید از اندیشیدن رها شد، و این رها شدن پدیدارشناسانه از ساحت آگاهی و اندیشه، زدودن آن از پیش فرض‌های متافیزیکی است. اینجا دیگر باید بایستیم تا هستی خود را بر ما، در موقعیتی که در آن قرار داریم، نشان دهد. آن چه که در فلسفه و حکمت عرفانی شیعی رخ می‌دهد نیز گوش دادن به ندای وجود است، اما این وجود مشخصات هستی هایدگری را ندارد. از منظر فلسفه شیعی گوش دادن به ندای هستی‌ای که در آن خدا مرده است و انسان هم در آن مرکزیت خویش را از دست داده است، هم چون گوش خود را بر قبر مرده‌ای نهادن و به انتظار سخن گفتن او نشستن است. وجود در فلسفه شیعی نیز دارای ندایی است که باید گوش داد، اما وجودی که در الوهیت محض است. اندیشیدن بدین ترتیب معادل گفت و گو در سر سویدای دل است؛ اندیشیدن یعنی

۱. در زبان یونانی، واژه افق (horos) به معنای «حد»، «محدوده» و «مرز» است. به دیگر سخن، افق (horizon) حدود منظر شما را معین می‌کند. این در حالی است که معنای «افق» در زبان فارسی (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۰۹۰-۳۰۸۹)، نوعی گشودگی را در خود مستتر دارد. افق در اینجا، به منزله غایت راه روشن نیز هست؛ اما راهی که مقصد آن در «آنجا» قرار ندارد. افق، جایگاه طلوع است؛ جایی که نور از آنجا می‌تابد و چیزها را در روشنی قرار می‌دهد، اما خورشیدی که در افق وجود قرار دارد، آنی نیست که ما به آن برسیم. «او» به تمامی چیزها نور می‌دهد، اما خود دست یافتنی نیست. علامه طباطبایی به درستی در این باره می‌گوید: «پس حق سبحانه... چون به همه چیز محیط است، سایر اشیاء با روشن بودن او روشن و شناخته می‌شوند.» (طباطبایی و کربن، ۱۳۸۲: ۱۳۰)

در مقابل ندای درونی سکوت کردن و به آن گوش فرادادن، ندای الوهیتی که از درون آدمی برمیخیزد. برای مولوی این ندا، ندایی الهی است. غلامحسین ابراهیمی دینانی (متولد ۱۳۱۳) در بحث دقیقی که در مورد مفهوم نزول در فلسفه شیعی ارائه می دهد، به گونه‌ای این تفاوت را آشکار می کند. به زعم او طبق آیه «تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (سوره واقعه: آیه ۸۰ و حاقه: آیه ۴۳)، کلام وحی از سوی پروردگار نازل شده است و به گوش آدمیان رسیده است. اما چگونه است که این کلام به گوش ابوجهل غریبه است، اما به گوش بلال حبشی معنا دارد؟ معادل فارسی تنزیل در فارسی فرود آمدن است؛ یعنی از بالا به پایین آمدن. پایین در واقع گوش ماست؛ خداوند بعد از مقام ذات، ابتدا متکلم می شود. سؤال این جاست که خداوند از چه زمانی صحبت کردن را آغاز می کند؟ آیا خدا ساکت بود و در چهارده قرن قبل شروع به تکلم کرد؟ آیا او از ازل صامت بود و از زمان بعثت پیامبر (ص) شروع به صحبت کردن نمود و کلام او حادث شد؟ این حرف بی معناست زیرا برای خداوند نمی توان زمان مشخص کرد. بحث قدم و حدوث کلام، بحثی دامنه دار است. اگر خدا قدیم است، پس صفاتش نیز قدیم است، نه حادث، پس متکلم بودن او هم قدیم است؛ یعنی خداوند از ازل علی الدوام تکلم می کرده است. پس چرا کسی نمی شنید؟

به عقیده دینانی علت آن است که گوش شنوا نبود. اصل در کلام، گوش است. صدای خدا از ازل بوده است و تا ابد نیز خواهد بود. سامعه محمدی لازم است. گوش موسوی و گوش عیسوی لازم است. چنان که گوش موسی سخن حق را شنید: «كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا». بنابراین کلام الهی در مکنن غیب وجود دارد و غیر از زبان است که عربی، عبری یا فارسی است. زمانی که کلام به گوش ما می رسد بنا به گوش ما عربی یا عبری یا فارسی می شود. در نظر ایشان، لفظ «آنزلنا» در قرآن در مورد باران هم به کار رفته است. (رعد، ۱۷ و طه، ۵۳) اما تفاوتش با وحی در این است که قطره باران به هنگام نزول تجافی پیدا می کند تا به زمین می رسد، یعنی جای خود را در بالا خالی می کند و به پایین می رسد. اما نزول وحی به صورت تجافی نیست، وقتی وحی از صقع ملکوت و

هاهوت پایین می‌آید، هاهوت خالی نمی‌شود و با نزول وحی از ملکوت اعلیٰ به به ملکوت اوسط و از آن جا به ملکوت اسفل تا ناسوت، مراتب عالی و عوالم بالا از آن تهی نمی‌شود. پس کلام خدا هرچه پایین می‌آید، عوالم مافوق پر از آن است تا به گوش ما می‌رسد. نتیجه منطقی این سخن آن است که کل عالم هستی پر از صدای خداست. کلام خدا، عالم هستی را پر کرده است، گوش‌های ما ناشناخت که قادر به شنیدن آن نیستیم. (دینانی، ۱۳۸۵: ۲۳) بنابراین اگر ندایی در هستی ساطع باشد که از منظر فلاسفه شیعی باید بدان گوش داد، صدای خداوند است. کربن نیز از این منظر به ندای هستی نظر دارد. کسانی که بهترین گوش را برای شنیدن صدای هستی دارند، ائمه شیعه (ع) هستند. این انسان‌های نورانی، مؤید نقش هرمسی در تأویل‌اند. آن‌ها گوش شنوای صدای خداوند را دارند و آن معانی را به صورتی بشری، برای انسان‌ها تأویل می‌کنند.^۱

در قرآن نیز می‌خوانیم «و کلم الله موسی تکلیماً» (سوره نساء: آیه ۱۶۴) و در اینجا خداوند مستقیماً با موسی سخن می‌گوید. بنابراین در این گونه معرفت، چشم هرگز جایی ندارد بلکه این گوش است که باید به ندا گوش فرادهد. این ندای الهی را باید شنید و برای این شنوایی، باید گوش مسیحایی داشت. گوش مسیحایی را کسی دارد که قدوسیت یافته است و «طاقت» حضور در ساحت ندای الهی را دارد. کربن بر همین اساس معتقد است گوش دادن به ندای هستی از منظر فلسفه شیعی، یعنی دل بستن با تمام وجود به تفکری که با شما عجین شده است:

درباره طرز تفکری که آدمی با تمام وجود به آن دل بسته است، بیشتر درست می‌نماید که بگوییم طرز تفکری است که وجود ما را تسخیر کرده است تا آن که بگوییم به تملک ما درآمده است. بسیار درست تر است که بگوییم این واقعیت معنوی است که ما را در خود مستحیل ساخته است تا آن که بگوییم ما آن را در

۱. برخلاف شیعیان، اهل سنت معتقدند پیامبر اسلام به عنوان خاتم انبیاء، با آوردن کتاب دایره کلام الله را بسته است و نزول معرفت الهی منقطع گشته است زیرا کلام الله چیزی جز همان کتاب الله نیست. بدیهی است که این نظر در نهایت به نوعی سلفی‌گرایی و تحدید فهم به ظاهر نص منتهی خواهد شد.

خود مستحیل کرده‌ایم. (نقل از پازوکی، ۱۳۸۳: ۴۱)

اما برای هایدگر وضع به گونه دیگری است. هایدگر برداشتی که از حقیقت در این دوره ارائه می‌دهد، متفاوت از دوره قبل است. در دوره دوم، نظر هایدگر بر این است که حقیقت خود را به ما نشان می‌دهد. با این حال حقیقت همچنان گشودگی^۱ و ناپوشیدگی چیزها است. به زعم هایدگر، افلاطون در مواردی همچون تمثیل غار در کتاب هفتم «جمهوری» یا در مکالمه «ته تتوس» به این نکته نزدیک شده بود، اما با استدلالی متافیزیکی، امکان درک دقیق آن را از خود گرفته بود. هایدگر معتقد است هر دو معنای راستین و متافیزیکی حقیقت را می‌توان در افلاطون مشاهده کرد. یکی برداشتی از حقیقت که آن را همچون امر حقیقی و ناپوشیدگی می‌داند، و این برداشتی درست است و از اندیشمندان پیشین به افلاطون ارث رسیده بود، و دیگری حقیقت را هم‌خوانی گزاره‌ای با امر حقیقی (یا امر واقعی) می‌داند که این برداشتی متافیزیکی است و پس از افلاطون و به ویژه به دلیل کار فکری ارسطو، محکم و قدرتمند شد و به فیلسوفان بعدی رسید. به عقیده هایدگر، این سرآغاز متافیزیک، با پیدایش مفهوم «eidos» یا ایده افلاطونی مهر خورده است. در آنجا زندانیان بی حرکت افلاطون که جز سایه‌های روی دیوار چیزی ندیده‌اند، سایه‌ها را که به هر حال نوعی آشکارگی هستند، امور حقیقی پنداشته و آنها را ناپوشیدگی معرفی می‌کنند: «جز سایه‌ها هیچ چیز دیگر را حقیقی نخواهند پنداشت». (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۰) زندانیان که به گفته سقراط «تصویرهای خود ما هستند»، اگر بتوانند با یکدیگر سخن گویند، موضوع صحبت شان جز همین سایه‌ها نخواهد بود، زیرا که سایه‌ها «یگانه امور راستین» دنیای آنان هستند. (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۹) بنابراین اگر برای زندانی از حقیقت بیرون غار سخن بگویی، او آن را انکار خواهد کرد. زیرا او چیزی فراتر از تصویرهای روی دیوار غار را ندیده است. او «از روشنایی خواهد گریخت و باز به سایه‌ها پناه خواهد برد». (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۱۳۱) تنها هنگامی می‌توان

۱. هایدگر گشودگی را با واژه «Offenheit» نشان می‌دهد که در زبان آلمانی، گشوده شدن چیزی که در اصل بسته بوده است معنا می‌دهد. همچون درب اتاقی که هم اکنون گشوده شده است.

از این برداشت‌هایی یافت که کسی از غار بیرون بیاید و متوجه گردد که آن چه دیده است بازنمایی امور حقیقی نبوده است و مطابق با حقیقت نیست.

بنابراین از نظر افلاطون ایده‌های مُثل، سرچشمه حقیقت‌اند و سایه‌های روی دیوار، تصویری از آن مثل‌اند. زندانی‌ها شده به این ایده و در واقع به حقیقت رسیده است. در این جا تطابق یافتن واقعیت و ایده، حقیقت است. به عقیده هایدگر در این مرحله است که افلاطون مبنای نظریه تناظری حقیقت^۱ را بنیان می‌نهد و حقیقت را به معنای تطابق و هم‌خوانی نمودها با بودها در نظر می‌آورد، و از این تاریخ، فلسفه غرب، همواره از منظری متافیزیکی به حقیقت نگریسته است. در نظریه تطابقی، حقیقت به مثابه بازنمایی مطرح می‌گردد. هایدگر معتقد است در این شرایط حقیقت یعنی همسانی فهم و شیء (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۸۹) و در این برداشت، حقیقت به هستنده (موجود) ارجاع خواهد داشت و نه به هستی (وجود). نظریه تناظری حقیقت در عبارتی لاتین این گونه تعریف می‌شود: *Veritas est adequatio rei et intellectus*؛ (حقیقت مطابقت شیء و ذهن است). این ایده به گونه‌ای دیگر در ارسطو باز تعریف می‌گردد.

ارسطو راهی را که افلاطون آغاز کرده بود پیش گرفت و در موضعی متافیزیکی به حقیقت نگریست. ارسطو نیز بخشی از تاریخ متافیزیک غرب است که حقیقت را نه بر مبنای هستی‌شناختی، بلکه اساساً متافیزیکی مورد خوانش قرار داده است زیرا از نظر او نیز حقیقت، که همچون راستی است، در ذهن انسان به سر می‌برد. بنابراین «دروغ و راست در اشیاء نیستند بلکه در اندیشه‌اند». (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۰۳) در نظریه حقیقت ارسطو بدین ترتیب این خود چیزها و موقعیت آن‌ها نیستند که مبنایی برای حقیقت‌اند، بلکه انسان و ذهن انسانی است که حقیقت را معین می‌کند. منطقی که به کمک فلسفه می‌

۱. در نظریه تناظری، تطابقی، نموداری یا تصویری حقیقت، حقیقت - صدق آن چیزی است که انسان توسط ذهن و از طریق الفاظ، از عین خارجی بازنمایی می‌کند. در این جا ذهن سعی می‌کند حقیقت بیرونی را بیان کند و بدین ترتیب مطابقت میان بیان و عین خارجی ایجاد کند. به زعم هایدگر، افلاطون عمده‌ترین نماینده نظریه تطابقی حقیقت است که در تمثیل غار خود، حقیقت را آن می‌داند که کسی بیرون از غار آمده و تفکر را با عین بیرونی مطابقت دهد.

آید، این تطابقِ امور جهان در بیرون ذهن من را با آن چه من بدان اندیشیده‌ام نشان می‌دهد و کار اصلی آن مطابقت دادن ایده‌های ذهنی و واقعیت است. با این حال در تثبیت جایگاه نظریه تناظری حقیقت، تنها فلاسفه غربی تأثیر گذار نبوده‌اند، بلکه ابن سینا به عنوان یک فیلسوف مشایی اهمیت داشته است.^۱ هایدگر در این مورد می‌گوید:

توماس آکویناس این تعریف را به ابن سینا نسبت می‌دهد و ابن سینا نیز آن را از کتاب الحدود اسحاق اسرائیلی (قرن دهم) اخذ کرده است. (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۸۹)

هایدگر با مروری بر تاریخ فلسفه غرب، نشان می‌دهد که چگونه فلاسفه بزرگ غربی در دام متافیزیکی افتادند که خود آن را خلق کرده بودند. اما آن چه که از نظر هایدگر حقیقت نامیده می‌شود، خود را در نا-پوشیدگی نشان می‌دهد. او برای نشان دادن آن چه که حقیقت می‌نامد، از واژه یونانی «aletheia»^۲ استفاده می‌کند که از بار متافیزیکی واژه متعارف حقیقت که آن را همچون «تطابق» نشان می‌دهد، گریخته است. واژه «alethes» به معنای حقیقی، و «aletheuion» به معنای راست گفتن بوده است. اما کاربرد اصلی «lethein»، که تبار اصلی این واژه است، همان «پنهان ماندن» و «پوشیدگی» بود و با پیشوند «a» در یونانی که وجه سالبه به آن می‌داد، به صورت «a-letheia» در می‌آمد. این واژه بدین صورت به معنای «پنهان مانده» و «از یاد رفته» است. (رک: هایدگر، ۱۳۸۴: ۴۱) هایدگر این واژه را در هستی و زمان به معنای «نا-پوشیدگی هستی»

۱. برخلاف هایدگر که به وجه مشایی فلسفه ابن سینا توجه داشته است، کربن معتقد است ابن سینا در دوره دوم حیات فکری اش به فیلسوفی کاملاً اشراقی بدل شده است. از همین جها به زعم کربن، در امتداد فلسفه شیعی، هرگز به نظریه تناظری حقیقت بر نمی‌خوریم. گرایشات مشایی ابن سینا در دوره نخست که مورد توجه هایدگر است را می‌توان در کتاب «عیون الحکمه» مشاهده کرد که در تعریف حکمت آورده است: الحکمة استکمال النفس الانسانیة بتصور الأمور و التصدیق بالحقایق النظریة و العملیة علی قدر طاقة البشریة؛ حکمت کمال بخشیدن به نفس آدمی است از طریق تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به اندازه‌ی توانایی آدمی. (نقل از لک زایی، ۱۳۸۱: ۳۱) با این حال اگر چه ابن سینا در این تعریف به تصدیق حقایق نظری توجه دارد، اما به شیوه‌ای متفاوت از نظر فلاسفه استدلالی، به استکمال نفس به اندازه طاقبت بشری نیز توجه داشته است.

2. ἀλήθεια (Grk)

به کار می‌برد. هایدگر از همان نخستین نوشته‌هایش، از «کنار زدن حجاب»^۱ یا «چیرگی بر پنهان‌گری»^۲ و از «آشکارگی» یاد می‌کرد.^۳ از نظر او حقیقت رویکردی ذهنی، زبانی، و نظری هم چون داوری‌ها، حکم‌ها، و بازنمایی‌ها نیست. حقیقت منش هستن امور راستین، یعنی جهان و هستندگان است، و نه اندیشه‌ها و حکم‌ها. هستندگان بر ما ظاهر می‌شوند، و ما می‌کوشیم تا آن‌ها را آشکار کنیم. هایدگر در این مورد واژه «entdecken» یعنی آشکار کردن را به کار می‌برد. (احمدی، ۱۳۸۶: ۵۹-۵۸) هایدگر در این باره می‌گوید:

حقیقی بودن (حقیقت) یعنی کشف‌کننده بودن [یا رافع حجاب بودن]. (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۹۷)

حقیقت در این جا مکشوفیت است و مکشوف‌سازی یا رفع پوشش، یک شیوه هستی در جهان بودن است. برداشت حقیقت به مثابه مکشوفیت در فلسفه شیعی نیز وجود دارد، اما نه با خصیصه‌های در-جهان-بودن صرف. کربن معتقد است در کشف المحجوب، رسیدن به امکان مکشوف‌سازی، خود یکی از امکانات مستور انسان است که انسان ابتدا می‌باید خود آن امکان را روشنایی بخشد و این روشنایی بخشیدن با حضور مرتبط است. انسان نورانی در حکمت الهی و عرفان شیعی دقیقاً به معنی انسانی است که در ساحت اعلای حضور قرار دارد. پس از بارور کردن این امکان در درون خود-که می‌تواند به شیوه‌ای هایدگری اصالت یافتن بر مبنای یافتن امکانات اصیل خویش و دوری گزیدن از شیاع باشد- انسان/ سالک، این امکان را فراروی خود افکنده است که حقایق پدیده‌ها را چنان که هستند دریابد. به همین دلیل در فلسفه شیعی راه پدیدار شدن حقیقت و شناخت، صرفاً از درون سالک آغاز می‌شود؛ اما نه به گونه‌ای ایده‌آلیستی که

1. Entdenkea(Ger)

2. Verborgenheit(Ger)

۳. پاول فریدلاندر (۱۹۶۸-۱۸۸۲ م) در کتاب «مقدمه‌ای بر افلاطون» نشان می‌دهد که این ریشه یابی از واژه یونانی aletheia در نزد هایدگر کاملاً اشتباه است و در زبان یونانی این واژه هرگز در معنای ناپوشیدگی به کار نمی‌رفته است. رک: P. Friedlander, Plato, an introduction, tr. H. Meyerhoff, London, 1958



تأکید بر سوژه دارد، اینجا حضور در ساحت وجود است که به معرفت می‌انجامد. عرفای شیعه پدیدار کردن امکان مکشوف‌سازی را اصطلاحاً صیقل دادن آئینه زنگار بسته درون می‌دانند؛ همین آئینه است که نور بر آن می‌تابد و پدیده‌ها را چنان که هستند بر ما پدیدار می‌کند. بنابراین امکان مکشوف‌سازی از خصیصه‌های در-جهان-بودن هایدگری فراتر می‌رود. عکس‌پذیر شدن آئینه، یعنی امکان دیدن چیزها چنانکه در حقیقت هستند. عکس‌پذیر شدن آئینه بسته به طاقت انسان یا همان صقالت آئینه است:

معشوقه یکی است، لیک بنهاده به پیش از بهر نظاره، صد هزار آینه بیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صقالت و صفا صورت خویش^۱

ملاصدرا در تعریف فلسفه همین نظر را دارد. به زعم او فلسفیدن، رسیدن به حقایق پدیده‌ها است چنان که در واقع هستند و نه از سر ظن و تقلید که به گونه ای سوپرکتیو به دست آمده باشد:

فلسفه کمال بخشیدن به نفس آدمی است، به اندازه توانایی آدمی، از طریق معرفت به حقایق موجودات چنان که هستند و حکم به وجود آنها از روی برهان و نه از سر ظن و تقلید.^۲ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷)

اما از نظر هایدگر به هیچ وجه نباید برداشت‌های عرفانی عرضه کرد؛ زیرا او قائل به

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. رک: (فیض کاشانی، شماره بازیابی کتابخانه ملی: ۱۶۸۳۰-۶: ۲۵۵)

۲. إن الفلسفة إستكمال النفس الانسانیة بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظنّ و التقليد بقدر الوسع الانسانی؛ در حدیثی از رسول (ص) می‌خوانیم که: «رب ارنا الاشیاء كما هی» (هایدگر، ۱۳۷۴: ۱۵) به نظر می‌رسد تعریف ملاصدرا از فلسفه، مبتنی بر تعریفی است که ابن عربی از علم ارائه می‌دهد: «و أنما العلم درک ذات المطلوب علی ما هی علیہ فی نفسه وجوداً أو عدماً و نفیاً أو ثابِتاً و احواله أو جوازاً أو وجوباً، لیس غیر ذالک». (نقل از: جهانگیری، ۱۳۸۳: ۱۹۲) مولانا بر همین وجه سروده است: ای خدا بنمای تو هر چیز را / آن چنان که هست در خدعه سرای؛ فلسفه شیعی به درستی معتقد است دیدن چیزها چنان که هستند، در ملکوت رخ می‌دهد، چنانکه ارض ملکوت در نظر ابن عربی «ارض حقیقت» است. (کربن، ۱۳۷۴: ۱۶۰) در نتیجه باید گفت هنگامی که ملکوت جایی است که حقیقت اشیا را نشان می‌دهد، نظریه تناظری حقیقت اعتبار خود را از دست می‌دهد.

هیچ‌گونه حقیقت استعلایی نیست. مکشوفیت نیز که معادل کشف حجاب است، اگر چه در روش بسیار با فلسفه شیعی همراهی دارد، اما هرگز با مکشوفیت معنوی فلسفه شیعی مطابقت ندارد زیرا این مکشوفیت در جهان رخ می‌دهد و نه در عالم مثال، چنان که کربن بدان دل بسته است. در نظر هایدگر مکشوفیت تنها زمانی حقیقت است که مکشوف گشته است و در غیر آن مورد حقیقت نیست؛ این در صورتی است که حقیقت از نظر فلاسفه شیعی به لحاظ انتولوژیک در خارج وجود دارد و انسان تنها از آن رفع حجاب می‌کند؛ این حقیقت هرگز حقیقت نهایی نیست، زیرا در پس آن حقیقتی دیگر نهفته است. بنابراین هر حقیقت در عین حال حجابی است که می‌تواند انسان را دچار غفلت از گشودگی مدام وجود کند. حقیقت همواره «می‌حقیقتد» و همواره سریان دارد به همین دلیل فیض الهی هرگز منقطع نمی‌گردد.^۱

چنان که مشخص است، فهم آدمی بسته به ساحت حضور اوست؛ در مقام‌های معرفتی گوناگون، حقایق برای انسانی که همواره در راه (سالک) است منکشف می‌شوند، اما این ترقی در وادی معرفت بدین معنی نیست که معرفتی که از آن گذر کرده ایم، و معرفتی که بدان نرسیده ایم، بی‌اعتبار است. حقیقت در خارج وجود دارد، اما در اکنونی که من ایستاده‌ام حضور ندارد. این حضور نداشتن، حضور نداشتن من است و نه حضور نداشتن حقیقت؛ بنابراین این منم که باید به ندای درون خویش گوش دهم و در ساحت حقیقت قرار گیرم. حقیقت در پس حجابی است که نه بر روی حقیقت، بلکه بر باطن من نشسته است و من برای رسیدن به حقیقت باید از درون خود رفع حجاب کنم. با این رفع حجاب از درون خود، که اصطلاحاً رفع حجاب از پدیده‌ها خوانده می‌شود، پدیده‌ها بر من آشکار می‌گردند. بدین ترتیب حقیقت‌های باطنی مختلفی در هستی وجود دارند که رسیدن به هر یک از آن‌ها مستلزم سلوکی درونی و رفع حجاب است. این برداشت

۱. حقیقت در تعبیری عرفانی فیضی الهی است که نحوه تجلی آن بر افراد متفاوت است، به حکم این که «لا تکراراً فی التجلی». عبدالرحمن جامی در این باره می‌آورد: حقیقت را به هر دوری ظهوری است/ ز اسمی بر جهان افتاده نوری است. (جامی، ۱۳۸۶: یوسف و زلیخا، بخش ۶، آغاز تولد یوسف) و جوه پدیدارشناسانه شعر فوق را می‌توان به خوبی در واژه‌های حقیقت، دور، ظهور و نور مشاهده کرد.

که حقیقت های بی شمار را متصور است، هرگز فلسفه شیعی را به وادی نسبت محض نمی کشاند؛ زیرا در این جا نسبیتی عمودی در کار است و نه نسبیتی افقی که همه حقایق را یک سطح کرده و به یک اندازه از اعتبار برخوردار می کند.

اما هایدگر چشم اندازی دیگر دارد. برای هایدگر مکشوفیت یا حقیقت، تنها هنگامی حقیقت است که مکشوف است، زیرا تنها با توجه به خصیصه در-جهان بودن دازاینی که در این جهان پرتاب شده است قابل فهم است، بنابراین حقیقت تا زمانی که مکشوف نگشته ناحقیقت است:

قوانین نیوتون پیش از آن که مکشوف شوند، «حقیقی» نبودند. (هایدگر، ۱۳۸۷:

(۵۱۱)

تفاوت دیدگاه هایدگر و فلسفه شیعی در آن جاست که برای هایدگر حقایق جاودان وجود ندارند. از منظر فلسفه شیعی حقایق جاودان وجود دارند، اما در نسبت با فهم و مقام ما، وجهی تشکیکی می یابند و بنابراین ارتباطی باطنی با هر انسان برقرار می کنند. حقایق جاودانند، اما نحوه آشکارگی آنها بر هر انسان متفاوت است. حقیقت از لایه های مختلف آشکارگی برخوردار است و هر سطحی از این لایه ها به مثابه باطنی است که به مثابه یک امکان، پیش روی انسان قرار می گیرد. واگشایی حقیقت و ره یابی (سلوک) به درون هر یک از این سطوح یا لایه ها، مستلزم تأویلی باطنی است که از طریق استحضار وجودی محقق می گردد. اما برای هایدگر حقیقت به گونه ای جاودان وجود ندارد و تنها، چیزی که برای دازاین آشکار می شود را می توان حقیقت نامید:^۱

ارائه برهان بر این که «حقایق جاودان» وجود دارند، وافی به مقصود نخواهد بود، مگر در اثبات این امر توفیق حاصل شده باشد که دازاین جاودانه بوده است و جاودانه خواهد بود. مادام که از ارائه این برهان بی بهره و کوتاه دستیم، اصل حقایق جاودان نیز ادعایی است خیال بافته که اجماع تاکنونی فلاسفه در «باورداشت» آن مشروعیتی برایش حاصل نمی آورد. (همان: ۵۱۱)

۱. بنابراین حقیقت ذاتاً دازاین گانه است.

از نظر هایدگر، دازاین در درجه اول در گشودگی و حقیقت زندگی نمی‌کند، او در پوشیدگی و ناحقیقت می‌زید. او در این وضعیت سقوط کرده است و همواره چیزها را در حجاب مستوری و پوشیدگی می‌بیند؛ از این جهت همواره تأویلی نادرست را ارائه می‌دهد. هنگامی که حقیقت آشکار است، چیزها نیز آشکارند و در نور آشکارگی قرار می‌گیرند اما این نور آنگونه که افلاطون در تمثیل غار خود می‌گوید، قرار گرفتن در نور تام و کامل نیست بلکه قرار گرفتن در سایه روشن مستوری و گشودگی است. زمانی که هستی، از پوشیدگی و مستوری خارج شده و نور آشکارگی قرار می‌گیرد، از نظر هایدگر گشودگی رخ داده است.

بنابراین در این تأویل از حقیقت و گشودگی، حقیقت چیزی یقینی در خارج نیست. جستجوی یقین به امری نامطمئن که از پیش دانسته‌ایم نیست. بل جستجویی است در پی ناپوشیدگی در قلمروهایی تاکنون ناشناخته. در نتیجه حقیقت به سادگی در تضاد با «کذب» قرار نمی‌گیرد. قوانین نیوتون پیش از اینکه کشف شوند، حقیقت نبودند زیرا در اینجا بحث بر سر صدق و کذب نیست بلکه بدین دلیل است که این قوانین برای دازاین پوشیده بودند و هنوز از پوشیدگی و مستوری خارج نگردیده بودند. بنابراین این قوانین فقط به سادگی حرکت سیارات را توضیح ندادند، بل سیارات را به شکل تازه‌ای آشکار کردند. در نتیجه دازاین راهی به حقیقت می‌گشاید و اساساً در حقیقت به سر می‌برد. اما این سخن معنایش این نیست که به تعبیری اُنْتیک انسان همواره در حقیقت به سر می‌برد. معنایش این است که انسان در معرض گشایش حقیقت قرار دارد. (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۹) نظریهٔ تقابل حقیقت- کذب، برخواسته از اندیشه متافیزیکی تطابقی حقیقت است که سعی دارد حقیقت را مطابقت با چیزی در خارج در نظر آورد. حقیقت در اینجا نوعی ناپوشیدگی و کنار رفتن حجاب از پدیده‌ای است که در حجاب مستوری قرار داشت و غیر حقیقی، پدیده‌ای است که در حجاب مستوری است. (رک: هایدگر، ۱۳۸۸: ۱۱۲) بنابراین آن پدیده که اینک غیر حقیقی است، می‌تواند روزی گشوده شود و به مثابه امری حقیقی به نظر آید. این دازاین است که می‌تواند راهی به گشودگی هستی یابد، اما



دازاین نیست که با ذهن یا زبان خود، حقیقت را مورد شناسایی قرار می دهد. دازاین هرگز با عقل خود به حقیقت اعتبار نمی بخشد بلکه باید به پدیده اجازه داد تا خود را چنان که در اصل هست، بنماید.

دازاین نور می اندازد^۱ و در هستن خودش، روشنی^۲ است. نور^۳ اسباب گشایش دازاین به روی جهان و برگشوده شدن جهان بر اوست. (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۶) گشودگی در نظر هایدگر، همین روشن شدگی بر اثر نور است. هایدگر این اصطلاح را وامدار جنگل سیاه است؛ جایی که در میان انبوه درختان، اندکی برگ های درختان سر به آسمان کشیده کنار روند و از این «منطقه عاری از درخت»^۴ نوری بتابد، گشودگی رخ داده و نور به درون جنگل سیاه تابیده است.^۵ دازاین تنها هستنده ای است که می تواند گشودگی هستی را به نظاره بنشیند و به آنها گشودگی بخشد. اما این به یمن برخورداری از عقل، به این دلیل که او بنا به تعریف ارسطو حیوان ناطق یا حیوان دارای عقل می باشد، نیست بلکه بدین دلیل است که دازاین، همان هستنده ای است که توانایی پاسخ به پرسش هستی را دارد. بنابراین با اوست که چیزها در نور قرار می گیرند.

بدین گونه، گزاره بیانی است که حقیقت خود را نه از دازاین، یا ذهن او بل از پوشیدگی می گیرد. در نتیجه برای این که گزاره ای بامعنا باشد، باید به رشته ای از امور وابسته شود. این وابستگی به امور، به معنی مطابقت نیست بلکه بدین معنی است که مثلاً

1. Gelichtet (Ger)
2. Lichtung (Ger)
3. Licht (Ger)
4. a Forest clearing (Br)

۵. هایدگر معتقد است این گشودگی برای دازاین، عین آزادی اوست. گشودگی برای تابیدن نور، آزاد گشتن از حجاب هایی است که در راه دازاین قرار گرفته است. بنابراین «بازکردن و هموار کردن و صاف کردن چیزی، به معنی روشن ساختن و آزاد کردن و گشودن آن چیز است. مثل آزاد سازی و پیرایش جنگل از درختان یک منطقه است. بنابراین فضای آزاد، سرچشمه و مبدع روشنی و شفافیت است.» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۳۰) ارتباط میان آزاد بودن و گشودگی را کرین بعدها در عزیزالدین نسفی می یابد. نسفی انسان آزاد را انسانی می داند که به تجرد رسیده است و از این طریق امکان گشودگی هستی و فهم چیزها چنان که در واقع هستند را برای خود فراهم نموده است. (نسفی،

در گزاره «این پرده کج است»، پیش از این که ما با شنیدن این حکم دقت کنیم که آیا پرده کج است یا صاف، باید بدانیم که واژه‌های «این»، «پرده»، «کج» و «است»، به چه معنا هستند، و نیز باید برداشتی از رسم اجتماعی قرار دادن پرده بر دیوار داشته باشیم. یعنی تشخیص یک فضای مفهومی و قابل فهم. از این جهت، این قواعد مناسبتی با واقعیت ندارند. مثلاً میان واژه پرده و مدلول آن، رابطه‌ای نشانه‌شناسانه برقرار است که قراردادی است و ارتباط ذاتی با پرده‌ای در دنیای خارجی ندارد. (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۳) کربن بعدها به واسطه آشنایی با نظریه «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی، قرائت جدیدی از این نظر ارائه داد که او را در نقد «جامعه‌شناسی محض» نیز همراهی نمود.

هایدگر در نقد نظریه تناظری یا نظریه بازنمایی حقیقت که افلاطون آن را گسترش داد، معتقد است این برداشت در ایده‌باوری افلاطونی که هر چیز را دارای صورتی مثالی در نظر می‌آورد، معنای حقیقت به مثابه انکشاف، نامستوری هستی را از میان برد. انسان غربی دیگر هستی را جلوه کردن و رو بستن پیوسته از قوه در کش حس نکرد بلکه آن را به شکل حضور ایستای ایده/صورت حس می‌کند. و بدین ترتیب حقیقت عبارت می‌شود از: «Orthotes، درستی ادراک و قول جازم»؛ غرب مابعدالطبیعه و خداشناسی‌اش را بر این اساس ساخته است. او در درس گفتارهای اوایل سال ۱۹۲۱ با موضوع «آگوستین و فلسفه نوافلاطونی»، به پی‌گیری تضاد میان مسیحیتی می‌پردازد که از بطن واقع بودگی تجربه زندگی بر می‌خیزد و کمال آن نه در شناخت خدا بلکه در زیستن با خداست و از سوی دیگر مسیحیتی که متوجه «ابتهاج الهی»^۱ به منزله «خیر اعلی»^۲ (یعنی تصور ابتهاج الهی) است. این مسیحیت دوم که تصویری ایستاتر و تصویری تر از هستی و مواجهه الهی دارد، مستقیماً به فلسفه نوافلاطونی می‌رسد. وقتی که مواجهه الهی به «ابتهاج الهی» تعریف شد و وقتی که خدا «سکینه»^۳ ای دارد که دل را آرام می‌کند، آن گاه خدا از بیرون جریان سیال حیات واقع-تاریخی مداخله می‌کند و محیی بودن او در مقام خدای تجربه زندگی از فعل باز می‌ایستد. و بدین ترتیب او دیگر حی، زمانی، متناهی، دم-

1. Fruition Dei(Lat)

2. Summum bonum / sòm'əm bō'nəm (Lat)

دست نیست. او صرفاً «در دست» است برای این که نظاره شود و بهجت بخشد؛ و بدین سان خدا موجودی ابدی بیرون از زمان و مکان و تاریخ و فوق آن ها می شود. (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۵۹)

۳. کربن و فهم در ساحت حضور الاهی

موضع کربن در مورد مباحث بالا در مورد وجود الاهی کاملاً مبتنی بر فلسفه شیعی و برخلاف هایدگر است. در نظر او محیی بودن خداوند و برخوردارگی از سکینه، او را هرگز چنان که هایدگر می گوید «دم دست» نمی کند. از این جهت حتی خوانشی که هایدگر از مسیحیت نوع اول دارد نیز به کلی اشتباه است. مشکلی که هایدگر با آن مواجه است، سعی او در این است که خداوند را نیز بخشی از تاریخ متافیزیکی فلسفه غرب در نظر گیرد، در صورتی که مفهوم خدا پیش از هر چیز مبتنی بر وحی و نه مفاهیم فلسفی صرف در دل تاریخ است.

از منظر فلاسفه شیعی، جست و جوی هایدگر برای اندیشیدن به هستی حتی در وجه آشکار آن، بیهوده است. هستی یا وجود، مقوله‌ای کاملاً بدیهی است اما دریافتنی نیست. هنگامی که شما به یک درخت می‌نگرید، می‌دانید که آن درخت از هستی برخوردار است، اما توصیفِ هستیِ درخت برای شما مقدور نیست. تنها می‌دانید که از هستی برخوردار است اما هستی قابل بیان نیست. به زبان هایدگری باید گفت هستی همواره خود را در قالب هستندگان به ما می‌نمایاند؛ هنگامی که واژه هستی به گوش ما می‌خورد، مفهومی بدیهی به نظر می‌آید که بر ما عیان است، اما زمانی که قصد تأمل و ادراک درباره‌ی معنای هستی را کنیم، هستی در نهایتِ مستوری و خفا است. فلاسفه شیعی در بسیاری موارد وجود را با نور معادل می‌دانند، بنابراین می‌توان از مثال نور برای تشریح بحث سود جست؛ هنگامی که واژه نور به گوش ما می‌خورد، از فرط بدیهی بودن، نیاز به دلیل ندارد، زیرا اگر در همان لحظه چیزی بر ما عیان باشد و ما آن را مشاهده کنیم، یعنی نوری هست. همین نور است که چیزها را در روشنی دیدن قرار می‌دهد. اما اگر قرار باشد معنای نور را توضیح دهیم عاجز می‌مانیم. حتی نور چیزی است که به آن نگاه

هم نمی‌توانیم بکنیم، نور چیزهای دیگر را روشن می‌کند، اما خود نور قابل دیدن نیست. به عبارت دیگر، نور تنها از طریق روشن کردن دیگر چیزها است که حجاب می‌گشاید. هستی نیز دقیقاً همچون نور است؛ هستی، دیگر چیزها را عیان می‌کند، اما خود قابل درک نیست. حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ هـ. ق.)، از حکمای شیعی مکتب خراسان، به خوبی در شعری که دارای وجهی پدیدارشناسانه است، مفهوم وجود را بیان داشته است (رک: نصر و لیمن، ۱۳۸۶: ۱۹۷): مفهومه من اعرف الاشياء / و کنهه فی غایه الخفاء

هایدگر نیز همواره معتقد بود فلاسفه یونان در نور هستی می‌زیستند. و همین برداشت از نور است که بسیار مورد توجه کربن قرار می‌گیرد و بعدها از سوی او در حکمت نوری حکمای ایران باستان پی‌گیری می‌شود. در فلسفه پهلویون ایران باستان و در اندیشه سهروردی که آنان را پهلویون می‌خوانند، نور اساسی‌ترین عنصر پدیدار گشتن پدیده‌ها است. عنصری که بعدها توسط فلاسفه شیعی تداوم یافت و حقیقت را همچون خروج از ناپوشیدگی و رفع حجاب توصیف کردند.

اگر بدانیم که واژه‌های قرآنی نور، وجود، و خداوند، به صورت مترادف هم به کار می‌روند، می‌توان فهمید که فلسفه شیعی چه مفهومی از وجود را مد نظر دارد. برخی معتقدند در قرآن به جای وجود، از واژه نور استفاده شده است و خداوند نیز چون نور، آنی است که همه چیزها را موجودیت می‌بخشد و باعث عیان گشتن دیگر چیزها است، اما خود قابل درک و مشاهده نیست. او در نهایت مستوری است، چنان که اندیشیدن صرفاً عقلی به او راه ندارد. او پیدای پنهان است، محبوب محجوب است، ساتر مستور است،^۱ ظهور باطن است، باطن ظاهر است و در نهایت نورانیتش، در نهان است: یا من هو

۱. در دعای جوشن کبیر که یکی از مهمترین ادعیه شیعی به شمار می‌رود، خداوند ساتر و روشن کننده هستی خوانده شده است. (رک: قمی، ۱۳۸۴: بند ۴۴ و ۴۵) این روشن کنندگی و نورافشانی که معادل وجود است، از سویی در وجهی آغازگاهانه، به معنی خلقت است؛ زیرا خداوند است که نور وجود را به پدیده‌ها اهدا کرده است و به آن ها موجودیت داده است. چنانکه در قرآن می‌خوانیم: « و اشرق الارض بنور ربها» (زمر، ۶۹)؛ خدایی که نور می

اختفی لفرط نوره / الظاهر الباطن فی ظهوره^۱

خداوند در حجاب است و آشکارگی او با حجاب محقق می‌گردد. حجاب تنها روزنه رسیدن به اوست. پس برای کشف المحجوب، راهی جز خود حجاب نداریم. (رک: نصر، ۱۳۸۷: ۱۶۱) محسن جهانگیری بر همین اساس وجوه کشف و ستر اسامی خداوند را در نظر ابن عربی توضیح می‌دهد. جمال، تجلی و ظهور اوست در حقایق که اقتضای اسم «الظاهر» است. و جلال، ستر و احتجاب اوست با تعینات اکوان که اقتضای اسم «الباطن» اوست. (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۵۴) چنانکه گفته‌اند: جمالك فی کلّ الحقایق سائرٌ / و کیس له الا جلالک سائرٌ

ابن عربی در این باره می‌آورد:

ندازد و زمین را روشن می‌کند، خدایی است که به زمین وجود داده است. در این مورد فلاسفه شیعی از نور وجود و ظلمت عدم سخن می‌گویند؛ عدم همواره با تاریکی ای تصور شده است که در آن تنها با ظلمات مطلق مواجهیم، و از سوی دیگر در وجهی ثانوی به معنی پدیدار گشتن پدیده‌ها توسط این نور است؛ در این جا معرفت شناسی شیعه قوام می‌یابد. پدیدار شدن پدیده‌ها بدین ترتیب با شیوه لطافت وجودی انسان ارتباط می‌یابد و بر مبنای برخورداری از وجود (نور)، حجاب از رخ بر می‌دارد. فیلسوف شیعی همین کار را می‌کند؛ او با استدلال نظری در پدیده‌ها دخالت نمی‌کند تا آن‌ها را بر مبنای نظرات خود تفسیر کند، او آن‌ها را تأویل می‌کند یعنی اجازه می‌دهد چنان که هستند آشکار شوند. این آشکار کردن از طریق استحضار یافتن درونی فیلسوف یا حکیم رخ می‌دهد؛ فیلسوف با استحضار یافتن و برخورداری از وجود و زیستن به شیوه ای اصیل، پدیده‌ها را چنان که در واقع هستند، بر خود آشکار می‌کند. صیقل دادن آیینۀ درون چنان که فلاسفه شیعی بدان معتقدند، باعث می‌شود تا از نور مورد نظر برخوردار شوند، نوری که پدیده‌ها را آشکار می‌کند. بنابراین پدیده‌ها به صورت کلیتی یکپارچه آشکار نمی‌گردند، بلکه بر هر انسان به نحوی آشکار می‌شوند که مختص نحوه بودن اوست. فیلسوف نمی‌تواند به شناختی کلی دست یابد که حقیقت نهایی باشد. این برداشت را به خوبی می‌توان از تعریف ملاصدرا از فلسفه استنباط کرد.

۱- این بیان را در حدیث نبوی دیگری باز می‌یابیم که خواجه پارسا بدان اشاره دارد: حدیث نبوی: «لیس حجابہ الا النور و لا خفاء الا الظهور» (خواجه پارسا، ۱۳۶۶: ۵۱) بابا رکنا نیز در شرح فصوص بدین حدیث اشاره می‌کند و معتقد است این حدیث به این معنی است که حاجب و محجوب و عارف و معروف خود او باشد و هرگز رفع این حجاب نشود؛ چرا که مغایرت نیست و رفع حجاب وقتی باشد که حاجب غیر محجوب باشد و در این معنا اشارتی است به عین توحید. (بابا رکنا، ۱۳۵۶: ۱۳۰، مصلح، ۱۳۸۴: ۸۵) شیخ احمد علوی آورده است: بظنت فی ذا الظهور بدت فی عینه / جعلت لِعِزِّهَا حُجْبًا تَتَوَالَى؛ ذات الهی پنهان است در تجلی ظاهری خویش که در آن آشکار هم هست چون حجابی از پس حجاب ساخت تا عزت خود را پوشاند. (لینگز، ۱۳۶۰: ۲۶۰)

حق خود را به داشتن حجاب‌های ظلمانی و حجاب‌های نورانی توصیف کرده است. حجاب‌های ظلمانی اجسام طبیعی‌اند و حجاب‌های نورانی ارواح لطیف‌اند. عالم از امور کثیف و لطیف تشکیل شده است. عالم، حجاب خویش است و جز با حجاب‌ها نمی‌تواند ادراک حق کند... حق بر اساس علم ذوق و شهود همواره برای حادث نامعلوم است؛ چون حادث هرگز به صفت قدم متصف نمی‌شود. (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۴ و ۵۵)

سید حیدر آملی (۷۹۴-۷۲۰ هـ. ق) به حدیث مشهور و عجیبی تأکید دارد: «ان الله سبحانه تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمه لو کشفها عن وجهه لاحترقت سبحات وجهه...»^۱ (آملی، ۱۳۷۴: ۱۶۳) بر اساس این حدیث، خداوند حجاب‌های بسیار دارد و این حجاب‌ها لازمه دوام عالم‌اند. اگر این حجاب‌ها کنار رود، سبحات وجه او به احتراق در می‌آید و نظام هستی از هم می‌پاشد.^۲ از این رو، ابن عربی در باب عالم و موجودات آن می‌گوید: «و هو عین الحجاب علی نفسه فلا یدرک الحق ادراکه نفسه فلا یزال فی حجاب لا یُرفع مع علمه بآنه متمیز عن موجدہ بافتقار؛ عالم عین حجاب برای خویش است و هرگز آن گونه که خود را درک می‌کند، حق را درک نخواهد کرد. عالم با وجود علم به این که به جهت افتقارش متمیز از ایجاد کننده خویش است، همواره در حجاب می‌ماند.» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۵)

۱. همچنین رک: (فرغانی، ۱۳۹۸: ۶۰۲). در حدیثی دیگر آمده است: «حجابُه النورُ لو کشفه کشفها - کشفها] لاحترقت سبحات وجهه... (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۱۷، نجم رازی، ۱۳۶۷: ۵۳، نجم رازی، ۱۳۵۲: ۳۱۰، اسفراینی، ۱۳۵۸: ۲، عین القضاء همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۲، بخاری، ۱۳۶۴: ۱۹۱، نجم رازی، ۱۳۵۲: ۳۵، غزالی، ۱۳۶۴: ۱، ج: ۵۸، عراقی، ۱۳۶۳: ۸۶)

۲. نظر اسماعیلیه در مورد این حدیث نیز در خور تأمل است؛ از نظر آنان میان «مقام» و «حجاب» ارتباط وجود دارد، بنابراین تنها نور محمدی است که می‌تواند مراحل هفتادگانه را بفهمد. (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۱: ۵۳۹) اگر این را بپذیریم، یک بار دیگر میان معرفت‌شناسی، امام‌شناسی و فرجام‌شناسی تشیع ارتباط برقرار شده است. چنانکه در غیبت و پس‌پرده رفتن امام معادل ناآشکارگی حقیقت است، و روزی که امام ظاهر می‌گردد، پرده‌های هفتادگانه می‌افتند. در حدیث فوق این رخداد را اینگونه شرح می‌دهد: «لو کشفها عن وجهه لاحترقت سبحات وجهه؛ اگر این حجاب‌ها کنار رود، سبحات وجه او به احتراق در می‌آید و نظام هستی از هم می‌پاشد.» به نظر می‌رسد فروپاشی نظام هستی بر اساس کشف تمام حجاب‌ها، معادل مفهوم قیامت در اندیشه شیعی است که البته پس از شهادت امام رخ می‌دهد.



نورالهی (وجود) هم چون شعاع خورشید است، که اگر چه خود باعث در روشنی قرار گرفتن چیزهاست، اما از سویی حجاب نیز هست؛ حجابی که مانع رؤیت خود خورشید است. خداوند نورِ محجوبی است که دیگر چیزها را در روشنی قرار می‌دهد.^۱ بنابراین وجود همه موجودات از خداست و انسان نیز که تنها موجودی است که توان و امکان اندیشیدن به هستی را دارد، وجودش از آن خداست. مفهوم قرآنی «نفخت فیہ من روحی» (سوره حجر: آیه ۲۹) به همین معنا است. وجه وجودی انسان، همان روح الهی است که فناپذیر نیست و وجه موجودی انسان، کالبد مادی اوست که تنها تا مرگ همراه آدمی است. به زبان هایدگری باید گفت انسان تنها وجودی است که امکان اندیشیدن به هستی را دارد و تنها راه اندیشیدن به هستی برای انسان، اندیشیدن به هستی خود است. این اندیشیدن به هستی را اگر از این جا به بعد با منطق فلسفه شیعی و نه منطق هایدگری توصیف کنیم، یعنی اندیشیدن به وجودی که رو-به-آنسوی-مرگ دارد. این وجود هرگز با مرگ فنا نمی‌پذیرد و تا آن سوی مرگ جریان دارد. اگر وجود یا هستی، همان پروردگار باشد، و راه اندیشیدن به وجود نیز از درون انسان امکان پذیر باشد، به حدیثی معروف می‌رسیم که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ج ۲، ۱۳۸۶: ۳۲)

خداوند که وجود است، در حجاب و در نهان است؛ اما این نهان، در عین غربت اش، در نهایت قربت به سر می‌برد زیرا در نهانخانه دل جای دارد؛ باید غبار از آینه نهانخانه دل ربود تا نور وجود پرتو افکند. از همین جهت است که طبق حدیثی قدسی خداوند در هیچ چیز جای نمی‌گیرد، الا در دل مؤمن.^۲ (غزالی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۲، خمینی، ۱۳۷۱: ۴۸۰، ملکی تبریزی، ۱۳۸۴: ۳۷۸)؛ به دیگر سخن، تنها انسان است که امکان فهم وجود برای او میسر است، چه از امام ششم شیعیان است که «الْقَلْبُ حَرَمُ اللَّهِ» (مجلسی،

۱. قیصری در این باره معتقد است «حقیقت وجود از بطون به ظهور می‌رسد، ولی همین ظهور حجاب ذات است. از این رو، می‌شود ظاهر باطن، مستور نامستور و انسان نیز بنا به اتساع ظرف وجودش می‌تواند محجوب باشد و او را در عین ظهور نبیند و یا عراف باشد و او را در عین بطون با قلب خویش رؤیت کند.» (قیصری، رسائل، ص ۱۱۳ از

مصلح، ۱۳۸۴: ۸۳)

۲. لَا يَسْعَى أَرْضِي وَلَا سَمَانِي وَيَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِن.

۱۳۸۶، ج ۶۷: ۲۵) با این حال همان‌گونه که ملاهادی سبزواری آورده است، این فهم هرگز فهمی نهایی نیست، چه، وجود در اینجا - که همان نور الهی است - هرگز همچون هستی‌هایدگری دارای تنهایی نیست، بلکه لایتناهی است. فهم معنای هستی در فلسفه شیعی، مستلزم سفری از غرب بیرون به شرق درون است؛ در اینجا است که انسان درونی ترین ندای خویش را، که همان ندای خداوند است می‌شنود.

بنابراین امکان اندیشیدن به هستی، با مفهوم غرب آگاهی پیوند می‌یابد که مورد توجه سهروردی و صدرای شیرازی است. در غرب آگاهی، غربت در غرب است و قربت در شرق؛ رسیدن به تقرب شرقی، مستلزم غبار رویی از دل است. غباری که حکم همان حجاب را دارد. بدین ترتیب انسان با کشف حجاب از درون، به آگاهی می‌رسد و نه از طریق علمی که نسبتی با وجود (حق) ندارد. ابن عربی علم اکتسابی را که فارغ از وجود حق باشد، «حجاب اکبر» می‌نامد؛ العلم هو الحجاب الاکبر. (خمینی، ۱۳۸۴: ۴۳)

اگر هستی است که نور است و دیگر چیزها را در نور و در روشنی قرار می‌دهد، انسان نیز بر مبنای هستی خویش است که دیگر چیزها را در نور روشنایی قرار می‌دهد. به بیان دیگر، هر انسان معرفتی شخصی و مخصوص به خود خواهد یافت که ادراک درونی او از جهان است. وجه دیگر چنین نگرشی، یک نتیجه بنیان افکن خواهد داشت و آن الویت یافتن وجه باطنی فهم بر وجه صرفاً عقلانی آن است. اگر هر انسان بر مبنای وجود خویش که باطن الهی اوست، دیگر چیزها را در نور روشنایی و فهم قرار می‌دهد، بنابراین این روح و قوه خیال اوست که می‌تواند به فهم کنه هستی راه یابد نه عقلانیت محض او. عقلانیت در این جا خود می‌تواند به حجاب تبدیل گردد. سید حیدر آملی در این باره معتقد است «تمامی اهل تصوف در این امر اتفاق نظر دارند که اندیشه در این طریق حجاب است؛ چنان که حضرت علی (ع) فرمود: خداوند را با ترک اندیشه‌ها شناختم.»^۱ (آملی، ۱۳۶۲: ۱۶۱) البته نباید از این سخن برداشت سکولار شود. بدیهی است که این سخن هرگز نفی عقل نیست، بلکه ستایش عقلی است که استعلا یافته است

۱. الفکر فی هذا الطريق حجاب باتفاق اهل الله، كما قال علی (ع): عرف الله بترك الافکار

و به شهود رسیده است. عقلی که عقل متصل است و ما آن را از عقل منفصل تفکیک می‌کنیم. بنابراین وجود انسان،^۱ که پرتویی از وجود یا نور الهی است، همان نیرویی است که توان فهم هستی را دارد. نتیجه منطقی این بحث، تشکیکی شدن وجود، معرفت و مراتب انسان است و در نهایت به انسان کامل^۲ ختم می‌گردد. شاید بی‌جهت نیست که در اندیشه شیعی، هم چون خسروانیان ایران باستان، عنوان انسان کامل، معادل دیگری به نام «انسان نورانی»^۳ دارد (Corbin, 1971, vol 1: 294)؛ انسان نورانی، سالک کاملی است که مراتب وجود (نور) را درنور دیده است و وجودی نورانی یافته است.

اگر هایدگر مکانیسمی برای چرخش آشکارگی هستی ارائه نمی‌دهد، در عوض کربن آن را در مفهوم «استحضار» در فلسفه شیعی می‌یابد. سالک بر مبنای درجه حضور خویش است که هستی و وجود را بر خویش آشکار می‌کند و در واقع آشکارگی هستی، در حوزه امکانات انسان قرار می‌گیرد. کربن معتقد است از نظر عرفای شیعه، کلیدی ترین راه رسیدن به لطافت وجودی، در «ذکر» است. طبق یکی از آیات قرآنی،^۴ وعده چنین چیزی در ذکر نهفته است. ذکر در واقع در این جا آغازگاه آشکارگی است و در جهان شناسی عرفانی از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. ذکر در واقع تنها عملی لسانی نیست، بلکه در معنای واقعی کلمه به معنی تذکر به خود، و «به یاد آوردن» و «در خاطر داشتن» است. ذکر در اندیشه شیعی کاملاً به چیزی که در ادیان شرق آسیایی به عنوان «ورد» از آن یاد می‌شود متفاوت است. در ذکر همزمان، عمل تفکر شهودی و عمل عبادی انجام می‌پذیرد. کسی که ذکر می‌گوید، در واقع خداوند را به مثابه منبع وجود و معرفت مداماً فرا می‌خواند و از طریق این فراخوانی، که در واقع فراخوانی خویش در محضر الهی است، به خود استحضار و حضور می‌بخشد. مخاطب ذکر همزمان

۱. اندیشمندان ایرانی همواره به دشواری تحلیل وجود انسان اذعان داشته‌اند. این دشواری در یکی از ابیات حافظ به خوبی نمود یافته است: وجود ما معمایی است حافظ / که تحقیقش فسون است و فسانه

2. Homme parfait(Fr)

3. Forme ou Moi de lumière(Fr)

۴. اذکرونی اذکرکم، (سوره بقره: آیه ۱۴۷)

در اندیشه اوست و از این جهت توأمان به لطافت وجودی و معرفتی خویش می‌پردازد. به میزانی که درجه حضور عمیق‌تر می‌گردد، درجه وجود و معرفت نیز عمیق‌تر گشته و بدین ترتیب سالک یا فیلسوف، قادر می‌شود در ورای مستوری هستی، حقایق را مشاهده کند.

بنابراین آشکارگی، برخلاف مفهوم هایدگری آن، چیزی فراگیر نیست که به عنوان مثال بر تمام مدرن سیطره افکند و خود را به صورت عقلانیت تکنولوژیک نشان دهد،^۱ بلکه رویدادی درونی و انفسی است که همزمان، ساحت‌های مختلف آشکارگی و فهم را برای اشخاص متعدد، ممکن می‌سازد. این در واقع همان معنای کشف المحجوب در فرآیند تأویل است.

نتیجه‌گیری

هم هایدگر و هم کربن با نقد تفکر متافیزیکی و مفهوم‌پردازانه، فهم و معرفت را در ساحت حضور مورد بحث قرار داده‌اند. هایدگر از «ورود به حضور» هستندگان یاد می‌کند. زمانی که دازاین بتواند هستی را به مثابه حضور فهم کند، هستی خود را بر او می‌نمایاند. هایدگر معتقد است یونانیان از این روش سود می‌بردند. یونانیان معنای هستی را هم چون *παρουσία* [حضور] یا، بسته به مورد، هم چون [جوهر، هستی] تعریف می‌کردند که از حیث هستی‌شناختی - زمانی دلالت بر «حضور»^۲ دارند. (هایدگر، ۱۳۸۷: ۱۱۲) با این توضیح هایدگر تأکید می‌کند که فهم هستی در گرو حضور است.

کربن نیز همانند هایدگر فهم را مرتبط با استحضار و حضور انسان در نظر می‌آورد. با این حال حضور در مفهوم هایدگری آن محدودیت‌هایی داشت که کربن را به سوی

۱. هایدگر آن نحوه آشکارگی هستی که ممیزه تکنولوژی دوران مدرن است را «گشتل» می‌نامد. واژه آلمانی «Gestell» در معنای استخوان بندی، سکو، جایگاه یا نوعی سازه به کار می‌رود. ذات تکنولوژی دوران مدرن در گشتل است و بر این اساس همه چیز را به نحو تکنولوژیک آشکار می‌کند. به عنوان مثال رود این دیگر مکانی برای آرامش افراد در روز تعطیل نیست؛ بلکه منطق سودانگار تکنولوژی با نصب توربین بر رودخانه راین، آن را به وسیله‌ای در راه اهداف تکنولوژی تبدیل کرده است.

ایران کشاند. حضور هایدگری، حضوری در جهان و زمان مند است و از این جهت، کاملاً با آن چه مدلول فلاسفه شیعی است متفاوت است. آن چه مورد توجه هایدگر است «هستی شناسی - زمانی» بودن بررسی است. هستنده از حیث هستی اش، هم چون حضور درک می شود. یعنی هستنده با عطف نظر به حالت زمانی معینی فهمیده می شود که آن را «حال» یا زمان حاضر می نامیم. (همان: ۱۱۳)

آن چه هایدگر آن را حضور می نامد، یعنی بودن در زمان یا مکانی خاص، با تفسیری که حکمای ایران از حضور دارند متفاوت است. از این جهت هایدگر با موقعیت مند کردن حضور، مفهومی متصلب از حضور را ارائه می دهد. این برداشت از حضور، معادل «Presence» به معنی حاضر بودن است و نه حضور؛ به همین جهت هایدگر از «حضور امر حاضر» یا «حضور عینی»^۱ سخن می گوید. در فلسفه شیعی برخلاف آن چه مورد نظر هایدگر است، حضور، درجه برخورداری هستنده از هستی است. به همین جهت ما از ساحت های بی نهایت حضور برخورداریم که پدیدار شدن آنها بر ما در حیطه مهم ترین امکان های ماست و نیاز به نوعی پدیدارشناسی باطنی دارد. کسی که کنش حضوری نداشته باشد، نمی توان به کشف و شناخت لایه های گوناگون حقیقت نایل آید. این کنش حضور بر گشایش و کشف آینده ای تأکید دارد که گفته می شود در گذشته پنهان شده است.

از نظر هایدگر، تغییر نحوه بودن آدمی در جهان، یا تغییر کیفیت حضور وی، نحوه فهم وی را نیز متفاوت خواهد کرد. به همین جهت در نظر وی فهم هستی برای دازاین در حال و نحوه بودن خاصی محقق می شود که در آن دازاین نحوه در جهان بودنش «اصیل» است. در چنین وضعیتی دازاین در مواجهه با نیستی و مرگ، هستی خویش برایش آشکار می شود. این آشکارگی، نیازمند نحوه خاصی از بودن است که باعث خروج دازاین از همگنان و رسیدن به انفراد و اضطراب است. هایدگر این نحوه بودن را هستی معطوف به مرگ می نامد. دازاین در مرگ آگاهی یا نحوه بودن هستی معطوف به

مرگ در می‌یابد که مرگ انتهای هستی اوست و بدین گونه هستی خاص خود را دارد. اما از نظر کربن ترس آگاهی و مرگ آگاهی، در بهترین حالت فقط حکایت از آن دارند که ما وضعیت معمول (روزمره) خویش را مطلوب نمی‌دانیم و باید برای خروج از آن بکوشیم. ولی اینکه چگونه می‌توان از آن خارج شد، چیزی نیست که هایدگر به آن پاسخ مناسبی داده باشد. این خروج از نظر کربن یک دور باطل است. زیرا در نهایت هایدگر دوباره به درون جهان بسته خویش باز می‌گردد و اندیشه او توانایی خروج از این وضعیت را ندارد. طبق آنچه که هایدگر بیان می‌دارد، مرگ آگاهی یا نیستی، تعالی دازاین را به همراه نمی‌آورد، زیرا خودِ مرگ پدیده‌ای نیست که از وجهی استعلایی برخوردار باشد؛ به بیان آلبر کامو^۱ (۱۹۶۰-۱۹۱۳ م)، در این شرایط همه چیز عبث و تهی از معنا خواهد شد. (کامو، بی تا: ۹۶ و ۱۳۸۶: ۳۳۳)

کربن می‌پرسد آیا آدمی باید خویش را به افق هستی و زمان هایدگر، که همان افق «هستی - به سوی - مرگ» است محدود کند یا می‌توان در ورای جهان دازاین «هستی - به - آنسوی - مرگ»^۲ را تصور کرد. (mahmood, 1388:13) در حقیقت کربن هستی آدمی را معطوف به حضور در عوالم و مراتب برتر تصور می‌کند. بر این اساس کربن بر مبنای آراء ملاصدرا، نوعی «متافیزیک حضور»^۳ را ارائه می‌دهد. (رحمتی، ۱۳۸۸: ۵) در متافیزیک حضور ملاصدرا، حضور در فراسوی مرگ محقق می‌گردد. اما در نزد هایدگر با مرگ، هستی‌ای وجود ندارد تا بتواند فراسویی را تجربه کند.

-
1. Albert Camus
 2. being-towards-the-Other-Side-of-death(Br)
 3. metaphysics of presence(Br)

منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵)، مشرقیان جهان، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کربن (زائر شرق)، گردآوری و تنظیم از شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ابن عربی (۱۴۰۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عفیفی، ج ۲، بیروت، دارالکتاب العربی.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶)، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم.
- ارسطو (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- اسفراینی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۵۸)، کاشف الاسرار، بانضمام پاسخ به چند پرسش رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، به اهتمام هرمان لندلت، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- افلاطون (۱۳۵۷)، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- آملی، سید حیدر (۱۳۷۴)، جامع الاسرار و منبع الانوار (به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود)، تصحیح هانری کربن، عثمان اسماعیل یحیی، قسمت ایرانشناسی انیستیتو ایران و فرانسه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بابا رکن شیرازی، عبدالله (۱۳۵۹)، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، به اهتمام رجعلی مظلومی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مک گیل.
- بخاری، سید محمد (نجم الدین محمود بن سعد الله اصفهانی) (۱۳۶۴)، مناهج الطالبین و مسالك الصادقین، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.

- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰)، شرح شطیحات، به کوشش هانری کربن، تهران، بخش ایرانشناسی موسسه ایران و فرانسه، ۱۹۶۶، و چاپ دوم.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۳)، ارتباط تشیع، تصوف و ایران نزد هانری کربن، عرفان ایران (مجموعه مقالات، شماره ۱۹) به اهتمام سید مصطفی آزمایش، تهران، انتشارات حقیقت، بهار.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۴)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۶)، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح مرتضی مدرسی گیلانی، تهران، نشر مهتاب.
- جانسون، پاتریشیا آلتبرند (۱۳۸۸)، راه هایدگر، ترجمه مجید کمالی، تهران، نشر مهرنوشا
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۳)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- خمینی (امام) (۱۳۸۴)، روح الله، تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۱)، روح الله، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، چاپ اول از دوره جدید، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، شیخ نجم الدین (۱۳۶۷)، رساله عشق و عقل (معیار الصدق فی مصداق العشق)، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

- رازی، شیخ نجم الدین (۱۳۵۲)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رحمتی، انشاء الله (۱۳۸۸)، از ترس آگاهی تا غربت غربی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، ص ۴-۶.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه، ج ۱، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۲)، و هانری کربن، شیعه (مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن با علامه طباطبایی)، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- عراقی، فخر الدین (۱۳۶۴)، لمعات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- غزالی طوسی، ابو حامد امام محمد (۱۳۸۴)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به اهتمام حسین خدیو جم، ویراستاری از پرویز شیخ کریمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۴)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، ۲ جلد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲)، ایستادن در آنسوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی، چ دوم، تهران، نشر نی.
- فرغانی، سیف الدین سعید (۱۳۹۸)، مشارق الدراری، مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
- فیض کاشانی، محسن، کلمات مکنونه، چاپ سنگی تهران، شماره بازبایی کتابخانه ملی: ۱۶۸۳۰-۶ بخش ۳۰
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۴)، مفاتیح الجنان، تصحیح محمد رضا اشرفی، تهران، مؤسسه انتشارات نبوی.

- کربن، هانری (۱۳۷۴)، ارض ملکوت؛ کالبد انسان در روز رستاخیز (از ایران مزدایی تا ایران شیعی)، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، چاپ دوم، انتشارات طهوری.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۱)، در آمدی بر کشش غزالی و اسماعیلیان، تهران، نشر کویر.
- لک زایی، نجف (۱۳۸۱)، اندیشه سیاسی صدرالمتهلین، قم: بوستان کتاب.
- لینگز، مارتین (۱۳۶۰)، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶)، بحار الانوار، ج ۲، تهران، انتشارات اسلامیه.
- _____ (۱۳۸۶)، بحار الانوار، ج ۶۷، تهران، انتشارات اسلامیه.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۴)، پرسش از حقیقت انسان؛ در اندیشه ابن عربی و هایدگر، تهران، نشر طه
- ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا (۱۳۸۴)، المراقبات، ترجمه علیرضا خسروی، به کوشش صادق حسن زاده، قم، انتشارات مؤمنین، چاپ هفتم.
- منسر، آتونی (۱۳۸۵)، اگزیستانسیالیسم، ترجمه علی حقی، فرهنگ تاریخ اندیشه، به کوشش فلیپ پی واینر، ترجمه گروهی از مترجمین، ج ۱، تهران، انتشارات سعاد
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۴)، کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، ترجمه جمعی از اساتید، تهران، انتشارات حکمت.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۵)، در جست و جوی امر قدسی (گفت و گوی رامین جهانگللو با سید حسین نصر)، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- _____ (۱۳۸۷)، گلشن حقیقت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر سوفیا.

- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴)، پایان فلسفه و وظیفه تفکر، ترجمه محمد رضا اسدی، تهران، نشر اندیشه امروز.
- _____ (۱۳۷۵)، پرسشی در باب تکنولوژی، ترجمه محمد رضا اسدی، تهران، موسسه فرهنگی اندیشه.
- _____ (۱۳۷۴)، تفکری دیگر: مصاحبه با اشپیگل، با سه مقاله دیگر، ترجمه و تألیف محمد مددپور، تهران، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر.
- _____ (۱۳۸۸)، چه باشد آنچه خواندش تفکر؟، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس.
- _____ (۱۳۸۷)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر ققنوس.
- وال، ژان (۱۳۸۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ورنو، روزه و ژان وال (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- Corbin, Henry (1971), *En Islam iranien, Aspect spirituels et philosophiques. Vol 1: Le Shi'ism duode'cimain*, 4 tomes, Paris, Gallimard.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, New York, Harper & Row Publishers
- Heidegger, Martin (1967), *What is a thing?*, translated by W. B. Barton, Jr. And Vera Deutsch: with an analysis by Eugene T. Gendlin, Indiana, Gateway Editions Ltd
- Mahmood, Samir, from Heidegger to Sohrewardi: an Introduction to the thought of Henry Corbin, p 13 in: www.Amiscorbin.com, access date: 1388/4/22