

ترس آگاهی، مرگ آگاهی، غرب آگاهی (مطالعه تطبیقی هایدگر و کربن)

مهدی فدایی مهربانی^۱

(تاریخ دریافت ۱۴۰۴/۰۴/۱۳ - تاریخ تصویب ۱۴۰۴/۰۸/۱۸)

چکیده

ترس آگاهی، مرگ آگاهی و غرب آگاهی سه حال و به تبع آن سه نحوه بودن در جهان‌اند که فهم خاص خویش را برای انسان به همراه می آورند. اگرچه ترس آگاهی^۲ اصولاً مفهومی اگزیستانسیالیستی است که ریشه در اندیشه‌های فیلسوف دانمارکی قرن نوزدهمی سورن کییرکگور دارد، بعدها توسط فیلسوفانی مانند مارتین هایدگر و ژان پل سارتر بسط یافت. تأکید در ترس آگاهی، حالتی از بودن است که نسبتی با مرگ آگاهی^۳ دارد و به هستی معطوف به مرگ^۴ می‌انجامد؛ حالتی از بودن در جهان که در هستی معطوف به مرگ ریشه دارد. هانری کربن (فیلسوف و ایرانشناس فرانسوی) تفسیر خاصی بر مبنای فلسفه شیعی از این دو مفهوم ارائه کرده و آن را در نسبت به مفهوم اشراقی غرب آگاهی شرح داده است. در نظر کربن، غرب آگاهی نیز نحوه‌ای از بودن در درون جهان است که امکانات خاص فهم را برای انسان به همراه دارد. ما در این مقاله در صدد تبیین نسبت میان این سه مفهوم در فلسفه کربن هستیم.

کلید واژگان: ترس آگاهی، مرگ آگاهی، غرب آگاهی، حضور، هستی معطوف به مرگ، هستی معطوف به آنسوی مرگ

^۱ - دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران، ایران.

Email: fadaeimehrabani@ut.ac.ir

^۲ Angst (Ger)/ Angest (Den)

^۳ death awareness

^۴ Sein-zum-Tode (Ger)

Sein-zum-Tode, presence, Angst, Death-awareness, and Orient-Consciousness

Mehdi Fadaei Mehrbani¹

Abstract

Fear-Consciousness, Death-Consciousness, and West-Consciousness are three existential moods (Stimmungen), and thus three distinct modes of being-in-the-world, each bringing forth its own unique understanding for human existence. Although Fear-Consciousness is fundamentally an existentialist concept rooted in the thought of the 19th-century Danish philosopher Søren Kierkegaard, it was later expanded by philosophers such as Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre. At its core, Fear-Consciousness denotes a state of being intrinsically linked to Death-Consciousness, culminating in a being-toward-death—a mode of existence anchored in mortality. Henry Corbin (the French philosopher and Iranologist) offered a distinctive interpretation of these two concepts through the lens of Shi'i philosophy, further explicating them in relation to the Illuminationist (Ishraqi) notion of West-Consciousness. For Corbin, West-Consciousness likewise constitutes a mode of being-within-the-world that opens specific epistemic possibilities for human understanding. In this article, we aim to elucidate the interrelations among these three concepts in Corbin's philosophy.

Keyword: Sein-zum-Tode, presence, Angst, Death-awareness, and Orient-Consciousness

¹ Associate Professor, Department of Political Science, University of Tehran, Iran.
Email: fadaeimehrabani@ut.ac.ir

۱. مقدمه

این مقاله به بررسی تطبیقی سه مفهوم بنیادین «ترس آگاهی»، «مرگ آگاهی» و «غرب آگاهی» در فلسفه مارتین هایدگر و هانری کربن می‌پردازد. این مفاهیم، شیوه‌های متفاوت مواجهه انسان با هستی را نمایان می‌سازند و دریچه‌های خاصی به فهم وجود می‌گشایند. درحالی که هایدگر با رویکردی اگزیستانسیالیستی، ترس آگاهی و مرگ آگاهی را به عنوان شرایط اصیل بشری تحلیل می‌کند، کربن با تکیه بر سنت فلسفه شیعی و حکمت اشراق سهروردی، «غرب آگاهی» را به عنوان محور اصلی اندیشه خود مطرح می‌سازد. این نوشتار با تمرکز بر تفاوت‌های این دو دیدگاه، به ویژه در مفهوم «حضور»، نشان می‌دهد که چگونه کربن با عبور از محدودیت‌های فلسفه هایدگر، افق‌های جدیدی در هستی‌شناسی می‌گشاید و در پرتو مفهوم غرب آگاهی، دو مفهوم ترس آگاهی و مرگ آگاهی را مورد بازخوانی قرار می‌دهد.

هایدگر از «ورود به حضور» هستندگان یاد می‌کند. هستنده چون حاضر است هستی ندارد بل چون سهمی از هستی به او بخشیده شده، حاضر است. انسان کاربرنده خرد و کلام است، چون سهم هستی را درک می‌کند، و از این جا در قلمرو جای می‌گیرد. انسان تا جایی که خبردهنده از هستی هستندگان باشد، خردمند است. تاریخ متافیزیک تاریخ ندانستن این نکته است.^(۱) (احمدی، ۱۳۸۶: ۲۲۱) زمانی که دازاین بتواند هستی را به مثابه حضور فهم کند، هستی خود را بر او می‌نمایاند. یونانیان از این روش سود می‌بردند:

۵- اگر متافیزیک واقعاً متا- فیزیک است، یا به عبارت دیگر چیزی فراتر است فیزیک است، چرا باز به هستندگان می‌پردازد؟ هایدگر در متافیزیک چیست؟ پاسخ می‌دهد که یونانیان این واژه را در ابتدا به صورت «متافوسیکا» به کار می‌بردند. باید پرسید آیا در این صورت متافیزیک به اموری فراتر از فوئزس ارجاع می‌داشته است و یا فراتر از فیزیک؟ اما دلیل نام گذاری متافیزیک (رساله ارسطو پس از کتاب فیزیک) که توسط آندروونیکوس رُسیایی در قرن اول پیش از میلاد، نشان از آن دارد که متافیزیک به معنی فراتر از فیزیک بوده است. این عنوان از نظر هایدگر بعدها برای نامیدن پژوهشی به کار رفت که از موجودات باماهی فرا(یا Trans) می‌رود. (هایدگر، ۱۳۸۳: ۴۰) هایدگر معتقد است فلاسفه حتی به فراتر از فیزیک هم نپرداخته اند، چرا که همواره گفته اند متافیزیک اما ترانس فیزیک مراد کرده اند. (همان: ۴۱)

یونانیان معنای هستی را هم چون *παρουσία* [حضور] یا، بسته به مورد، هم چون [جوهر، هستی] تعریف می کردند که از حیث هستی‌شناختی - زمانی دلالت بر «حضور»^۱ دارند. (هایدگر، ۱۳۸۷ / الف: ۱۱۲)

یکی از نقاطی که کربن از آن طریق از اندیشه هایدگر به فلسفه ایرانی گره می خورد، در مفهوم حضور است. با این حال حضور در مفهوم هایدگری آن محدودیت هایی داشت که کربن را به سوی ایران کشاند. حضور هایدگری، حضوری در جهان و زمان مند است و از این جهت، کاملاً با آن چه مدلول فلاسفه شیعی است مخالف 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. (هایدگر، ۱۳۸۷ / الف: 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 «Present» به معنی حاضر بودن است و نه حضور؛ به همین جهت هایدگر از «حضور امر حاضر» یا «حضور عینی»^۲ 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 آن ها 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. با این مقدمات، چنین برمی آید که ترس آگاهی، مرگ آگاهی و غرب آگاهی در نگره هایدگر و کربن با تأکید بر مفهوم اخیر، شکلی از حضور و «بودن برای» هستند که حال خاص خود و فهم خاص خود را دارند.

1- Anwesenheit (Ger) / Presence (Br)

2- Objective Presence (Br)

۲. ترس آگاهی، نادر خانه بودن و غربت غربی

از جمله احوالی که دازاین تجربه می‌کند و ارتباط مستقیمی با بهره‌زندگی‌اش از «اصلت» دارد، ترس آگاهی^۱ است. ترس آگاهی نیز از جنس ترس^۲ ولی در عین حال متفاوت با آن است. تفاوت این دو به لحاظ موضوع یا متعلق‌شان است. موضوع ترس، موجود یا موجوداتی در جهان است. ولی موضوع ترس آگاهی «بودن - در - جهان» است. «آن چیزی که ترس آگاهی عمیقاً از بابت آن اندیشناک است، یک نوع معین از وجود برای دازاین یا یک امکان معین برای آن نیست. در حقیقت خود این تهدید نامعین است... آنچه ترس آگاهی از بابت آن اندیشناک است، خود «بودن - در - عالم» است.» (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۳۵۲)

از این روی وقتی خود عالم برای آدمی تهدیدکننده می‌شود، نخستین حالی که نسبت به آن در خویش احساس می‌کند، حال بیگانگی است. دیگر خویش را متعلق به این جهان نمی‌بیند. در ترس آگاهی آدمی خود را «نامأنوس»^۳ احساس می‌کند و این حالت معادل با «نا - در - خانه - بودن»^۴ است:

در این امکان دازاین یکسره به غربت عریانش بازبرده می‌شود و این غربت او را مدهوش می‌کند. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۷۲۴)

اما چنین احساسی او را از استغراق در عالم و مستحیل شدن در آن آزاد می‌سازد. در این صورت می‌تواند دیگر فرد منتشر نباشد، بلکه فردیت یا هویت خویش را باز یابد. مأنوسیت روزمره از میان برمی‌خیزد و دازاین در مقام «بودن - در - جهان» تفرد می‌یابد، خودش را از امکانات و انتخاب‌های غیراصیل منتزع (جدا) می‌سازد و براساس امکانات و انتخاب‌های اصیل روزگار می‌گذراند. در مجموع می‌توان گفت ترس آگاهی دو پیامد متقابل دارد. یکی ترس آگاهی ضمنی و دائمی است که سبب می‌شود ما از «خود» بگریزیم، در امور موجود در عالم پناه بگیریم و در آنها مستحیل شویم. دیگری ترس آگاهی صریح و گه‌گاهی است که ما

1- Angst (Ger) /anxiety (Br)

2- fear (Br)

3- unheimlich (Ger) /uncanny (Br)

4- not-being-at-home (Br)

را از امور نامأنوس منتزع می‌سازد و دازاین (وجود بشری) ناب و عالم ناب آن را بر ما عیان می‌سازد. (رحمتی، ۱۳۸۸: ۵)

دازاین در بی‌اصلاتی پنهان می‌شود و در این حالت آرامش دارد. اما در ترس آگاهی است که اصلت رخ می‌نمایاند. ترس آگاهی، یعنی حالتی که در آن، آرامش ناشی از انتشار در دیگران رخت بر می‌بندد. در این لحظات است که با خودمان روبرو می‌شویم و دیگر نمی‌توانیم در پشت «دیگران» پنهان شویم. (جانسون، ۱۳۸۸: ۵۲) ترس در نظر هایدگر چیزی است که دازاین را به صورت هستنده‌ای در معرض خطر قرار گرفته، آشکار می‌کند. بدین نحو او را آشکار و افشاء می‌کند. بنابراین ترس ترس آگاهی (اضطراب) حالتی مربوط به احساسات نیست، بلکه جزو اگزیستانسیال‌های دازاین است.

ترس آگاهی یکی از شیوه‌های ممتاز گشودگی دازاین است. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۳۷) بدان جهت که در ترس آگاهی، دازاین یکه و منفرد می‌شود و از انتشار در دیگران خارج می‌گردد؛ در این شرایط دازاین با امکانات اصیل خاص خودش مواجه می‌شود. ترس آگاهی انس و الفت هرروزینه دازاین با دیگران را از او می‌ستاند، اما در عین حال او را متوجه وجهی اصیل در وجود خودش می‌کند. در ترس آگاهی گشودگی اصیل او محقق می‌گردد.

تفاوت «ترس» با «اضطراب» در این است که ترس دارای متعلق و موضوع است؛ چون ترس همواره در جهان رخ می‌دهد و ساختار اگزیستانسیال جهان مندی دازاین، التفات مندی است. ترس همواره ترس از چیزی است. ترس در برابر . . . در هر مورد ترس از چیز معینی است. (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۳) من از مار می‌ترسم و این ترس از مار است. بنابراین ترس پاسخی به چیزی خاص «در» جهان است (یک اسلحه، یک حیوان، یک اشاره) اما اضطراب در اینجا، بی‌موضوع^۱ است (Mulhall, 1996: 109). اضطراب حالتی بنیادین است که دارای متعلق و موضوع نیست. برای دازاین معلوم نیست که از چه می‌ترسد. به همین دلیل هایدگر می‌گوید مورد ترس «هیچ» است. این هیچ بودن، همان هیچ شدن و نیستی است؛ چیزی که برای دازاین در مواجهه با مرگ رخ می‌دهد. مرگ، پایان امکان‌های در جهان بودن اوست و به

1- Objectless (Br)

همین دلیل التفات داشتن خود که باعث مشخص نمودن متعلق اضطراب می گردد را، از دست می دهد. دازاین بی پناه و بی خانه در برابر نیستی، منفرد و تنها می گردد. اینجا دیگر صدای همه‌همگان خاموش گشته است.

مستحیل گشتن دازاین در همگنان و در «جهان» پرداخته آمده، عیان کننده چیزی است چون گریز دازاین از خودش [یا آن گونه خودی خودش] که همچون توانش - خود-بودنی اصیل است. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۳۷) این گریز و روی گردانی از خود حالتی همچون سقوط را برای دازاین ایجاد می کند. سقوط، معطوف بودن دازاین به اکنون را آشکار می کند. «اکنون»، زمان دیگران است؛ زمانی است که دازاین در آن استحاله می یابد و در دیگران منتشر می گردد. برعکس دازاین در حالتی که به آینده نظر دارد، امکان های اصیل خویش را باز می یابد. دازاین در اکنون، منتشر در دیگران، هرزه درایی و وراچی می کند. سخن پراکنی بیهوده و بی هدف در مورد دیگران از یک سو، و سامان دادن زندگی بر مبنای دیگران، از سوی دیگر؛ به یک معنا دازاین در این حالت بر مبنای «حرف مردم» می زید. هایدگر معتقد است دازاین در عدم اصالت، علاوه بر هرزه درایی، کنجکاوی، فضولی و ابهام را نیز پیشه خود می سازد. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۷۲۷) در این شرایط این که «مردم چه می گویند»، امکانات دازاین را تحدید می کند.

دازاین که در حالت اصیل یک «فرد» است، در اینجا تبدیل به یک «آدم» می شود که در دیگران منتشر است. در این حالت ما هر کاری را انجام می دهیم، «چون آدم این کار را می کند». (یانگ، ۱۳۸۴: ۲۹۵) آدم بودن حاوی نوعی هم سطح کنندگی با «دیگران» است؛ هم سطح کنندگی ای که میان مایگی را برای دازاین به همراه دارد. «همچون آدم زیستن»، که غالباً طعنه دیگران به دازاینی است که هم چون دیگران رفتار نمی کند، او را وادار به انصراف از اصالت خویش می کند. اما در مرگ، دازاین از «آدم» بودن می افتد و به فرد تبدیل می شود. او به این طریق مهمترین امکان خویش را در جلوی چشمانش می بیند؛ امکانی که در آن صدای «دیگران» ناگهان خاموش می شود و دازاین با سکوت محض مواجه می شود؛ زیرا دازاین در می یابد که مرگ را نمی تواند با دیگران تقسیم کند. مرگ بدین جهت مهمترین امکان دازاین است که راه را بر همه دیگر امکان های دازاین می بندد. دازاین در حالت اصالت فردانیت خود

را بر آنچه در اجتماع دیگران می گذرد ترجیح می دهد. بنابراین به میزانی که دازاین اجتماعی است، پیرو هنجارهای اجتماعی است. این نکته ای است که کرین نیز در نقد «جامعه شناسی محض» بدان می پردازد.

دازاین در حالت عدم اصالت، از خود روی می گرداند و بدین ترتیب از معنای هستی نیز غفلت می ورزد. زیرا این روی گردانی دقیقاً معادل روی آوردن به هستندگان درون جهانی از طریق مستحیل گشتن در آن ها است. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۴۰) اما هستی را نمی توان در میان هستندگان درون جهانی فهم کرد. تنها راه پرداختن به هستی، خود دازاین است.

پس نشینی از آنچه ترس را آشکار می کند و در ترس بنیاد دارد، خصلت گریز است. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۳۹) به همین دلیل هایدگر معتقد است:

ترس آگاهی دازاین را در اصل ترین در-جهان- بودنش فرید و یگانه می کند تا خود را بنا به ذاتش فهم کنان بر حسب امکاناتش طرح افکند. بدین سان ترس آگاهی همراه با آنی که اندیشناکی و خوفش از برای آن است، دازاین را همچون ممکن بودن [یا هستی ممکن] و در واقع همچون آنی که در فردیتی از آن خودش می تواند منفرد شود، آشکار می کند.^۱ (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۴۳)

ترس آگاهی به دازاین فردیت می بخشد، و از این رو دازاین را همچون «solus ipse»^۲ «تنها خودش» آشکار می کند. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۴۴) بنابراین ترس آگاهی

دازاین را از انجذاب سقوط کننده در «جهان» بازپس می گیرد. انس و الفت هرروزینه در ترس آگاهی از هم فرو می پاشد. دازاین تک و منفرد می شود و با این همه

۱- دازاین هنگامی که به ندای وجدان خود گوش فرادهد، در مقابل نیستی منفرد می گردد. این انفراد دازاین، معنای اصل هستی را به او می نمایاند. به همین جهت هایدگر می گوید: در گوش دادن به هستی، ما هستی را از آن خود می کنیم. بنابراین راه درست گوش دادن توسط لوگوس نشان داده می شود. (Levin, 1989: 249)

۲- ریشه واژه «Solipsism» از اصطلاح لاتین فوق است.

همچون در-جهان-بودن است. در-بودن به «حالت» نا-درخانگی در می آید. وقتی از «نامأنوسی و غرابت» سخن می گوئیم، ما را جز این مقصود نیست. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۴۶)

اما نا- در-خانه بودن و غرابت، برای کربن، چنان که هایدگر مد نظر دارد، بعدها جای خود را به نا- در- خانه بودن و غرابتی می دهد که سهروردی ارائه می دهد. نادرخانه بودن و غربت در نظر سهروردی ناظر به خانه اصلی در شرق است و از همین جهت انسان به غربت غربی- غربتی که به زبان هایدگری می توان گفت جزو خصیصه های اگزیستانسیال «در جهان بودن موقت» اوست- آگاه است و همواره در پی راه خانه است. بنابراین در سهروردی نا-در-خانه بودن با «غرب آگاهی» پیوند می یابد و نه با ترس آگاهی؛ برای سهروردی راه خانه، از درون مسافر می گذرد، و این راه چیزی نیست جز گذار از «در- جهان- بودن» که معادل غربی بودن است، و رسیدن به آن- سوی جهان که شرق نورانی است. گذار از در جهان بودن تنها با مرگ محقق نمی شود، بلکه مستلزم سلوکی معرفتی و وجودی است و بنابراین می تواند در عین زنده بودن رخ دهد. از همین جهت است که گذار از در جهان بودن با مفهوم «حضور» ارتباط می یابد. استحضار وجودی، خود طرح افکندن مقدمات خروج از خصیصه «در- بودن» است که برای انسان در-جهان استوار گشته است. بنابراین در فلسفه شیعی خصیصه های اگزیستانسیال، چنان که هایدگر برای دازاین متصور است، با استحضار وجودی می تواند از میان برچیده شود.

اساساً نحوه نگارش هایدگر در مقایسه با سهروردی، نشان از آن دارد که با چه سنجی از اندیشه مواجهیم. هایدگر در-خانگی را همچون در جهانبیت آغازین در نظر دارد و لذا برای نشان دادن نوع دازاین در صورت غیر آن، از نا- در-خانگی استفاده می کند تا نشان دهد که صورت دوم وجه ثانوی دارد. به همین دلیل در این شرایط هم، دازاین را خارج از جهان تصور نمی کند. اساساً سعی هایدگر در این که در- جهان- بودن دازاین را از نوع درونیت نداند، از همین نکته آب می خورد؛ زیرا او نمی خواهد نوع دیگری از درونیت را برای دازاین متصور شود که حیات اخروی باشد. بنابراین دازاین تا وقتی که هست، در- جهان- بودن است و وقتی می میرد اساساً نیست که بخواهد در- جهان یا نا- در- جهان باشد.

به همین جهت کل بحث پیرامون ترس آگاهی در جهان است. اساساً آن چه ترس آگاهی فراروی آن اندیشناک است، خود در-جهان-بودن است. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۴۲) در جهان بودن و تصور لحظه در جهان نبودن، دازاین را به ترس آگاهی می رساند:

بنابراین در ترس آگاهی «آن جا» و «این جا»ی معینی که آن چه تهدیدناک است از سویه آن نزدیک شود، دیده نمی شود. می توان در وصف آنچه ترس آگاهی فراروی آن است چنین گفت: آن چه تهدید می کند هیچ جا نیست. ترس آگاهی «نمی داند» که چیست آن چه از آن اندیشناک است. . . آن چه تهدیدناک است نمی تواند از سمت و سویی معین در همین نزدیکی ها نزدیک شود؛ آن چیز پیشاپیش «آن جا»ست، و در عین حال هیچ جا نیست. چندان نزدیک است که عرصه را تنگ و خفقان آور و نفس را در سینه خفه می کند، و در عین حال هیچ جا نیست. (هایدگر، ۱۳۸۷/ الف: ۴۴۱)

۳. از «مرگ آگاهی» هایدگر تا «غرب آگاهی»

دازاین در کنار ترس آگاهی، مرگ آگاهی را نیز تجربه می کند. تعبیر مرگ آگاهی در واقع از تعبیر «هستی - معطوف به [یا به سوی] - مرگ^۱» در هایدگر استفاده می شود. مرگ آگاهی یا هستی معطوف به مرگ، حالی است که آدمی در زندگی اصیل تجربه اش می کند. در اینجا مرگ آگاهی، متفاوت با صرف «مردن» است. مردن چیزی است که برای همگنان یا برای فرد منتشر حادث می شود و دازاین در نهایت مردن را نمی فهمد؛ زیرا تا هنگامی که دازاین هست، مرگی وجود ندارد، و هنگامی که مرگ فرا می رسد، دازاین هستی خود را از دست داده است. ولی مرگ آگاهی مختص به دازاین، مختص به «من» است. زمانی که من درک کنم که من خواهم مرد و دیگری نمی تواند این کار را به جای من انجام دهد، یکی از امکان های اصیل خویش را درک کرده ام. در مرگ آگاهی دازاین به مهمترین امکان زندگی خود که در انتهای مسیر زندگی اش قرار دارد وقوف می یابد و بدین ترتیب به شیوه ای اصیل می زید. فهم این نکته که هیچ کس نمی تواند به جای من بمیرد، منتج به این خواهد شد که در نهایت در تمام زندگی این من هستم که می باید تصمیمات زندگی ام را اتخاذ کنم. در نهایت کسی نمی تواند جای دیگری را بگیرد و این جزو ساختارهای اگزیستانسیال دازاین است.

1- being-towards-death (Br)

هر دازاین وجودی قائم به خویش است که دیگری نمی‌تواند جای او را بگیرد. این ناتوانی، در مرگ، خود را به بهترین وجه نشان می‌دهد. دازاینی که به این امکان اگزیستانسیال وجودِ خویش پی برده باشد، می‌داند که زیستن بر مبنای ساختار وجودی دازاین، و فهم این نکته که کسی جای من را نمی‌تواند بگیرد، باعث می‌شود دازاین بر تصمیمات زندگی اش حاکم باشد و بر مبنای ارزش های خود زندگی کند. بنابراین چنین زیستنی، زیستن با اصالت است و با ساختار وجودی دازاین تناسب دارد.

بر عکس دازاین غیر اصیل به این امکان زندگی خویش پی نبرده است و در دیگران منتشر شده است. او همواره مرگ را به تأخیر می‌اندازد و نمی‌خواهد به خود بقبولاند که مرگ در کمین او نشسته است و روزی باید با این مهمترین واقعیت زندگی خویش کنار بیاید. او هر لحظه به مرگ نزدیک تر می‌شود ولی هنوز در غفلت است که مرگ، در نهایت، مرگ اوست. چیزی نیست که بتوان آن را با دیگری شریک شد یا آن را تقسیم کرد. انسانی که در تمام زندگی اش مستحیل در دیگران بوده است و همواره بر مبنای سخن «دیگران» یا «همگنان» تصمیم می‌گرفته است، قدرت فهم این نکته را که مرگ دیگر نقطه ای است که نمی‌تواند در آن از دیگران مدد بگیرد، ندارد. چنین دازاینی مرگ- آگاهی نیافته است و بنابراین به شیوه ای غیر اصیل زندگی می‌کند.

هایدگر با مفهوم اگزیستانسیال مرگ سر و کار دارد.^۱ مرگ مهمترین وجه اگزیستانسیال دازاین است. مرگ عدم و نیستی ماست، آن هم نه نیستی یکی از متعلقات یا اجزای وجود ما، بلکه نیستی هر آنچه که هست. مرگ یعنی پایان دازاین. رخت بر بستن از این جهان؛ یعنی اتمام امکانات دازاین. پس پرسش از وجود و پرسش از عدم مقارن با یکدیگر پرسش های اساسی ما هستند. (مصلح، ۱۳۸۴: ۲۲۵) هدف هایدگر از پرداختن به مرگ، تحلیل اگزیستانسیال دازاین است، اما دازاین در روزمرگی خود، به وجوه اگزیستانسیال تقلیل یافته است. دازاین همواره به نحوی اگزیستانسیال در دیگران گم می‌شود، اما برای تحلیل اگزیستانسیال باید دازاین اصالت خود را بازیابد. دازاین در اصالت خود، در می‌یابد که هرکس مرگ خاص خود را دارد. بنابراین من به تنهایی و در تنهایی می‌میرم.

مرگ به خودی خود نشانه ای در پایان تجربه ما نیست و نه حتی واقعه ای که ما بتوانیم

۱- به همین جهت مرگی مورد نظر است که به معنای پایان هستن دازاین است و ناگهان او را در بر می‌گیرد و نه چیزی مانند خودکشی. خودکشی از نظر هایدگر مرگ نیست زیرا یکی از طرح های اگزیستانسیال مرگ است و متعلق دارد. دازاین خودکشی می‌کند، چون به معشوقه اش نرسیده است. این پایان یافتن هستی از نظر هایدگر، متفاوت با مرگ است که جزو امکان های اگزیستانسیال دازاین است.

خودمان را برای آن آماده کنیم، بلکه ساختاری وجودی و درونی است که قوام بخش خود وجود ماست. مرگ خودی ترین امکان دازاین است. بنابراین هستی دازاین اساساً با توجه به نیستی تعریف می‌شود؛ یعنی رو به مرگ بودن. این دریافت از رو به مرگ بودن، زیربنای تجربه بنیادی اضطراب وجودی است. این مواجهه با نیستی، برای دازاین دلهره آور است. در اضطراب، جهانی که خودمان را به طور عادی با او تعریف می‌کنیم، از کف می‌رود و نگرش ما به نگرشی بی اعتنا به جهان هستها تبدیل می‌شود. (کراوس، ۱۳۸۴: ۲۷۴)

چنین مواجهه ای با نیستی، در اضطراب، زبان ما را بند می‌آورد. در حقیقت، در رویارویی با این مواجهه، دیدگاه منطق، به صورتی که به حسب سنت فهمیده می‌شود، زایل می‌شود. در واقع ما در رویارویی با نیستی، به فهم حدود عقل و منطق می‌رسیم. عقل و منطق در رویارویی با نیستی ناتوان اند، زیرا نیستی دقیقاً چیزی است که عقل یا منطق نمی‌تواند آن را همچون موضوعی در برابر خود بینگارد. (همان: ۲۷۴)

اما آنچه که ما از آن اضطراب داریم چیست؟ آیا نیستی است؟ آیا نیستی دلهره آور است؟ هایدگر تقرب نیستی و اضطراب را اینگونه بیان می‌دارد:

از چشم انداز روشنی که بر اثر یاد تازه ترس آگاهی هنوز فرادید داریم، جز این نتوانیم گفت که آنی که فراروی آن و از آن ترسیدیم، به طور خاص، هیچ بود. در واقع، آنچه که آنجا بود، عدم به ماهو عدم بود. (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۵)

اما در این مواجهه با نیستی چه رخ می‌دهد؟ دازاین دیگر «من» اش را تهی از معنی می‌یابد. هستی او با نیستی مواجه گشته است و به بیان بهتر، «هستی ایستاده در نیست» است. (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۸) این ایستادن در نیستی، برای دازاین حاوی مرگ آگاهی است. اما مرگ آگاهی برای دازاین علاوه بر اصالت، اضطراب به همراه دارد. بنابراین می‌توان گفت نیستی، خود اساس آن دلشوره ای است که نیستی با آن بر دازاین منکشف می‌شود. بنابراین از نظر هایدگر، ذات نیستی در نیستیدن است. نیستیدن، نیست شدن هستها نیست و از نفی سرچشمه نمی‌گیرد. «نیستی، خود، می‌نیستند.»^۱ (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۷)

۱- Das Nichts selbst nichten (Ger): هایدگر از نیست کاری (Nichtung) سخن می‌گوید. (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۷) همانگونه که هستی نور می‌اندازد (lichtung)، نیستی نیز می‌نیستد (Nichtung). هایدگر این گونه قرینه سازی های خود را مدیون تفکر شاعرانه خویش است. چنانکه شاعری نیز در درون خود حاوی نوعی خلق و

از نظر هایدگر این مواجهه با نیستی، که برای دازاین اصالت به همراه دارد، چیزها را برای او چنان که هستند آشکار می‌کند. دازاین در این حالت گشودگی ای اصیل را می‌یابد که در زندگی روزمره با آن مواجه نبود. حجاب‌ها در مرگ آگاهی کنار می‌روند، و بدین نیستی باعث انکشاف هستی بر روی دازاین می‌گردد. زیرا در اندیشیدن به مرگ یا نیستی است که نسبت به هستی خود مسئله دار می‌شویم. بدیهی است پرده برگرفتن از رازی که گرداگرد هستی را گرفته، نهایتاً باید از رهگذر خود هستی رخ دهد - زیرا یقیناً چیزی غیر از هستی وجود ندارد که از طریق آن چنین پرده برگرفتنی امکان داشته باشد به معنایی بنیادی رخ دهد. هستی در رازآمیزی اش باید قادر باشد اشیاء و از جمله خودش را مفهوم سازد (و این باید، با وجود گرایش خود هستی، در اندیشه متأخر خود هایدگر نسبت به کناره جویی و خودمستوری نیز باشد). اما این گونه آشکارگی هستی تنها از جانب خود هستی رخ نمی‌دهد، بلکه در عوض مشروط است به مواجهه دازاین با نیستی. وقتی این شرط تحقق یافت، دازاین و هستی در موضع پرده برافکندن از هست‌ها قرار می‌گیرند و هستی قادر است خود را به دازاین آشکار کند. (کراوس، ۱۳۸۴: ۲۸۳)

اما پرسش از فلسفه هایدگر در اینجا است که اگر هستی در هر دازاین به گونه ای ویژه منکشف می‌گردد، و اگر فهم دازاین از نیستی نیز فهمی خاص است، آیا نیستی نیز همانند هستی دارای صور متفاوتی خواهد بود که برای هر دازاین منکشف خواهد گشت؟ آیا ورای همه هستی‌ها، نیستی رخ می‌نمایاند، و یا به ازای هر هستی ای که در هر دازاین آشکار می‌گردد، نیستی ای ویژه وجود دارد؟

از نظر هایدگر، هستی متناهی است، زیرا در هستنده ای متناهی به نام دازاین آشکار می‌گردد، اما نیستی چگونه است؟ نیستی که جایی برای آشکار گشتن ندارد. برای نیستی، نیستنده ای - به ازای هستنده هستی - وجود ندارد تا در آن آشکار گردد. پس هایدگر چگونه از نیستی سخن می‌گوید؟ و اگر نیستی نیز همچون هستی متناهی است، به بیان فلسفه اسلامی، باید دارای حدّ یقفی باشد که این حد، تناهی او را نمایان سازد. اما آیا برای نیستی می‌توان حدّی قائل شد؟ آیا اساساً در مورد نیستی می‌

آفرینش (Dichtung) است. هایدگر ارتباطی میان «Dichtung» و «Poesis» می‌بیند که هردو به معنی نوعی از خلق و آفرینش اند. «Dichtung» از مصدر «dichten» به معنی اختراع، نوشتن، انشاء و خلق است. هایدگر در خاستگاه کار هنری هردو را دارای دلالتی در هنر می‌داند؛ وی بر آن است که همه هنر ها مسبوق به هنر زبانی، یعنی شعر هستند و «Dichtung» پی و بنیان همه آنهاست. (رک: هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۳)

توان تناهی را تصور نمود. بار دیگر هایدگر، خود در دام متافیزیکی افتاده است که به نقد آن نشسته است. او از نیستی چنان سخن می گوید که از یک هستنده؛ و بدین ترتیب غرض خود را نقض می کند.

شاید به همین جهت است که کربن چندان توجهی به نیستی نشان نمی دهد. ایستادن در نیستی، در کربن تبدیل می گردد به ایستادن در هورقلیا؛ زیرا امکان و رای هستی جهان بودن، برای کربن، حضور در ساحت لطیف تری از هستی است و نه حضور در نیستی. زیرا اساساً امکان «ایستادن» در نیستی منتفی است. جایی که نیست، جای حضور و ایستادن نیست.

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 نمی دانیم و باید برای خروج از آن بکوشیم. ولی اینکه چگونه می توان 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 می گردد و اندیشه او توانایی خروج از این وضعیت را ندارد. طبق آنچه که هایدگر بیان می دارد، مرگ آگاهی یا نیستی، تعالی دازاین را به همراه نمی آورد، زیرا خود مرگ پدیده ای 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 خواهند شد. (کامو، بی تا: ۹۶ و ۱۳۸۶: ۳۳۳)

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

هایدگر اشاره می کند که حتی وقتی نهادهای اجتماعی ای را که به ما در مخفی ساختن مرگ و گریختن از آن مدد می رسانند، توسعه دهیم، عمیق ترین فهم خود را مبنی بر فانی بودنمان نشان می دهیم. اگر مرگ را همچون خودی ترین امکان خود بپذیریم، آن گاه مرگ به ما کمک می کند تا خود را به مثابه یک تمامیت فراچنگ آوریم. (جانسون، ۱۳۸۸: ۵۷) اما غالباً دازاین به ناصالت آرامش بخش

1- Albert Camus

2- being-towards-the-Other-Side-of-death (Br)

3- metaphysics of presence (Br)

خود پناه می برد.

آری، مرگی که مرگ من است و گریزی هم از آن ممکن نیست، این جا به رویدادی تبدیل می شود که به همه مربوط است. دازاین تنها به شرطی خویشتنِ اصیلِ خویش خواهد شد که خود به دست خویش، به امکانی برای مرگ تبدیل شود. او باید به وجودی آزاد برای مرگ تبدیل شود و این آگاهی، عین آزادی است. این جهش، مانع از آن است که دازاین از خود بازپس بماند؛ جهشی است که دازاین را با تقدیرش رویارو می کند و امکان یک پیش افتادگیِ اگزیستانسیل، و نیز امکان رسیدن به کمال تام در تنهاییِ درمان ناپذیرش را فراروی وی می نهد. (شایگان، ۱۳۸۵: ۷۲)

اما دازاین روزمره در زمان حال است. زمانی که او در آن با دیگران سروکار دارد؛ همان که زمان فرد منتشر است؛ وقتی که زمان «اکنونی» تلقی شد، قابل محاسبه می شود. (مصلح، ۱۳۸۴: ۲۳۰) بر مبنای این تحلیل، آینده جایی است که دیگران حضور ندارند و دازاین اصالت خود را بازمی یابد. در آینده مرگ به عنوان اساسی ترین امکان در روشنی قرار می گیرد و زمان مندی دازاین آشکار می شود. بنابراین زمان به افق فهم هستی ای تبدیل می شود که در هر دازاین سرشته شده است؛ از آن جا که هر دازاین دارای هستی مخصوص به خود است، بنابراین زمان مندی دازاین نیز از تاریخ عمومی خارج می گردد و به یکی از وجوه اگزیستانسیال او بدل می گردد.

شوری که برانگیزاننده آدمی است و او را با عدم رویارو می کند، اضطراب است. اضطراب، اساساً نوعی واپس زدگی است؛ اضطراب، بدین سان نوعی به عدم پیوستن و نیست شدن است. این جا، خود نیستی است که نیست می کند. دازاینی که بدین سان در درون مرزهای عدم محاط شده، سر برمی کشد و آن سوی هستی را می نگرد، و این سر برکشیدن همان ورای خود بودن یا «ماورائیت»^۱ است. (شایگان، ۱۳۸۵: ۷۲) اما این ماورائیت، برخلاف اندیشه شیعی، بودن برای مرگ و فراتر رفت از هستی به گونه ای است که به عدم منتج گردد زیرا در آن سوی هستی تنها عدم است. در فلسفه شیعی ماورائیت، مستلزم حضور پس از مرگ است.

از نظر کربن پاسخ های فلاسفه مکتب اصفهان در این زمینه درخور توجه است. ودود تبریزی^۲ از جمله فلاسفه ای است که درباره موت پیش از مرگ به عنوان یگانه امکان ترک زنده این

1- Transcendence (Br)

۱- ودود بن محمد تبریزی، فیلسوف اشراقی آذربایجانی، متأخر بر سال ۹۳۰ هجری/ ۱۵۲۴ میلادی که تفسیری بر الواح عمادیه و حاشیه ای بر حکمه الاشراق نیز دارد.

جهان، سخنانی از هومر، اسکندر کبیر و سپس از فرد ناشناخته ای نقل می‌کند و می‌گوید: «چنان کن که پس از مرگ زنده باشی تا مرده ای که تو اینک هستی با مرگ دومی مواجه نشود.» (کربن، ۱۳۶۹: ۹۶)

آن چه در فلسفه شیعی موت پیش از مرگ خوانده می‌شود، در واقع به عنوان یکی از امکان های اصیل انسان در هستی این جهانی اش به شمار می‌رود. در اندیشه هایدگر از آنجا که فراسوی مرگی وجود ندارد، بنابراین مرگ به منزله پایان هستی دازاین به شمار می‌رود. مرگ نقطه ای است که دازاین دیگر نیست. اما اعتقاد به آن سوی مرگ، جایگاه مرگ را نیز تغییر خواهد داد. اینجا دیگر مرگ پایان وجود انسان نیست بلکه پایان وجود این جهانی اوست. هستی دازاین از آنجا که در افق زمان هست، بنابراین اساساً زمان مند است. اما این زمان مندی دازاین، به درستی تنها تا زمانی هست که او «دازاین» است. یعنی وجودی که آنجا است. این «آنجائیت»^۲ دازاین است که اجازه نمی‌دهد در خارج از افق زمان حضور یابد. درک ساحت های فرازمانی در انسان در فلسفه شیعی دقیقاً به این معنا است که انسان بتواند از این زمان مندی و آنجائیت خارج گردد. این خروج به دو طریق صورت می‌پذیرد: نخست توسط مرگ؛ که در واقع خروج طبیعی انسان از زمان مندی و آنجائیت خود است، و دوم توسط موت اختیاری که در واقع از مهمترین امکان های انسان در جهان به شمار می‌رود. موت اختیاری بدین ترتیب حکایت از اصالت انسان دارد. انسان اصیلی که به قول هایدگر در دیگران منتشر نگردیده است و مرگ را به تأخیر نینداخته است، اما او موت را همچون پدیده ای که دازاین دیگر نیست نمی‌نگرد بلکه به منزله امکانی می‌بیند که توسط آن، انسان از انتشار خود خارج می‌گردد و نسبت به مرگ، که در ریچه او به دنیای دیگر است آگاهی می‌یابد.

بدین قرار در اندیشه شیعی، موت دقیقاً اصیل ترین امکان «مرگ آگاهی» را پیش روی انسان قرار می‌دهد. انسان مرگ آگاه، اویی است که اینک می‌داند در فراسوی جهان زمان مند، وجودی ملکوتی فارغ از ساحت زمان این جهانی خواهد داشت که میزان حضور آن را حضور او در این جهان معین می‌کند. او می‌داند که از آنجا که عالم مثالی عالم تغییر و تبدل نیست، بنابراین درجه لطافت

۲- مفهوم آنجائیت در اندیشه هایدگر یکی از محوری ترین مباحث اوست. آنجا بودن دازاین یا وجودی که همواره بر مبنای آن جای خود وجود دارد، اندیشه ای است که تمامی امکان های استعلایی دازاین را از او سلب می‌کند. به زعم هایدگر، دازاین تا زمانی که دازاین است، آنجا است. بنابراین طبق این اندیشه دازاین هرگز نمی‌تواند وجودی خارج از وجود در- جهان خویش داشته باشد؛ وجودی که تا آنسوی مرگ پیش رود. بر عکس هایدگر، فلاسفه شیعی وجودی این جهانی برای انسان متصور اند که هرگز مشخصات آنجائیت دازاین را ندارد. او روح مجرد است و این تجرد یا مجردیت دقیقاً به معنای استعلای دازاین از محدودیت های آنجای دازاین است.

وجودی او در آن عالم، بسته به درجه حضور او در این عالم یا به بیان فلسفه شیعی، بسته به «اعمال» و «درجه معرفت»ی است که در این عالم دارد.

از این منظر، اگر انسان در فراسوی مرگ، عالمی دیگر را بتواند تجربه کند، خواهد توانست وجودی فراسوی زمان را نیز تجربه کند. از آن جا که این وجود فراسوی مرگ، وجودی منقطع از وجود این جهانی انسان نیست و ادامه آن است، بنابراین اتصالی میان وجود انسان در این جهان و وجود ملکوتی او می باید وجود داشته باشد. این اتصال به انسان درون جهان این امکان را می دهد که با تقرب یافتن به سوی عالم مثال از درون جهان، در نهایت تقرب خود، موت ارادی را تجربه کند و به اصطلاح عرفای شیعه به روح مجرد تبدیل شود.

بنابراین مشخص می گردد که مفهوم هایدگری در جهان بودن و زمانیت، تمامی امکان های اصیل انسان را برای برخورداری از وجودی در آن سوی هستی، سلب می کند. برای هایدگر، با مرگ دازاین، هستی دازاین محو می شود، ولی او این توضیح را نمی دهد که چگونه می توان وجه هستی شناختی و هستومندی دازاین را از هم تفکیک کرد در حالی که با مرگ، دازاین دیگر نیست. آیا هایدگر برداشتی که از هستی، به منزله امری میرا و فناپذیر دارد، باعث نمی شود هستی تا سرحد هستنده تنزل یابد؟ آیا هستی دازاین دقیقاً همانند وجه هستومندی او با مرگ برچیده می شود؟ اگر چنین است و همچون ماده از بین رفتنی است، چه تفاوتی با هستنده دارد؟

اینها پرسش هایی اند که کربن برای آن ها پاسخی در اندیشه هایدگر نمی یابد و بدین ترتیب در جستجوی آن پاسخ ها در فلسفه شیعی بر می آید. آن چه توجه کربن را در این حوزه فلسفی به خود در جلب می کند، اهمیت مفهوم «معاد» در اندیشه ملاصدرا است. صدرا هم همانند هایدگر توجه ویژه ای به وجود انسان و الویت دادن آن بر ماهیت انسانی دارد، اما همچون هایدگر وجود انسان را با مرگ منقطع نمی داند. از نظر صدرالدین شیرازی انسان معاد اندیش همواره نظر به آن سوی هستی دارد و همواره خویش را نسبت به عوالم بالاتر تقرب وجودی می بخشد.

بدین ترتیب مرگ از این جهت که مرزی میان این جهان و جهان برزخی به شمار می رود، تنها یک گذرگاه است و نه یک پایان. گذرگاه، همواره مستلزم چشم انداز دیگری نیز خواهد بود که آنسوی گذرگاه را می نمایند. مرگ دری به سوی حیاتی دیگر است که کیفیت آنسوی آن، بستگی به حیات این جهانی انسان دارد. این در حالی است که در اندیشه هایدگر، هنگامی که درب گشوده شود، با یک دیوار مواجه می شویم؛ یک انسداد کامل.

گذار از هایدگر به سهروردی در اندیشه کربن، که آن همه کنجکاوای برانگیخت، معنایی ندارد مگر در صورت در نظر گرفتن گسستی معرفت شناختی که در آن دازاین هایدگری باری از حد خود درگذرد تا به ساحت اخروی و رای مرگ بودن برسد. . . این گذار فقط مسیری طبیعی نیست. برگشتی است از زمان آفاقی به زمان درونی انفسی، یعنی نوعی گسست است؛ آن چنان گسستی است که کربن دیگر هرگز در سطح تأویلی خاصی که دازاین مبشر آن بود باقی نماند. (شایگان، ۱۳۸۵: ۱۹ و ۲۴) از آن جا که برای کربن، معنای زندگی و مقصد راه زندگی در مرگ نیست، او به مرگ به عنوان امری که می باید تمام توجه خود را به آن- به مثابه نقطه پایان هستی دازاین- معطوف داشت، نمی نگرد. از نظر او مرگ تنها مرحله ای از هستی انسان به شمار می رود که اگر چه مرحله ای بسیار اساسی و مهم به شمار می رود، اما هستی انسان با مرگ دچار نابودی نمی گردد. قرار دادن مرگ به عنوان معنای زندگی با نگاهی که هایدگر به مرگ دارد، از نظر کربن یعنی معنای زندگی و معنای هستی را بر نیستی قرار دادن و این هیچ دست آوردی برای انسان نخواهد داشت. بنابراین مرگ آگاهی چنان که هایدگر به آن می اندیشد، مهمترین آگاهی زندگی انسان نیست، بلکه انسان همواره باید در «غرب آگاهی»^۱ به سر برد. بدیهی است برای کربن که به هستی- آنسوی- مرگ باور دارد، هر نوع آگاهی بنیادین در زندگی، نه به مرگ به عنوان پایان زندگی، بلکه به چیزی فراتر از مرگ و به آن سوی هستی خواهد بود. مرگ در فلسفه شیعی از این جهت اهمیت می یابد که به منزله پایان امکاناتی است که کیفیت هستی آنسوی مرگ را می سازد؛ مرگ یعنی نقطه ای که انسان دیگر تمام فرصت هایش را برای اصیل بودن، برای گوش دادن به ندای الهی، و برای تقرب، از دست می دهد. اما انسان اصیل که به غرب آگاهی رسیده است، مرگ را به سوی خویش می کشاند و نه این که مرگ به سراغ او بیاید. او با مرگ اختیاری، که در ارتباط با مفهوم ترک در اندیشه شیعی است، گشودگی خود را در برابر ندای الهی نشان می دهد و بدین ترتیب به وارستگی می رسد. انسان اصیل و وارسته، رو به سوی شرق می زید. رو به سوی شرق زیستن، به یک معنا یعنی رو به سوی ملکوت زیستن؛ یعنی پشت کردن به دیدگاهی که مرگ را پایان می داند؛ یعنی پشت کردن به غرب.

کربن در جایی که معنای جهت یابی و آگاهی انسان به شرق را توصیف می کند، نشان می دهد که بر خلاف هایدگر معنا و مقصد زندگی را در مرگ نمی بیند. او معتقد است اندیشمندان ایرانی به ما نشان داده اند که معنای زندگی در چیزی متعالی تر از مرگ است که تمام هم فیلسوفان ایرانی روشنی بخشیدن به آن بوده است:

1- stranger – consciousness (Br)

معنا و جهت زندگی ما دستیابی به این مشرق فلسفی است که میانجی آن فرشته و روح القدس^۱ است. (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۲)

او در محفلی دربارهٔ فلاسفه غربی که اندیشه شان به مرگ منتهی می‌شود گفته بود:

وجود برای این‌ها [یعنی اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی و آلمانی] به مرگ رهنمون می‌شود، در حالی که در فلسفه ملاصدرا و در فلسفه ایرانی-اسلامی، راه به تعالی می‌گشاید و همواره رو به سوی مراتب بالاتر دارد. (نصر، ۱۳۸۵/ الف: ۱۵۴)

نشان دادن این راه از نظر کربن وظیفهٔ کسانی است که صدرالدین شیرازی آنان را فیلسوفان آن جهانی می‌نامد. او با طعنه به هایدگر، این فیلسوفان را اینگونه نشان می‌دهد:

فیلسوفانی که برخلاف فیلسوفان این جهانی که فراتر از این جهان را نمی‌بینند، امور را «در میان زمین و آسمان» می‌بینند . . . به همین دلیل است که یکی از سنت‌های مردمی شیعی که فیلسوف بسیار می‌تواند از آن بیاموزد و یکی از همکاران جوان ایرانی^۲ اخیراً آن را به من توضیح داد، سخت نظر مرا جلب کرده است. بنابر این سنت مردمی، «بایستی که خون سیدالشهدا (ع) میان زمین و آسمان بماند زیرا که ریختن آن بر زمین به معنای پایان جهان خواهد بود». شاید این تصور، همچون رؤیای عقل سرخ، از سرخی شفق الهام گرفته شده است که میان روز و شب و زمین و آسمان آویخته است. معنای ژرف این سنت مردمی به نظر من آن است که تأکید بر درک امور قدسی بایستی «در میان زمین و آسمان» انجام شده و جای داشته باشد تا بتواند از وسوسه‌های تجسد‌گرایانه معطوف به قدرت در امان باشد. (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۸)

غرب‌آگاهی که اصطلاحی اشراقی از دایره المعارف واژگان مثالی سهروردی است، از نظر کربن، بدین معناست که انسان همواره در طول زندگی خود، باید نسبت به غربت غربی خویش آگاهی

1- Archange Gabriel (Fr)

۱- استاد کریم مجتهدی، استاد گروه فلسفه دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران

داشته باشد. مقصدِ راه انسان در زندگی نیست، بلکه همان جایی است که انسان از آن به این جهان آمده است و روزی به آن باز می‌گردد. آن جا همان «اصلِ خویش» است که انسان در نهایت به آن باز خواهد گشت. او از اصلِ خودش دور مانده است و در غربتی غربی، به سوی شرقِ نورانی نظر دارد و «روزگارِ وصل» خویش را می‌جوید. او در این دنیا غریبه‌ای بیش نیست و خانه به دوش در پی منزل و مأوایِ خویش می‌گردد. بدین قرار، انسانِ اصیل نه کسی که هستیِ خویش را بر نیستی می‌افکند، بلکه کسی است که نسبت به غربتِ غربیِ خود در این جهان آگاهی دارد. او می‌داند که جایگاهِ اصیلِ او در شرق است و تنها روزگاری کوتاه را در غربِ مسافر خواهد بود. فهمِ این مسافر بودن، کانونی ترین مسئله فلسفه شیعی است؛ شاید به همین جهت است که بزرگترین فلاسفه شیعی، همچون ملاصدرا، مراحلِ معرفتِ شناختیِ نظام فلسفی خود را بر اساس این سفر و در راه بوده گی توضیح می‌دهد. در اینجا فیلسوف به یک مسافر (سالک) تبدیل می‌شود که باید مسیر وجود (سبیل) را بیامد تا به خانه دوست رسد. بنابراین اصالت یعنی همواره در زندگی، آگاهی نسبت به اصلِ خویش (شرق) داشتن. آگاهی به غربت، ناله هجرانِ سالکی است که در جستجوی بی پایانِ راه خویش است.

کاملاً مشخص است که در غرب بودن، در نظر سهروردی نه واژه ای مکانمند و چنان که نشان دهنده مظلومیتِ انسان در «آن جا» باشد، بلکه به معنی حضوری است که انسان در غرب یا شرق دارد. جایگاه واقعی انسان بر مبنایِ حضورِ او و نه موجودیتِ مادیِ او در یک مکان مشخص می‌گردد. معنایی که ملاصدرا از اصالتِ وجود دارد نیز همین است. انسان در حکمت صدرا نه بر مبنایِ ماهیتِ خود که از سوی مشائیان ثابت و تغییر ناپذیر در نظر گرفته می‌شد، بلکه بر مبنایِ وجود- و نه موجودیت- خویش است که جایگاهِ خویش را متمایز می‌کند.

به همین جهت است که انقلابِ عظیمِ ملاصدرا در فلسفه شیعی، بسیار مورد توجه کربن است و یکی از حوزه های جدی در پژوهش های کربن به شمار می‌رود. ملا صدرا «با بر هم زدن ترتیب تقدم [ماهیت بر وجود] در فلسفه اصالت ماهیت، انقلابی در فلسفه وجود ایجاد کرد. نخستین مکتب بر آن بود که ماهیت اشیاء، اموری غیر قابل تغییر و دارای تقدم هستند و اضافه و عدم اضافه وجود، تغییری در ذات ماهیات ایجاد نمی‌کند. بر عکس، ملاصدرا بر تقدم وجود قائل است؛ عمل و شیوه وجودی، تعیین کننده ماهیت است. در واقع وجود داشتن دارای مراتب شدت و ضعف است. از دیدگاه مکتب اصالت ماهیت، مقام انسان، یا به عنوان مثال مقام جسم یکی بیش نیست؛ اما در مکتب اصالت وجودی ملاصدرا، انسان بودن دارای مراتبی است که با اجنه انسان نما آغاز و به مقام عالی انسان کامل ختم می‌شود. آن چه که جسم نامیده می‌شود نیز دارای مراتب متعددی است که با جسم

زوال یابنده این جهانی آغاز و به حالت جسم لطیف^۱ و حتی جسم الهی^۲ ختم می‌شود. در هر موردی این شوق به شدت و ضعف مراتب وجود مربوط می‌شود. (کرین، ۱۳۶۹: ۳۷)

کرین ملاصدرا را فیلسوف استحاله‌ها و رستاخیزها می‌خواند که از مشخصات مهم فلسفه او، اندیشه اشتداد وجود است که متضمن اشتداد در صور وجود یعنی ماهیات است. به زعم کرین با همین اندیشه است که شاهد آغاز «پدیدارشناسی وجود» در ملاصدرا هستیم.^۳ (کرین، ۱۳۶۹: ۳۷)

ملاصدرا به حق ادامه دهنده راه سهروردی بود که آتش عقل حکمت الهی ایران باستان را دوباره روشن کرده بود. این آتش دوباره شهرهای غبار گرفته جابلقا و جابلسا را روشن کرده بود تا انسان را با چشم انداز گسترده امکانات خویش آشنا کند. در ملاصدرا سفر از غرب به سوی شرق، به صورت اسفار اربعه در قاب قوسین پدیدار می‌گردد و مباحث تمثیلی سهروردی هیئت عقلانی می‌یابند.

کرین هم به خوبی به اهمیت اصطلاحات «مشرق» و «مغرب» در فلسفه شیعی پی برده بود. اصطلاحاتی که تفسیری رمزی^۴ دارد و از قضا این اوصاف هم در معنای جغرافیایی شان و هم در معنای رمزی‌شان در مورد خود کرین، صدق می‌کنند. او زائری از غرب بود که به زیارت شرق آمده بود و در این دیار به «غرب آگاهی» رسیده بود. شاید رمزی در این نهفته باشد که غرب آگاهی همان آگاهی به غربت غربی و دوری از قربت شرقی است، و شرقی بودن، همان آگاهی به امکان اشتراق و دور شدن از غربت غربی است.

«غرب آگاهی» مضمونی است که بر طبق آن هرکس در صورت توجه و تفتن به وضعیت وجودی خویش و درک امکانات و قابلیت آن، در هر جای عالم که از قضا به سر می‌برد، خواه در شرق جغرافیایی و خواه در غرب جغرافیایی، باید از «غرب» رمزی عزیمت کند و راه زیارت «شرق» رمزی را در پیش بگیرد. در حقیقت می‌توان گفت هانری کرین تمامی اجزاء و عوامل فلسفه‌اش، یعنی مضامینی چون تأویل، پدیدارشناسی، تاریخ قدسی، مکاشفه معبد (هیکل)، اشتراق (به معنای طلب نور یا مشرق باطن)، دین نبوی، امام شناسی، تخیل خلّاق، عالم مثال (خیال)، فرشته شناسی، عقل فعال و... را برای

1- Corps imaginal (Fr)

2- Corps divin(Fr)

۱- کرین در میان فلاسفه غربی به ژان دُریپا(وابسته به فرقه فرانسیسکن ایتالیایی در سده چهاردهم) و نیکلا اَرسِم(فیلسوف اهل نورماندی و استاد حوزه ناور که اسقف لی زیو بود) اشاره می‌کند که در این زمینه به آرای ملاصدرا بسیار نزدیک بودند. همچنین نیکلا اَرسِم همچون حیدر اَمَلی، شهود فضایی و مشاهدۀ پدیدارهای کیفی و نه کمی را از مجرای اشکال هندسی امکان پذیر می‌سازد که ماهیتاً با تصویر دارای بعد هندسی تناسبی ندارد. به نظر کرین اَرسِم از این منظر به فلسفه خیال خلّاق پیوسته است. (کرین، ۱۳۶۹: ۳۹)

4- symbolic (Br)

تبیین وضع و حال آدمی در این عالم و یاری کردن او در دستیابی به درک صحیحی از این وضعیت، یعنی همان «غرب-آگاه» شدن و در نهایت خارج گشتن از این غربت، سامان می‌دهد. (رحمتی، ۱۳۸۸: ۶)

نتیجه‌گیری

کربن معتقد است انسان، با آگاهی نسبت به غربت غربی خود، جهت حقیقی در جهان بودن خویش را بازمی‌یابد. این خود در این همانی ریشه‌شناختی غرب و جهت که در زبان‌های غربی هردو دارای معادلی واحد (orient) است نیز قابل رویت است. انسانی که غرب آگاه نیست، همواره در روزمرگی خویش به سر می‌برد؛ او «در اعتقاد به اصالت تاریخی غرق شده است و همراه خود، یک تمدن سنتی را نیز غرق نموده است». (نقل از بالانفا، ۱۳۸۵: ۱۷۵) این غفلت از آگاهی نسبت به غرب، عین گم گشتگی در جهان و گم کردن راهی است که رو به سوی شرق در آنسوی ملکوت (کوه قاف) دارد. با این غفلت که معادل «غرب زدگی» است، آدمی امکان‌های ترک این عالم را به مرگ محدود می‌کند. به معنای دیگر او به انسانی روزمره تبدیل می‌شود که ملکوت را به مثابه امکان‌نهایی خود از کف داده است، و به هنگام مرگ، ناگهان با رخدادی غیر منتظره غافلگیر خواهد شد. در اینجا مرگ به سراغ او می‌آید نه او به سراغ مرگ. این نوع خروج از عالم، خروجی اصیل نیست.

این در حالی است که در فلسفه شیعی، ترک این عالم، بدان معنا نیست که چون مردگان «بمیریم»؛ در مورد مردگان گفته می‌شود که «رحلت کرده اند» زیرا بسیاری از کسانی که اینگونه رحلت می‌کنند، در حقیقت هرگز این عالم را ترک نکرده اند. رحلت آن‌ها نیز مجازی است، زیرا از این طریق کسی به معنای حقیقی کلمه، دخمه کیهانی را ترک نمی‌کند. برای ترک آن به معنای حقیقی کلمه، آدمی باید غریبه شود یا به تعبیر دیگر، مجدداً غریبه شود؛ یعنی نفس که از «مجاز» به «حقیقت» بازگشته است، در چشمه زندگانی، تولدی دیگر پیدا کند. همین سیر به سوی حقیقت، واقعیت به معنای حقیقی کلمه، دلالت بر هجرت از این عالم به معنای حقیقی کلمه دارد. این همان حالتی است که در شخصیت اِبسال، قهرمان عرفانی تمثیل سوم [ابن سینا] مجسم شده است. (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۴)

به همین جهت است که کربن میان این «خروج» (Exodus) از عالم، و تأویل (Exegesis) معنوی پیوند برقرار می‌کند. (رک: کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۶) تأویل اصیل هنگامی محقق می‌شود که انسان از این جهان خارج شود و آگریستانس یا برون ایستایی او در آنسوی جهان باشد. هنگامی که کربن معنای زندگی را بر مبنای فلسفه شیعی در آن سوی هستی این جهانی اش، یعنی در ملکوت و عالم خیال قرار

می دهد، در واقع این جهان را قائم به جهانی دیگر نموده است؛ به بیان دیگر، این جهان نسبت به جهان دیگر، نسبت عرضیت پیدا می کند. با این حال باید دانست که عالم مثال نیز نسبت به عالم لاهوتی نسبت عرضیت دارد و واسطه ای میان این دو است. بدین ترتیب هریک از عوالم وجود پائینی، قائم به عالم بالایی است؛ اگر خوب دقت شود، این بدین معنی است که هرچه مادی تر است، قائم به ساحتی است که مجردتر است. این امر به نوبه خود حاوی دو نکته خواهد بود. نخست این که این قائم بودن ساحت مادی به ساحت مجرد، در سطح درونی، در انسان نیز وجود دارد و کالبد انسان به روح او قائم است، به همین دلیل کالبد مادی انسان فانی و روح او باقی است. از سوی دیگر در سطح بیرونی، اتکای انسان ها می باید به انسان مجرد باشد که در ادبیات شیعی تحت عنوان «انسان کامل» مطرح است و انسان کامل نیز به مجردترین ساحت، که ساحت الهی است قائم است. چنان که مشاهده می شود، در اندیشه شیعی، درجه تجرد یا لطافت وجودی در ساحت های مختلف است که نقطه اتکای عوالم دیگر وجود است. اگر این اتکای عوالم به تجریدات، صورت تشکیکی ادامه یابد، به جایی جز ساحت اقدس ربوبی نخواهد انجامید. بنابراین بنابر فلسفه شیعی، آن موجودی که تمامی عوالم وجود بر آن استوارند، پروردگار است؛ این همان معنای وجود در فلسفه شیعی است.

اگر حرکت از پایین به بالا به سوی ساحت های تجریدی را حرکت سلوکی بدانیم، نزول این تجرد از ساحت لاهوتی به ملکوتی و از آن جا به ساحت ناسوتی را می توان فیضان تجلی الهی نامید. این فیضان، که عین وجود است، همواره در حال نزول است و به همین دلیل مفهوم وجود در فلسفه شیعی هرگز مفهومی ایستا و درون ماندگار نیست. وجود همواره از ناحیه ذات اقدس اله در حال فیضان است؛ این وجود همان نوری است که کتاب آسمانی مسلمانان بدان اشاره دارد، نوری که راه سلوک سالک راه در روشنی قرار می دهد. راه سالک همان راه وجود است؛ وجود هرچه به افق نورانی خود نزدیکتر می شود، مسیر روشن تر می گردد و بیشتر خود را بر ما پدیدار می کند. این پدیدار شدن راه وجود، دقیقاً معادل پدیدار شدن چیزها چنانکه هستند نیز هست. بنابراین فیلسوف سالک با طی مسیری که در درون او می گذرد، نوعی تأویل و پدیدارشناسی باطنی را انجام می دهد. کربن بدین ترتیب ترس آگاهی و مرگ آگاهی را در نسبتی با غرب آگاهی قرار می دهد و سلوک حقیقی فلسفی و معنوی را در گرو غرب آگاهانه در جهان بودن می داند.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۶). *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
- جانسون، پاتریشیا آلتنبِرند. (۱۳۸۸). *راه هایدگر*. ترجمه مجید کمالی. تهران: نشر مهرنیوشا.
- رحمتی، انشاء الله. (۱۳۸۸). از ترس آگاهی تا غربت غربی. *اطلاعات حکمت و معرفت*. ۴ (۲)، ۴-۶.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۵). *هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات فرزانه.
- کامو، آلبر. (بی تا). *بیگانه*. ترجمه جلال آل احمد و اصغر خبره زاده. تهران: کانون معرفت.
- کراوس، پیترو. (۱۳۸۴). مرگ و مابعدالطبیعه (نیستی و معنای هستی در فلسفه هستی هایدگر). ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. *فصلنامه ارغنون*.
- کربن، هانری. (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. مقدمه، ترجمه و توضیح انشاء الله رحمتی. تهران: نشر جامی.
- کربن، هانری. (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: انتشارات توس.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۴). *پرسش از حقیقت انسان؛ در اندیشه ابن عربی و هایدگر*. تهران: نشر ط.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۵/الف). *در جست و جوی امر قدسی (گفت و گوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر)*. ترجمه سید مصطفی شهرآیینی. تهران: نشر نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست؟*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۷/الف). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.
- یانگ، جولیان. (۱۳۸۴). *مرگ و اصالت*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. *فصلنامه ارغنون*.
- Levin, D.M. (1989). *The listening self (Personal growth, social change and the closure of methaohysics)*, London and New York, Routledge.
- Mahmood, S. (access date: 1388/4/22.). *From Heidegger to Sohrewardi: An Introduction to the thought of Henry Corbin*, p 13 in: www.Amisorbin.com.
- Mulhall, S. (1996). *Heidegger and Being and Time (Routledge philosophy guidebook)*, London and New York, Routledge.