

خوانش آنری کربن از آخرت‌شناسی ملاصدرا

یوسف شفیعی پناه در آباد*

موسی اکرمی**

انشاءالله رحمتی***

چکیده

آنری کربن با التزام به گونه‌ای تفسیر معنوی متأثر از عرفان ابن عربی و حکمه‌الاشراق سهروردی و الهیات شیعی از انسان و جهان، روش هرمنوتیک هایدگری را به مثابه کلیدی در تحلیل آخرت‌شناسی ملاصدرا که ادامه هستی‌شناسی او در تبیین ساحت‌های متعالی هستی آدمی است به کار می‌گیرد. کربن که عمیقاً تحت تأثیر هستی‌شناسی و پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر است نظریه سطوح هرمنوتیک او را به سطوح متعالی هستی و مراتب بالاتر حضور گسترش می‌دهد. در این نوشتار ضمن توجه و التزام به متن‌های ملاصدرا و بیان موجز اصول بنیادین فلسفه و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی هایدگر، چگونگی تأثیر آن‌ها بر رویکرد کربن در آخرت‌شناسی به تحلیل نگرش کربن به

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (y.shafiee.p@gmail.com).

** استاد گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (musa.akrami@gmail.com).

*** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (n.sophia1388@gmail.com).

آخرت‌شناسی و سپس به بررسی نگرش هستی‌شناسانه کربن به اتصال و پیوستگی نحوه‌های گوناگون حضور در مابعدالطبیعه وجودی ملاصدرا - در پرتو هرمنوتیک مورد نظر کربن، که کشف حجاب از انحاء حضور است - می‌پردازیم. در این بررسی بر «وجود معطوف به آن سوی مرگ» در برابر «وجود معطوف به مرگ» هایدگر تأکید خاص خواهیم داشت.

کلیدواژه‌ها: کربن، ملاصدرا، هایدگر، هرمنوتیک، آخرت‌شناسی.

مقدمه

پیش از ورود به موضوع خوانش کربن از آخرت‌شناسی ملاصدرا بیان این نکته در مورد خاستگاه فکری و پیشینه نگرش او ضروری است که کربن در پارادایم فکری زمانه خود می‌اندیشید؛ زیست‌بوم تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی او غرب بود، غربی که وارث و حامل جریان‌ها و سنت‌های فکری یونان باستان، قرون وسطی و عصر جدید بود. کربن به تحولات تاریخی، فرهنگی و فکری رنسانس، مدرنیته و پسامدرن اندیشیده بود و در عین حال همواره به تاریخ تحولات فکری دوران معاصر غرب نگرشی منفی داشت. «او به طور همزمان، یک فیلسوف نو افلاطونی، یک الهی‌دان علاقه‌مند به امانوئل سوئدنبِrg [اِسْوِدِنْبِری]، یوهان گئورگ هامان، یاکوب بوهمه و مارتین هایدگر و متخصص نوعی از الهیات عرفانی بود که خود او شاهد افول آن در پی برآمدن ماده‌گرایی و عقل‌گرایی بوده است» (رک: چیثام، ۱۳۹۷: ۱۴).

کربن با آن نوع نگرش و فهمی که با تفسیر معنوی از انسان و جهان مغایرت داشت، مخالفت ورزید و معتقد بود که روح حاکم بر اندیشه غرب مدرن، همه چیز را به عنصر عقل تحویل می‌کند و به دنبال تبیین تاریخی و مادی پدیده‌ها و رویدادها است. وی در این زمینه می‌گوید:

دبری است که فلسفه غرب و بهتر است بگویم «فلسفه رسمی» دنباله‌روی دانش‌های تحصیلی است و فقط دو منبع را برای معرفت می‌پذیرد. یکی از آن دو ادراک حسی است که «یافته‌ها» و داده‌هایش همانی است که از آن به یافته‌های تجربی تعبیر می‌شود و دیگری مفاهیم فاهمه، عالم قوانین حاکم بر این یافته‌های تجربی است... ولی در میان ادراکات حسی و شهودها یا مقولات عقلی، کماکان خلأیی باقی است (کربن، ۱۳۹۵: ۳۹).

در نگرش شرق‌شناسانه غربیان، بر پایه نقد و نظر غزالی نسبت به فلسفه که در «تهافت‌الفلاسفه» تجلی یافته بود، فلسفه اسلامی پایان یافته تلقی می‌شد. کسی چون کربن در

هم‌نشینی و همدلی با مدرسان فلسفه در ایران دریافت که این نحله فلسفی به‌ویژه در ایران پایان نیافته است و علاوه بر جریان اشراقی جریانی نیز با صدرالمتألهین پدید آمده که در ایران بسیار نیرومند است. چنین است که «کار آنری کربن و دغدغه مادام‌العمری او برای دادن جایگاهی درخور به فلسفه «شرقی» را تا حدی باید به عنوان واکنشی در برابر این درک نوعاً غربی و «شرق‌شناسانه» از اموری چون وضع فلسفه در جهان اسلام] فهمید» (Landolt, 1999: 484).

کربن با تأثیرپذیری از نگرش‌ها و ادبیات فلسفی و عرفانی ایرانی-اسلامی به دنبال «جان جهان» و «نفس عالم» و بهره‌گیری از عرفان و معنویت در معرفت‌شناسی بود تا بدین طریق آن خلأ میان ادراکات حسی و مقولات عقلی را که پس از دکارت بر معرفت‌شناسی غرب سیطره یافته بود پر کند. از نظر او پدیدارشناسی هرمنوتیکی که کلیدش را از هایدگر گرفته بود، می‌توانست این معرفت‌شناسی را دگرگون ساخته و به سطوح بالاتری از شناخت رهنمون شود.

نوع خوانش متفکران و مفسران از اندیشه‌ها و موضوعات فلسفی به تناسب زمینه‌های فکری و معرفتی متفاوت است. کربن با به کارگیری روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی خوانشی از حکمت و فلسفه اسلامی ارائه می‌نماید که در اغلب موارد او را از دیگر مفسران و شارحین سنتی متمایز می‌کند. یکی از موضوعاتی که کربن با اشتیاقی وصف ناپذیر در اغلب تألیفات خویش به ویژه در دفتر پنجم جلد چهارم مجموعه *اسلام/ایرانی* به آن می‌پردازد موضوع آخرت‌شناسی ملاصدرا است.

۱. کلیاتی در نگرش فلسفی کربن به آخرت‌شناسی ملاصدرا

رویکرد کربن به ملاصدرا به ویژه در زمینه آخرت‌شناسی نیز از قاعده بهره‌گیری پدیدارشناسی و هرمنوتیک مستثنی نبود. وی در مواجهه با متون و آثار ملاصدرا امانتدار و ملتزم به آن بود اما فهم و تفسیر او از متن‌های ملاصدرا لزوماً آن فهمی نیست که مفسران سنتی ملاصدرا از اندیشه او دارند. چنین بود که به گفته‌ی داریوش شایگان: «اندیشه صدرا، در پرتوی جهتی که کربن بدان داده بود، جاذبه‌ای بی‌سابقه و لحنی امروزی یافته بود» (شایگان، ۱۳۹۴: ۵۴). با این همه آنچه را که کربن می‌گوید می‌توان از تألیفات و اندیشه‌های ملاصدرا استنباط کرد، یعنی حداقل می‌توان گفت آثار و تألیفات ملاصدرا آن را نفی نمی‌کند.

کربن موضوع آخرت‌شناسی صدرای شیرازی را نه به عنوان پاسخ به سؤالات دینی و اعتقادی، بلکه پاسخ به پرسش‌های فلسفی انسان مطرح می‌کند یعنی در برابر نگرش کلامی رویکردی فلسفی و هستی‌شناسانه دارد که اثبات و چگونگی آن را می‌توان از اصول و مبانی فلسفی ملاصدرا اخذ نمود. کربن بر این باور بود که ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود و تقدّم بخشیدن به فعل وجودی در برابر ماهیت نسبت به فلسفه سنتی مبتنی بر ماهیت انقلابی ایجاد کرده است. از نظر کربن گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود، نوعی گذر، تعالی و تأویل است.

کربن در مقدمه خود بر/المشاعر می‌نویسد:

باید در نظر داشت که ملاصدرا در مابعدالطبیعه خود که مبتنی بر وجود و محق دانستن اولویّت فعل وجودی است، موفق به ایجاد تحوّل شده است که حاکمیت مابعدالطبیعه مبتنی بر ماهیت را که از قرن‌ها پیش از زمان فارابی و ابن‌سینا و سهروردی برقرار بوده از قدرت ساقط می‌کند. ... اولویتی که او به وجود داده است در واقع حاکم بر کلّ ساختار نظام فلسفی اوست. اولویّت فعل وجودی نسبت به ماهیت، تصوّر وجود را به عنوان حضور مطرح می‌سازد (کربن، ۱۳۸۱: ۸۵).

دستگاه فلسفی ملاصدرا که بر پایه اصالت وجود بنا نهاده شده است معنایی از هستی و غایت آن، انحاء حضور، رسیدن به اقلیم متفاوتی از هستی و مراتب بالاتر حضور، تناظر میان «نحوه بودن» و «نحوه حضور» و اتصال و پیوستگی میان مراتب هستی ارائه می‌نماید که انسان در هر مرتبه و در هریک از عوالم وجودی خود، یعنی طبیعت و خیال و عقل، اشتداد وجودی پیدا کرده و در سیر صعودی خویش در هر مرتبه، حضوری متناسب با آن مرتبه دارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۴-۲۷۱). البته لازمه این سیر صعودی و گذر از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر که بواسطه حرکت جوهری انجام می‌پذیرد، مرگ است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۳۲-۳۳۳).

ملاصدرا وجود را اساس و زیربنای بسیاری از امور هم چون علم توحید، علم معاد، علم نفس، حشر ارواح و اجساد می‌داند و می‌گوید: «فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في أمهات المطالب و

معظمتها و بالذَّهول عنها فَاتَتْ عنه خَفِيَّاتُ الامورِ و خَبِيَّاتُهَا و علم الربوبيَّاتِ و نبواتِها و معرفة النفسِ و اتصالاتِها و رجوعِها الى مبدأ مبادئها و غاياتِها» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴).^۱

همچنین ملاصدرا جهل انسان به مسئله وجود را موجب جهل به همه اصول و ارکان معارف الهی می‌داند و می‌نویسد: «والحقَّ أنَّ الجهلَ بمسألةِ الوجودِ لِلانسانِ يوجبُ لَهُ الجهلَ بِجميعِ اصولِ المعارفِ و الأركانِ لأنَّ بالوجودِ يعرفُ كلَّ شيءٍ» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴).

نظر به اهمیت و لزوم تبیین فلسفی آخرت‌شناسی ملاصدرا و با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان پذیرفت یکی از مواردی که فهم کرین از موضوع آخرت‌شناسی ملاصدرا را از دیگر شارحان و مفسران اندیشه‌های ملاصدرا متمایز می‌کند نگرش حکمی و فلسفی او به آخرت‌شناسی ملاصدرا است نه نگاه کلامی. بر این اساس از نظر کرین آخرت‌شناسی ملاصدرا در واقع همان تبیین وجودشناسی و ساحت‌های متعالی آن است که با روش متعارف پوزیتیویستی که بر اندیشه غرب سایه افکنده است نمی‌توان به آن مراتب متعالی دست یافت، زیرا چنین نگرش‌هایی که در غرب رواج دارند طرحی تقلیل دهنده از «هستی» ارائه می‌دهند که هر آنچه از دایره عقل مادی و بیرون از افق تجربه مادی است نادیده انگاشته می‌شود. این نوع جهان‌شناسی که مبتنی بر علیت تاریخی و عینیت‌گرایی است و بر طبق آن همه چیز محصور در مکان کمی است، همه امور و پدیده‌ها برای اینکه فهمیده شوند، همواره به امر دیگری تقلیل می‌یابند که از پیش شناخته شده و گذشته است. این روش فهمیدن و ادراک نیازمند آن است که هر چه پدید می‌آید یا آنکه خود را در زمان حال بر ما آشکار می‌کند، برای اینکه فهمیده شود می‌باید برحسب چیز دیگری که حاضر نیست [و به عبارتی «غایب» است] نگریسته شود. از این رو، چیزی که با آن مواجه می‌یابیم محو می‌شود و درسیستی که از پیش موجود است، بلعیده می‌گردد و امکان «حضور» از میان بر می‌خیزد (چیثام، ۱۳۹۷: ۱۰۴).

از دید کرین، در این نوع روش ادراک، نیروی تحوّل آفرین روح نادیده انگاشته می‌شود. از همین رو است که پیروان چنین نگرش و روشی از درک سطوح بالاتر هستی و از فهم تجربیات

۱. هر کس از معرفت وجود بی‌بهره باشد، نادانی او، به مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مسائل سرایت می‌کند، از آنها غافل می‌ماند و حقایق پوشیده و نهان، علم به توحید، نبوت، شناخت نفس و اتصال و بازگشت نفس به مبدأ اصلی و غایت حقیقی خویش را از دست می‌دهد.

روحانی ناتوانند. در حالی که از نظر صدرای شیرازی ادراک اعم از حسّی، خیالی و عقلی عارض بر مدرک نبوده بلکه بروز و ظهوری از یک «نحوه بودن» و یک «نحوه حضور» است، قائم به نفس است و معرفتی است که فاعل‌شناسا را تغییر داده و دگرگون می‌سازد و افق‌های وسیع‌تری از سطوح هستی را نمایان می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۸ و همچنین ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ج ۳، ۳۳۰-۳۴۷).

۲. «مرگ» در فلسفه هایدگر و تأثیر آن بر رویکرد کربن در آخرت‌شناسی ملاصدرا

هایدگر یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان غربی است که ضمن نقد فلسفه‌ی غرب معتقد است چیزی که در کلّ تاریخ فلسفه‌ی غرب مغفول مانده است، موضوع «هستی» است. فلسفه غرب به جای بحث از هستی، همواره از هستنده‌ها سخن گفته است و اگر فیلسوفی نیز از هستی بحث کرده، هستی را همچون هستنده در نظر گرفته است. از نظر هایدگر: «فلسفه را دیگر آن توان نیست که بر توان نسیان هستی که خود به تمامی در آن سقوط کرده است، گواهی روشن حاصل آورد» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۵۲). بنابراین هایدگر پرسش از هستی و «مسئله هستی» را موضوع بنیادین اندیشه و سخن فلسفی می‌دانست. او در کتاب هستی و زمان می‌گوید:

آنچه پرسش درباره آن است در این پرسش که بناست ساخته و پرداخته شود خود هستی است؛ هستی‌ای که تعیین بخش هستنده بماهو هستنده است، هستی‌ای که براساس آن هستندگان، صرف‌نظر از این که تا چه حد شرح و بسط داده شده باشند، همواره فهمیده شده‌اند. هستی هستندگان خود یک هستنده نیست (هایدگر، ۱۳۹۸: ۷۰).

به باور هایدگر یگانه هستنده‌ای که از معنای هستی پرسش می‌کند، انسان است. او این هستنده را با واژه‌ی «دازاین» بیان می‌کند. پرسش از هستی و فهم معنای هستی، دازاین را از هستندگان دیگر متمایز می‌کند. به نوشته هایدگر:

دازاین هستنده‌ای است که صرفاً در میان هستندگان دیگر واقع نمی‌گردد، بل از آن رو که در حیطه‌ی هستی خودش هم این هستی را دارد، به لحاظ هستومندی از هستندگان دیگر متمایز است. اما آنچه به این بنیان هستی تعلق دارد این است که او در حیطه‌ی هستی خود نسبت به هستی خود مناسبتی با هستی دارد. ...ویژگی خاص این هستنده

آن است که با هستی خودش و از طریق هستی خودش این هستی بر او گشوده می‌گردد.

فهم هستی، خود مشخصه هستی دازاین است (هایدگر، ۱۳۹۸: ۸۳-۸۲).

هایدگر آن هستی را که بر دازاین آشکار می‌شود اگزریستانس می‌نامد: «ما آن هستی‌ای را که دازاین می‌تواند به نحوی از انحاء با آن نسبت داشته باشد و همواره نیز به نحوی با آن نسبت دارد اگزریستانس می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۸۳). بنابراین اگزریستانس داشتن دازاین، یعنی هستی او که خود را به صورت برون ایستایی نشان می‌دهد. نسبت و رابطه‌ای که دازاین با هستنده‌ها برقرار می‌سازد به واسطه همین برون ایستایی است که هستی به روی او گشوده می‌شود. اما این گشودگی هستی و اندیشه هستی که از ویژگی‌های دازاین است، یک کنش است.

کنش از خود بیرون شدن^۱ و خود را در «آن‌جا» قرار دادن، پیش روی خود بودن، انسان

خود را طرح می‌اندازد. هرگز به گوهر خود نمی‌رسد، اما با طرح اندازی به سوی آن

گوهر، یا، بهتر بگوییم، به سوی «آن‌جا»^۲ پیش می‌رود. دازاین آن هستن^۳ است که به

سوی «آن‌جا» پیش می‌رود. گوهر دازاین بسوی آن جا رفتن است (احمدی، ۱۳۹۷: ۲۳۷).

در این طرح اندازی‌ها است که دازاین شیوه بودن خویش در جهان را تعیین می‌کند. نحوه

بودن دازاین «امکان‌های اوست. تأکید هایدگر بر آن‌جا (da) پیش از آن که به معنای مکان خاصی

باشد، تأکید بر امکان است» (احمدی، ۱۳۹۷: ۲۵۵). جهان برای هایدگر به معنی مکان یا امر خارجی

نیست، آن‌گونه که موجودات درون آن قرار می‌گیرند. دازاین و جهان به یکدیگر وابسته بوده و

هیچ کدام بدون دیگری معنایی ندارند. برخلاف معرفت‌شناسی دکارت، که موجب تمایز و جدایی

سوژه و اُبژه می‌شود، رویکرد پدیدارشناسانه هایدگر اساساً این تفکیک و جدایی سوژه و اُبژه را

نمی‌پذیرد. از نظر هایدگر در جهان بودگی دازاین به معنی رویارویی با دیگر هستندگان و تمامی

مناسباتی است که با دیگر هستندگان برقرار می‌سازد. بنابراین دازاین و جهان دو امر متمایز از

هم نیستند و مفهوم دازاین بدون مفهوم جهان بازشناختنی نیست: «در جهان بودن از مقومات

ضروری و ما تقدم دازاین است» (هایدگر، ۱۳۹۸: ۱۷۱). جهان دازاین، جهان راه‌ها و امکان‌ها است و

دازاین همواره در حال گزینش آن راه‌ها و امکان‌هایی است که به روی او گشوده است. دازاین نه

1. Ekstatisch

2. da

3. sein

تنها در پیدایش خود بلکه در قرار گرفتن در وضعیت اجتماعی و فرهنگی خویش نیز انتخابی نکرده است و به هستی پرتاب شده است و این یکی از ویژگی‌های بنیادین دازاین است. «دازاین خود را در موقعیت‌ها و وضعیت‌هایی می‌یابد که فارغ از او و فراتر از او وجود دارند. دازاین همواره در وضعیت قرار دارد ... و خود را هم چون هستنده‌ای متناهی در میان دیگر هستندگان می‌یابد» (احمدی، ۱۳۹۷: ۳۱۱-۳۱۰). دازاین هر چند در قرار گرفتن در چنین وضعیتی نقشی ندارد اما در گزینش و انتخاب راه آزاد است، از همین رو است که گفته می‌شود: «دازاین در بنیاد خود نه فعلیت بل امکان است. در هستی و زمان آمده: بالاتر از فعلیت، امکان قرار دارد ... هستنده‌ای است که امکان‌هایش را در جریان گزینش از میان آن‌ها از آن خود می‌کند» (احمدی، ۱۳۹۷: ۲۶۹). یکی از امکان‌هایی که دازاین همواره با آن روبروست و همه امکان‌های دازاین را پایان می‌دهد «مرگ» است. از این جهت «مرگ» در فلسفه هایدگر مفهوم کلیدی پیدا می‌کند. کسی نمی‌تواند به هستی بیاندیشد و هستی مسئله اصلی او باشد اما «مرگ» را نادیده بگیرد. من موجود انسانی هر بار که به خودم مراجعه می‌کنم این حس را در خود می‌یابم که دغدغه‌ی «بودن» خود را دارم. این دغدغه بودن، انسان را همواره با مسئله عدم و نبودن و این مسئله روبرو می‌کند که اختیاری برای بودن خویش ندارد همان‌گونه که اختیاری در پیدایش خود و قرار گرفتن در وضعیت را نداشت و به جهان پرتاب شده بود. از میان امکان‌های پیش رو یک امکان نهایی به سوی او می‌آید که پایان همه امکان‌ها و درنهایت امکان نبودن است و این امکان نبودن یا عدم، همانا «مرگ» است که نقطه پایان همه امکان‌های دازاین است. بنابراین دازاین همواره در کشاکش است، کشاکش میان آنچه واقع شده و بنابراین الزام کننده است - آنچه بوده ایم و اینک هستیم - و آنچه ما به صورت «نه - هنوز» هستیم به این اعتبار که به عنوان یک طرح‌ریزی آینده‌سو در قلمرو گشوده‌ی امکانات، وجود داریم و زندگی‌های ما، ... به مثابت «به سوی - نهایت - بودن»، یا به سوی کمال (خویش) بودن، تصویری از جهت‌مندی زندگی که هایدگر آن را «وجود - به سوی - مرگ» می‌خواند، توصیف شده است.

مرگ در اینجا ناظر به این واقعیت که همه‌ی ما در آینده‌ای خواهیم مرد، نیست، بلکه ناظر است به این واقعیت که زندگی‌های ما به سوی تحقق یک صورت پیش می‌رود و هر یک از ما در قبال آن صورت که زندگی او در نهایت واجد است، مسئول است (گیگنون،

نزد هایدگر مرگ از این جهت «امکان» است نه قطعیت، زیرا تا مادامی که دازاین هست مرگ در نزد او همواره در افق امکان باقی می‌ماند اما وقتی حادث شد دیگر من یا دازاینی نیست. بدین سان:

هرگونه تلاش فلسفی برای فهم وجود دازاین به عنوان یک کل، با مرگ معنا می‌یابد. دازاین تا هست ناتمام است، همواره پیشاروی خویش است، و از خود طرحی در می‌افکند. اما همین که هستن دازاین تمام شود، یعنی بمیرد، زندگی‌اش همچون یک تمامیت فرض می‌شود، اما خود او دیگر در میان نیست (احمدی، ۱۳۹۷: ۴۸۹).

البته فرض هایدگر بر این است که دازاین دو وجه دارد: وجودی نااصیل و وجودی اصیل. دازاین نااصیل غرق در روزمرگی‌ها و نگران سرخوشی‌ها و گریزان از امکانات حقیقی خویش، مرگ همان آجلی است که می‌گویند روزی فرا خواهد رسید. در حالی که تلقی اصیل می‌کوشد تا مرگ، این آخرین امکانی را که پیش روی اوست، پذیرا شود. بنیاد «برای مرگ بودگی» در دغدغه‌ی خاطر است، در این حقیقت است که دازاین هم از آغاز تولد خویش با مرگ خویش می‌بالد و کمال می‌یابد (ر.ک: شایگان، ۱۳۹۴: ۷۱).

بنابراین دازاین اصیل فهمی اگزیستانسیال از مرگ دارد بدین معنا که در می‌یابد پس از آن دیگر هیچ حالتی از «بودن» برای او وجود ندارد. او می‌داند «مرگ» از این پس نبودن، آن جا هستن است» (احمدی، ۱۳۹۷: ۴۹۳). پس «به سوی مرگ بودگی» از ویژگی‌های بنیادین دازاین است یعنی «پذیرش مسئولیت مرگ به عنوان امکان؛ جهیدن پیشاپیش در امکان نهایی و منتظر تحقق آن امکان بودن» (شایگان، ۱۳۹۴: ۷۲).

در پرتو این فهم آگاهانه و اگزیستانسیال از مرگ به عنوان امکان نهایی است که برای دازاین دغدغه خاطر پدید می‌آید تا به بودن و هستی خود بیندیشد و نگران و مراقب بودن خود باشد. همین دغدغه، دازاین را به تکاپو می‌اندازد تا طرح افکنی کند و به سوی تحقق بخشی به امکان‌های وجودی خویش پیش رود. دازاینی که مرگ را چنین پذیرا شود و منتظر آن باشد به وجودی آزاد برای مرگ تبدیل می‌شود، «یعنی به وجودی تبدیل می‌شود که با مرگ خویش به آزادی می‌رسد» (شایگان، ۱۳۹۴: ۷۲). چون دازاین زمان‌مند است و در زمان بودگی ویژگی بنیادین او است، مرگ دازاین به معنای پایان در زمان بودگی دازاین و در نتیجه به معنای متناهی بودن آن است.

با توجه به آشنایی کربن با اندیشه فلسفی هایدگر، که به ترجمه‌ی کتاب هستی و زمان وی به زبان فرانسه انجامید، او عمیقاً تحت تأثیر هستی‌شناسی هایدگر و از منظر روش‌شناسی تحت تأثیر پدیدارشناسی هرمنوتیکی او بود. کربن از طریق هایدگر اهمیت هرمنوتیک (با معادلی چون «تأویل» برای او) را به عنوان کلیدی که درهای معانی باطنی پدیدارها را می‌گشاید دریافت. او در مصاحبه با فیلیپ نمو در این مورد می‌گوید:

آنچه من با اشتیاق نزد هایدگر باز می‌یافتم، در واقع منشأ و نسبت هرمنوتیک شلاپر ماخر بود؛ و اگر خود را پیرو پدیدارشناسی می‌دانستم، به این دلیل بود که هرمنوتیک فلسفی اساساً کلیدی است که معنای نهفته و نهان (از لحاظ ریشه‌شناسی همان مفهوم باطنی) را در پس گزاره‌های ظاهری کشف می‌کند. در واقع من فقط کاربرد این هرمنوتیک را به حوزه بکر و وسیع عرفان اسلامی شیعه - و سپس عرفان مسیحی و عرفان یهود که هم‌مرز آن هستند - گسترش داده‌ام (کربن، ۱۳۸۴: ۲۴).

هایدگر نحوه «بودن» و به عبارتی وجود حالت‌های مختلف هستی را در سایه‌گزینش امکان‌های پیش روی دازاین و به فعلیت رساندن آن و در نتیجه حالت‌های مختلف حضور را مطرح می‌کرد و این‌چگونه بودن، نحوه‌ی فهم انسان از جهان و زندگی را تعیین می‌کرد. بنابراین دازاین هایدگر میان نحوه بودن و نحوه ادراک پیوندی برقرار می‌کرد: «این هرمنوتیک یا فن فهمیدن است. این نوع «فهمیدن» از پیش متضمن استحاله و دگرگونی است» (چیام، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

هایدگر با تمرکز روی هرمنوتیک، نخستین وظیفه آن را همانا هرمنوتیک خود دازاین، یا هرمنوتیک «حضور» می‌داند که در پی روشن ساختن این امر است که چگونه حضور آدمی، در هنگام فهم خویشتن، جایگاه خود را معین می‌کند. بنابراین مفهوم از حجاب در آوردن امر پنهان برای آشکار ساختن «حقیقت وجود»، نقش محوری در آثار متأخر او ایفا می‌کند (ر.ک: چیام، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۱۱۰).

کربن این مفاهیم هایدگری واقعیت بنیادین هستی، تمایز میان هستی و هستنده‌ها، حضور، ارتباط میان ادراک با نحوه‌ی بودن و نظریه سطوح هرمنوتیک را - که اشاره به ساحت‌های گوناگون هستی دارد - در دستگاه فلسفی ملاصدرا یافته بود، دستگاهی که بر پایه‌ی «اصالت وجود» شکل گرفته بود و معنایی از هستی و غایت آن، حضور و رسیدن به اقلیم متفاوتی از

هستی و مراتب بالاتر حضور، علم حضوری و غیره را ارائه می‌داد که کربن را در جهان محدود هایدگری محصور نمی‌کرد. بدین‌سان:

کربن بر آن بود تا با همان کلید قفل‌های دیگری، به ویژه قفل‌هایی را بگشاید که برنامه تحلیلی هایدگر بدان‌ها راهی نداشت. وجوهی دیگر از وجود، موازی با مراتب دیگر از تأویل و وجوهی دیگر از زمان‌مندی، مشکل تاریخ‌قدسی، آخرت‌اندیشی و فضای مثالی نمادها، از زمره چیزهایی بودند که در افق اندیشه‌ی هایدگری پدیدار نمی‌شدند، اما دغدغه‌ی عمده کربن را تشکیل می‌دادند (شایگان، ۱۳۹۴: ۷۰).

۳. آخرت‌شناسی ملاصدرا در پرتو تفسیر کربن

گفتیم که در دستگاه فلسفی هایدگر مرگ به عنوان آخرین امکان دازاین، و هدف نهایی‌اش پذیرش وضعیت خود به عنوان «هستی به سوی - مرگ - بودن» و محدود به جهان مادی است. در نگرش کربن: راه وصول به اصالت و معنای راستین هستی یک فرد تنها، همانند دستگاه هایدگری، فرار از زندگی روزمره مبتدل و پیش پا افتاده برای رویارویی با گریزناپذیری مرگ خویش نیست بلکه می‌توان آن را با پیمودن مسیری معنوی نیز تحقق بخشید که معنای بازگشت روح به موطن اصلی خویش از طریق دست‌یابی به درجه‌ی فزاینده‌ای از حضور که جهان‌های برتر و غیر مادی را به خود می‌گیرد (Akbarian And Neuve, 2008: 15-16).

در برابر چنین تلقی‌ای از مرگ:

کربن معتقد است که در هر صورت هیچ ضرورتی ندارد که در جهان بینی هایدگر، «حاضر» بمانیم [و از آن خارج می‌توانیم گشت]. «به سوی مرگ بودن» که همانا به اعتقاد هایدگر، نحوه وجود ابتدایی و زیربنایی ما به شمار می‌رود، در اصل، از منظر وجودشناختی، زیربنایی و بنیادی نیست، بلکه خود از نظر تاریخی مقید و محدود گشته است: از این رو ضرورتی ندارد که آن را اقتباس کنیم (چیثام، ۱۳۹۷: ۴۶).

کربن هر چند از کلید هرمنوتیکی هایدگر (که متضمن تحلیلی از هستی و دلالت‌های آن است) و وجود حالت‌های مختلف هستی، حضور، ادراک و ارتباط آن با نحوه بودن - که کربن آن را در نظریه علم حضوری ملاصدرا پی می‌گیرد - بهره می‌گیرد ولی هرگز خود را در بند نحوه‌ی حضور دازاین و نحوه‌ی ارتباط آن با جهان محصور نمی‌سازد. از نظر او حضوری که حکیمان الهی مانند ملاصدرا تجربه می‌کنند، حضوری نیست که پایان و غایتش مرگ یا به سوی - مرگ -

بودن باشد. انحائی از وجود و حضور به همراه عالمی که آن را اقتضاء می‌کنند برای انسان قابل دسترسی است. او در پرتو خوانشی که از اندیشه‌های ملاصدرا داشت به کرانه‌های وسیع و گشوده‌تری از هستی راه می‌جست که دستگاه فلسفی هایدگر فاقد آن بود.

از آنجا که در وجودشناسی ملاصدرا وجود مساوق حضور است اشتداد وجود همراه با اشتداد حضور است، که در اثر تجرّد از احکام و عوارض عالم ماده دست می‌دهد. یعنی میزان حضور یک موجود به میزان تجرّد آن بستگی دارد به گونه‌ای که: «یک موجود در صورتی می‌تواند برای خودش و دیگر موجودات حاضر باشد و دیگر موجودات برای او حضور بیابند که از شرایط عالم شهادت ... رهایی یافته باشد و این رهایی به معنای رهایی از شرایط غیبت، مرگ، است (رحمتی، ۱۳۹۴: ۱۴۰-۱۴۱).

ملاصدرا در مورد غیبت و قصوری که در قوس نزول بر وجود عارض می‌شود می‌نویسد: «فالأول علی کماله الأتمّ الذی لانهایه له [...] و کلّ ما هو أكثر تأخراً عنه، فهو أكثر قصوراً و عدماً»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۹). از این رو در هستی‌شناسی سلسله مراتبی ملاصدرا هر عالم بالاتری واجد کمالات عالم مادون و پایین تر خود بوده و نسبت آن‌ها با هم، نسبت تمام با نقص، و کمال با ضعف است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۳۴). براین اساس کرین می‌گوید:

موضوع بحث ملاصدرا و اشراقیان، یک نوع وجود [یا نحوه وجود] در این عالم است که از اساس متفاوت با آن نحوه وجودی است که به طور ناگزیر به این عالم پرتاب و در این عالم رها شده، به دست «وجود معطوف به مرگ» [یا برای] مرگ خویش سپرده شده است. زیرا نسبت [یا رابطه تناسبی] میان وجود و حضور، در نظر ملاصدرا، بدین صورت است که هر قدر حضور قوی تر باشد، به همان میزان حضور در عوالم دیگر، افزون تر خواهد بود، ... و او بیشتر شاهد عوالم دیگر [یا آخرت] است، و کمتر وجود او «وجود برای مرگ» است؛ و وجود او بیشتر وجود برای آن سوی مرگ خواهد بود (کرین، ۱۳۹۱: ۵۰۶-۵۰۵).

بنابراین هر موجودی به هر اندازه از جهان پدیداری تجرید حاصل کرده باشد و هر چه بیشتر مجرد گردد، در واقع از شرایط غیبت و مرگ بیشتر رها می‌گردد. سپس کرین نتیجه می‌گیرد:

۱. اولّ تعالی، دارای وجود کاملی است که نهایی برای او نیست ... و هرچه یک موجود تاخّرش نسبت به او بیشتر باشد قصور و نیستی او افزون تر است.

بدین طریق، آن موجود بیش از پیش از شرایط بودن^۱ که آن را به پایانش گسیل می‌دارد، رها و آزاد می‌گردد، یعنی از قید وجود لالموت در می‌آید. از دیدگاه ملاصدرا و تمام اشراقیون، درجه حضور هر چقدر شدت بیشتری داشته باشد، فعل وجودی نیز شدت بیشتری خواهد داشت، یعنی وجود بعد از مرگ شدت بیشتری خواهد داشت زیرا بدین وسیله آن موجود تأخر خود را از حضور تام رفع می‌نماید. کلّ فلسفه معاد و رستاخیز ملاصدرا جز بیان و تصریح همین شهود بنیادی، کار دیگری به عهده ندارد (کربن، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

به باور کربن در منظر صدرایی مرگ گذر از سطحی فرودست به سطحی فرادست و متعالی از «هستی» و دستیابی به سطوحی دیگر از حضور در آن سوی جهان پدیداری است، حضوری که از محدودیت‌های حضور این جهانی و تاریخ‌مندی دازاین هایدگر گذر می‌کند. بدین سان کربن ضمن تأثیر پذیری از هرمنوتیک حضور هایدگری، آن را در قلمروهای وسیعتری به کار می‌گیرد از نظر او هرمنوتیک:

کشف حجاب است از أنحاء حضور، و از عوالم و از حالت‌های وجودی که با آن آنحوه‌های حضور [متناظرند. این کار خود عملی است دگرگون‌سازنده، چرا که فهمی از رهگذر هرمنوتیک به دست می‌آید، نحوه وجود مدرک را دگرگون ساخته و امور مکتوم و نهان را برملا می‌سازد ... تا نفس را به حالت‌های وجودی تازه‌تر رهنمون شود (چیثام، ۱۳۹۷: ۱۱۲).

سید حسین نصر در این باره می‌گوید:

کربن طرفدار هرمنوتیک، یا تأویل، بود و به همین دلیل هر جا که مجذوب ديلتانی، هوسرل، هایدگر و دیگر فلاسفه می‌شد برای استفاده از هرمنوتیک بود. او به دنبال هرمنوتیکی بود که بعد پنهان و واقعی چیزها را نشان دهد و این دقیقاً چیزی است که عرفان اسلامی آن را "کشف المحجوب" یا همان آشکار سازی چیزی که در پس پدیدار مخفی است، می‌نامد (Akbarian And Neuve, 2008: 24).

در نگرش کلی می‌توان گفت از آنجا که دغدغه اصلی کربن نجات بشر از بی‌معنایی است، او راه رسیدن به معنویت را توجه به طریقت باطنی و عرفانی ادیان آسمانی می‌داند. از نظر او تمدن مغرب زمین، دست کم از سده دوازدهم، با نزاع میان فلسفه و الهیات، میان ایمان و دانش دچار شکاف گردیده است، و، با رویکرد طبیعت‌گرایانه، هر آنچه روحانی است به کناری نهاده شده

است. به باور کربن به دلیل آن که مغرب زمین معنی «تأویل» را از کف داده است، دیگر قادر نیست به امور مکتوم متون مقدس راه یابد و لذا از بعد مقدس عالم اسطوره‌زدایی می‌کند. به نظر وی با کلید هرمنوتیک (تأویل)، که با زبان کتاب مقدس ارتباطی وثیق دارد، می‌توان بر این شکاف غلبه کرد. یکی از دلایل تأکید کربن بر آنچه «فلسفه نبوی» می‌خواند آن است که در بطن خود «پدیده کتاب مقدس» را دارد، که در ادیان اهل کتاب هر پیامبر مرسلی آن را برانسان‌ها عرضه می‌کند. این پدیده عمدتاً وضعیت هرمنوتیکی می‌آفریند، یعنی وضعیتی که در آن، مسئله اساسی همانا شناختن و دریافتن «معنی حقیقی» کتاب است. در چنین برداشتی از هرمنوتیک، بدون تحول همزمان خواننده متن، تفسیر آن متن محال است و بر این مبنا تمام خلیقات درونی فرد مؤمن نیز از نحوه فهم وی نشأت می‌یابد. از نظر کربن تنها به لطف همین هرمنوتیک دوگانه معنی باطنی متن و نفس (به طور همزمان) است که کتاب مقدس در زمان حال به حیات خود ادامه می‌دهد. بدین سان، قدم نهادن بر کرانه‌های ناپیدای هستی به منظور رها ساختن خویشتن مستلزم فهم حقیقی از کتاب مقدس و استحاله درونی است (کربن، ۱۳۹۱: ۲۵۰-۲۷۰؛ چیتام، ۱۳۹۷: ۱۱۴-۱۰۱ و ۱۹۹-۲۲۶). چنین است که می‌توان گفت:

برداشت بلندنظرانه او از «توحید»، همانند برداشت ماسینیون، بر مفهوم اسلامی «دین ابراهیمی» استوار بود ... مهمتر از همه، آن چیزی بود که او آن را «پدیده کتاب مقدس» و همتای ضروری آن، یعنی شخص یک چهره نبوی / شخصیت نبوی، سرچشمه مفروض هرمنوتیک معنوی می‌نامید. من فکر می‌کنم در تحلیل نهایی، اعتقاد کربن این است که این سرچشمه شخصی هرگز نمی‌تواند یک‌بار برای همیشه در تاریخ «تجسد» یابد (Landolt, 1999: 489).

گفتنی است که فهم این مراتب هرمنوتیک و حضور، نفس را از محدوده تنگ و باریک جهانی که در آن محبوس شده است آزاد می‌گرداند. با علم حضوری، نفس خود را دگرگون ساخته و مراتب دیگری از حضور را تجربه می‌کند. با این دگرگونی‌های درونی و آنفسی، عوالم و سطوح دیگری از هستی به روی او گشوده می‌شود و این آشکارگی ساحت‌های گوناگون هستی، همان «کشف المحجوب» در فرایند هرمنوتیک است. به همین دلیل در معنای مورد نظر ملاصدرا انسان‌شناسی با معادشناسی پیوند می‌خورد. کربن در این باره می‌نویسد:

انسان‌شناسی او [یعنی ملاصدرا] با معادشناسی شیعی مطابقت کامل دارد. این انسان‌شناسی با نوعی نظریه مهم مربوط به تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارت است از هبوط نفس در أسفل السافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی به عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت، و تداوم انسان‌شناسی در طبیعیات و مابعدالطبیعه معاد. در این صورت، مفهوم ماده نه مفهوم اصالت مادی خواهد بود و نه مفهوم اصالت روحی. ماده از حالات بی‌شماری گذر می‌کند: ماده‌ای لطیف، روحانی و حتی الهی نیز وجود دارد (کرین، ۱۳۹۶: ۴۲۶).

به باور کرین این مابعدالطبیعه‌ی وجودی ملاصدرا آدمی را از دنیا آزاد می‌سازد، زیرا دنیا با حضور حقیقی سازگار نیست. چنین وجودی در دنیا، مسبوق به عدم نیست و به دنیا پرتاب نشده است (ر.ک: کرین، ۱۳۹۸: ۲۶۶).

کرین فکرت قدم نفس (أزلیت نفس) را ضامن پایداری وجود و در نتیجه ضامن نجات آدمی می‌داند. از نظر او وجود ازلی مستلزم تداوم وجود و بقاء هستی است؛ بدین معنا که وجود ما در حد ذات خود، قبل از زمان و بعد از زمان هرگز به عدم نمی‌پیوندد و در نتیجه ازلیت نفس مستلزم ابدیت آن است. به همین دلیل وجود دنیوی ما، فقط مقطعی در میانه ازل و ابد، یا به عبارت دیگر مقطعی است که از ازل تا ابد امتداد دارد (ر.ک، کرین، ۱۳۹۳: ۴۰۷-۴۰۹).

به نظر کرین وحدت مبدأ و مقصد - که در نقطه واحد به هم می‌پیوندند - و نقطه پایان - که حاصل بازگشت به نقطه آغاز است - مضمون اصلی آخرت‌شناسی ملاصدرا و آئین گنوسی است، همان مضمونی که با عنوان دو قوس نزول و صعود و مبدأ و معاد تصویر شده است به گونه‌ای که از نظر ملاصدرا ترتیب بازگشت صعودی انسان در عوالم سه‌گانه برعکس ترتیب ابتدایی نزولی از حق تعالی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۶۵) و مبتنی بر اصولی است که از نظر ملاصدرا این اصول عبارتند از: توجه موجود پایین‌تر به موجود بالاتر، بازگشت هر چیزی به اصل خویش، بازگشت هر صورتی به حقیقت خود، اثبات حرکت جوهری، بازگشت معلول‌ها به علت‌هایشان، و دارای غایات و نهایات بودن همه اشیاء (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۸۶). کرین در همین زمینه می‌نویسد:

در انجیل توماس (قول ۴۹) می‌خوانیم: شما ملکوت را خواهید یافت، زیرا از آنجا آمده‌اید و دوباره بدان‌جا باز خواهید گشت، یعنی آنان که مبدأ خویش را می‌شناسند

مقصودشان را نیز می‌شناسند، زیرا، کشف مبدأ لاجرم با کشف مقصد همراه است؛ زیرا هر جا که مبدأ هست، مقصد همان جا خواهد بود (کرین، ۱۳۹۳: ۴۰۶ و ۴۰۷).

از نظر کرین، از آنجا که فلسفه‌های مدرن غربی از معرفت نجات‌بخش (گنوس) و به تعبیری علم حضوری دور مانده‌اند درکی از این مراتب برتر وجود و حضور ندارند. او در این باره می‌نویسد: مراتب وجود و وفور حضورها که به علم حضوری درک شده‌اند در این مابعدالطبیعه‌ی سنتی و فلسفه‌ای که در اثر لادری گری زمین‌گیر شده است، معیار واحدی ندارد. در نظر ملاصدرا همه مفروضات چنین فلسفه‌ای، معنایی جز تشدید «تأخر» وجود، واداشتن آن به عقب ماندن از خویش ندارد (کرین، ۱۳۹۸: ۲۶۷).

از دیدگاه کرین در وجودشناسی سلسله مراتبی ملاصدرا هر چه موجود تأخرش نسبت به مبدأ اعلیٰ بیشتر باشد، غیبت و قصور او نیز بیشتر است. بر همین اساس انسان در قوس نزول علاوه بر غیبت و نقصانی که مانند همه موجودات عالم هستی، متناسب با مرتبه وجودی‌اش در میان موجودات، دارد در اثر «هبوط» نیز تأخر و غیبت او نسبت به مرتبه نخستین هستی تشدید شده است. بنابراین باید برای بازیابی‌اش بکوشد. به باور کرین بسیاری از مباحث آخرت‌شناسی ملاصدرا بازیابی آن ازلیت به تاخیر افتاده است که موجب رهایی از غیبت می‌گردد و دستیابی به حضور امکان‌پذیر می‌شود. نقطه اوج این حضور و عروج که در پرتو علم حضوری انجام می‌شود رسیدن به عقل فعال «روح‌القدس» و اتحاد با آن است (ر.ک: کرین، ۱۳۹۴: ۱۴۲-۱۴۵).

ملاصدرا می‌گوید: «فان کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعّال لها و اتصالها به و اتحادها معه» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۹). کرین در این زمینه می‌نویسد: «رسیدن به عقل فعال، قلّه و اوجی است که فعل وجودی به نهایت حضور می‌رسد. بدین ترتیب هر نوع مابعدالطبیعه از دیدگاه ملاصدرا منتهی به مابعدالطبیعه‌ی روح‌القدس می‌شود» (کرین، ۱۳۸۱: ۱۱۱). این سیر عروجی در مسیر بازگشت از طریق تلطیف و تکامل جسم آغاز می‌شود، و از دل جسم متراکم مادی در فرایند تحولات پیاپی نفس پدید می‌آید، و در نهایت این نفس به مرتبه تجرّد و حضور می‌رسد. این سیر تلطیف و تکامل تا اتصال به عقل فعال ادامه می‌یابد.

همه این‌ها ناشی از این است که نزد ملاصدرا وجود ذاتی بی‌قرار و نهادی ناآرام دارد. بر این اساس از نظر کرین جسم مادی، نفس و جسم روحی^۱ نیز موجود است. البته کرین یادآور می‌شود که این شهود ملاصدرا با تکامل‌گرایی مرسوم در غرب که به عقیده‌ای تعبّدی تبدیل شده است فاصله بسیار دارد، او می‌نویسد:

بر طبق تکامل‌گرایی همه چیز در جهت معنای افقی خطی، در مرتبه واحد وجود، حادث می‌شود. نسنجیده از «جهت تاریخ» سخن می‌گویند و کاملاً غافل‌اند از اینکه برای سخن گفتن از آن لاف‌ها باید نوعی آخرت‌شناخت، در اختیار داشت. جنبش جهان، در اندیشه ملاصدرا و همه متفکران ما، جنبش جهان در حال تکامل - تحول - نیست، بلکه جنبش جهان در حال عروج است (کرین، ۱۳۹۸: ۲۶۳).

بر این مبنا، روشن است که مفهوم هایدگری در جهان بودن و زمان مندی، امکان‌های اصیل انسان را در مواجهه با آن سوی هستی از بین می‌برد. در حالی که آنچه توجّه کرین را در اندیشه ملاصدرا به خود جلب می‌کند مفهوم معاد است، و در واقع کرین در مابعدالطبیعه وجودی ملاصدرا گونه‌ای اتصال و پیوستگی میان وجود این جهانی انسان و وجود آن جهانی یا ملکوتی او می‌یابد. وجود فراسوی مرگ و آن جهانی انسان وجودی منقطع و منفصل از وجود این جهانی نیست و ادامه آن است. «سه گانه انسان‌شناسانه، یعنی ساختار انسان به منزله جسم^۲، نفس^۳، روح^۴، منطبق با آن سه عالم [یعنی عالم حس، عالم خیال و عالم عقل] است» (کرین، ۱۳۹۸: ۳۲۴). از نظر ملاصدرا هیچ‌گونه انفصالی میان عوالم سه‌گانه نیست بلکه این عوالم متصل به هم بوده به گونه‌ای که پایان و نهایت هر عالم، سرآغاز عالم بالاتر است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۵۳).

چیزی که کرین از متون ملاصدرا می‌فهمد و ضامن این پیوستگی و اتصال است وجود عالم خیال (مثال) است که برای کرین در حوزه‌های معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی کارکرد تبیینی دارد. ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد:

1. caro spiritualis
2. hyle
3. psyche
4. pneuma

إِنَّ قُوَّةَ الْخَيَالِيَّةِ جَوْهَرٌ قَائِمٌ لَا فِي مَحَلٍّ مِنَ الْبَدَنِ وَاعْضَائِهِ، وَ لَا هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي جِهَةٍ مِنَ جِهَاتِ هَذَا الْعَالَمِ الطَّبِيعِيِّ؛ وَ أَمَّا هِيَ مَجْرَدَةٌ عَنِ هَذَا الْعَالَمِ وَاقِعَةٌ فِي عَالَمِ جَوْهَرِي مُتَوَسِّطٍ بَيْنَ الْعَالَمِينَ: عَالَمِ الْمَفَارِقَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَ عَالَمِ الطَّبِيعِيَّاتِ الْمَادِيَّةِ^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

بر این اساس تأکید فراوان کربن بر عالم خیال و به تبع آن نقش معرفتی قوه خیال از این روست که او هیچ زمینه‌ای را برای به هم پیوستن جهان معقول و جهان محسوس و متناظر با آن میان انسان مادی و انسان عقلی (روحی) نمی‌یابد، مگر اینکه جهانی میانی و میانجی وجود داشته باشد. به نظر کربن این جهان واسطه تنها در فلسفه اسلامی به ویژه در فلسفه ملاصدرا به صورت دقیقی تعریف شده است.

به باور کربن بدون این عالم میانی حوادث تاریخ معنوی، فلسفه رستاخیز و حوادث مربوط به آن، تمامی وحی‌های نبوی، و تجارب شهودی عرفا ممکن نخواهد بود. بدون این عالم امکان یک جهان‌شناسی تمام و کمال وجود ندارد. بر این اساس می‌توان گفت در دستگاه فلسفی ملاصدرا، با در نظر گرفتن عالم مثال می‌توان با سیر عمودی به سطوح بالاتری از هستی و حضور رسید. رسیدن به ساحت‌های متعالی هستی و حضور مستلزم گذر از زمان آفاقی به زمان انفسی است که به واسطه مرگ روی می‌دهد. اما مرگ از نظر کربن، در تأثیرپذیری از ملاصدرا، معنای وسیع‌تری می‌یابد و صرفاً مرگ طبیعی موردنظر نیست بلکه انسان می‌تواند در این جهان باشد و در عین حال از «خود» بمیرد. این مردن از خویش تولدی دوباره است، تولدی معنوی که حاصل معرفتی اشراقی است که موجب تحوّل وجودی می‌شود. شرط چنین معرفتی آگاهی به غربت غربی خویش و این نکته است که انسان از اصل خویش دور مانده است. انسانی که چنین است، به دنبال برقراری ارتباطی وجودی با جایگاه اصیل خویش و عالم معنا است. او می‌داند که ورود به آن عالم و درک اسرار آن از مسیر درون و باطن او می‌گذرد. اینجا است که تناظر میان عالم و معلوم برقرار می‌شود و عوالم معنوی در وی متحقق می‌گردند. تأکید کربن بر مرگ‌اندیشی، مرگ آگاهی و ولادت ثانی و آخرت‌شناسی برهمن اساس است. کربن وقتی فلسفه نبوی را فلسفه

۱. قوه خیالی جوهری است که به هیچ محلی از بدن و اعضاء آن قائم نیست، و در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعی موجود نیست؛ و بلکه مجرد از این عالم است و در عالمی جوهری واقع است که متوسط میان دو عالم است: میان عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادی.

معاداندیش می‌داند صرفاً بدین معنا نیست که این فلسفه درباره احوال پس از مرگ طبیعی سخن گفته است، بلکه این فلسفه «برای نشان دادن راه مردن از خویش و رستاخیز درونی در همین دار دنیا نیز نظر دارد» (رحمتی، ۱۳۹۳: ۵۷).

تأکید اهل عرفان و حکمت بر جمله «موتوا قبل أن تموتوا» نشانگر قابلیت است که انسان در این دنیا دارد و می‌تواند با مرگ ارادی، ولادت روحانی را تجربه کند و در همان حالی که در این دنیا است به جسم لطیف خود زنده باشد (ر.ک: رحمتی، ۱۳۹۳: ۵۸). به نظر کربن این حقیقت همان چیزی است که در روان‌شناسی اعماق^۱ از آن به ایماگو یا صورت مثالی نفس^۲ تعبیر می‌شود. او می‌نویسد:

صورتی نیست که از یک ادراک قبلی نتیجه می‌شود. این صورتی است که فوق هر ادراک حسّی است. صورتی است که به نحو پیشاتجربی بیانگر ژرف‌ترین وجود شخص است ... هر یک از ما صورت جهان خاص خویش^۳ را در خود دارد و این صورت را در عالمی کمابیش منسجم فرافکنی می‌کند و آن عالم مبدل به صحنه‌ای می‌شود که سرنوشت وی در ساحت آن به اجرا در می‌آید (کربن، ۱۳۹۷: ۹۷).

هنگامی که آدمی به صورت مثالی و جسم لطیف خویش متحقق می‌شود، در واقع رستاخیز درونی را تجربه کرده جهان او جهان دیگری خواهد شد. بنابراین کربن تناظری میان این رستاخیز درونی شخصی و رستاخیز اخروی تشخیص می‌دهد و روایت «من مات فقد قامت قیامت»^۴ را به معنای مرگ اختیاری در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «به واقع این عمل متألّهانه، این تجربه‌ی خلسه آمیز از قید تن را که بر خروج در اثر مرگ، پیش دستی می‌کند فقط به صورت پایان چیزها و پایان زمان، به صورت یک واقعه اخروی فردی، می‌توان ابراز کرد و آزمود» (کربن، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

۴. نتیجه‌گیری

آشنایی کربن با جریانات فکری غرب و گرایشات عرفانی وی در حوزه تحقیقات شرق‌شناسی و به طور کلی پیش‌فرض‌ها و تمامی مایه‌های فکری کربن به او این امکان را می‌داد که با نگرش نو و

1. depth Psychology
2. image
3. imago mundi

۴. «هر کس بمیرد در حقیقت قیامت او برپا شده است.»

امروزی با جهان تفکر ایرانی، از جمله متون ملامدرا، روبرو شود. کربن در مواجهه با متون و آثار ملامدرا امانت‌دار و ملتزم به آن بود. اما فهم و تفسیر او از اندیشه‌های ملامدرا فراتر از تفسیرهای سنتی و دارای لحنی امروزی بود. یکی از جنبه‌های تمایز خوانش کربن در موضوع آخرت‌شناسی ملامدرا نگرش حکمی و فلسفی او به این موضوع در برابر نگاه کلامی است. کربن موضوع آخرت‌شناسی ملامدرا را در ذیل هستی‌شناسی مطرح می‌کند که با اصول و مبانی فلسفی ملامدرا به خوبی می‌توان آن را تبیین نمود. کربن از طریق هایدگر اهمیت هرمنوتیک (تأویل) را به عنوان کلیدی که درهای نهان و معانی پنهان پدیدارها را می‌گشاید، دریافت. از این رو از نظر کربن هرمنوتیک کشف حجاب از ساحت‌های دیگر وجود و أنحاء حضور است. کربن این روش هرمنوتیکی را در تحلیل آخرت‌شناسی ملامدرا به کار می‌گیرد و نظریه سطوح هرمنوتیک هایدگر را به کرانه‌های گشوده‌تری از هستی گسترش می‌دهد.

براساس خوانش کربن، در اندیشه ملامدرا درجه‌ی وجود متناسب با درجه‌ی حضور است، به گونه‌ای که هرقدر حضور قوی تر باشد، فعل وجودی نیز شدت بیشتری دارد و به همان میزان حضور در عوالم دیگر افزون‌تر خواهد بود. به باور کربن حضوری که ملامدرا تجربه می‌کند حضوری نیست که پایان و غایتش به سوی مرگ باشد. همچنین وجود مورد نظر ملامدرا وجودی مسبوق به عدم نیست و به دنیا پرتاب نشده است. بر اساس خوانش کربن پیوندی میان انسان‌شناسی و آخرت‌شناسی برقرار است، بدین صورت که اندیشه ازلت نفس مستلزم تداوم وجود و بقاء هستی است. وحدت مبداء و مقصد که در نقطه واحد به هم می‌پیوندند مضمون اصلی آخرت‌شناسی ملامدرا و آیین گنوسی است. به باور کربن در هستی‌شناسی سلسله مراتبی ملامدرا، آدمی علاوه بر تأخرش نسبت به مبدأ اعلی در اثر هیبوط نیز تأخر و غیبت او به آن مبدأ متعالی مضاعف شده است. بنابراین در قوس صعود، سیر عروجی انسان برای بازبایی «این ازلت به تأخیر افتاده» است که موجب رهایی از غیبت و دستیابی به حضور است، که نقطه اوج آن رسیدن به عقل فعال و اتحاد با آن است.

کربن در مابعدالطبیعه وجودی ملامدرا عالم مثال را ضامن پیوستگی وجود این جهانی انسان و وجود ملکوتی او می‌داند. به باور کربن رسیدن به ساحت‌های متعالی هستی و حضور، مستلزم گذر از زمان آفاقی به زمان انفسی است که به واسطه مرگ روی می‌دهد. اما با تأثیرپذیری کربن

از ملاصدرا، مرگ از نظر او مضمون وسیع‌تری دارد و صرفاً مرگ طبیعی مورد نظر نیست، بلکه مرگ ارادی را نیز شامل می‌گردد که از آن به ولادت ثانی تعبیر می‌شود، که حاصل رستاخیز درونی در همین دنیا است.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۹۷)، *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز، چاپ نهم.
- چیثام، تام (۱۳۹۷)، *عالم زیر و زیر آنری کرین و عرفان اسلامی*، ترجمه امیر حسین پور نامدار، تهران: انتشارات حقیقت، چاپ اول.
- رحمتی، انشاء الله (۱۳۹۴)، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ نخست.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۴)، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر فرزانه، چاپ هفتم.
- صدرالدین محمد شیرازی [ملاصدرا]، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، *کتاب المشاعر*، مترجم بدیع الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از آنری کرین، تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳ الف)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳ ب)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، ج ۸، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة*، ج ۹، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مصحح آشتیانی، جلال الدین، بیروت: ناشر موسسه التاريخ العربی.
- کرین، آنری (۱۳۹۵)، *أرض ملکوت کالبد رستاخیزی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه و تحقیق: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ نخست.
- _____ (۱۳۸۱)، *مقدمه بر المشاعر ملاصدرای شیرازی*، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۴)، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- _____ (۱۳۹۱)، *اسلام ایرانی (۱)*، تحقیق و ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۹۳)، *اسلام ایرانی (۲)*، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۴)، *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ نخست.
- _____ (۱۳۹۶)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۹۷)، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه و توضیح: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۹۸)، *اسلام ایرانی (۴)*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- _____ (۱۳۹۶)، *وجود به عنوان پدیدارشدن: بازیابی تجربه یونانی از فوسیس در هایدگر، مارتین درآمد به متافیزیک (متن و شرح)*، ترجمه و تحقیق، انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- _____ (۱۳۸۳)، *مارتین (۱۳۸۳)*، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس
- _____ (۱۳۹۸)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ هشتم
- Akbarian, R. and E. A. Neuve (2008), “Henry Corbin: from Heidegger to Mullā Sadrā, Hermeneutics and the Unique Quest of Being”, *Hekmat va falsafeh (Wisdom and Philosophy)* 4 (214), 5-30
- Landolt, H. “Henry Corbin’s Understanding of Mullā Ṣadrā”, *Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy (Islam-West Philosophical Dialogue: The Papers Presented at the World Congress on Mullā Ṣadrā, May, 1999, Tehran)*.