

پژوهشی در باب چیستی پدیدارشناسی کربن

(مطالعه‌ای تطبیقی با تکیه بر مسائل اساسی پدیدارشناسی)

سید رحمان مرتضوی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۵

چکیده

در این گفتار تلاش بر این است که از معبر تلاشی تطبیقی و با در نظر گرفتن نسبت (های) مسائل اساسی پدیدارشناسی کربنی، یعنی «آگاهی»، «هستی»، «زمان» و «پدیدارشناسی به مثابه روش»، با سنت معهود پدیدارشناسی (هوسرل و هایدگر) پرتوی تازه بر چیستی پدیدارشناسی کربنی - که غالباً مفروغ‌عنه پنداشته شده - افکنده شود. با این هدف، به اختصار از سرگذشت این مسائل در سنت پدیدارشناسی سخن گفته‌ایم و پس از آن تلقی کربن از این مسائل را بررسی کرده‌ایم. ماحصل این تلاش تطبیقی آشکار شدن تفاوت‌های دیدگاه کربن با دیدگاه سردمداران جنبش پدیدارشناسی است؛ به نحوی که تا حد زیادی می‌توان به این نتیجه نزدیک شد که پدیدارشناسی کربنی از اساس متفاوت و حتا مغایر با آنی است که در زبان اهل فلسفه پدیدارشناسی خوانده می‌شود. به عبارت دیگر، بار یزدان‌شناسانه این پدیدارشناسی سنگین‌تر از آن است که بتوان به همسان‌انگاری «تأویل» کربنی با پدیدارشناسی سنتی - چیزی که در آثار نویسندگان و مترجمان ایرانی شاهد آن هستیم - رأی داد. آنچه در ادامه خواهد آمد کندوکاوی در باب نسبت این مبادی تصویری با آن چیزی است که در سنت پدیدارشناسی سراغ داریم.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی؛ هوسرل؛ هایدگر؛ کربن؛ آگاهی؛ هستی؛ زمان.



مقدمه

انشاء الله رحمتی در مقدمه خود بر تخیل خلاق در عرفان ابن عربی پرسشی بنیادین درباره پدیدارشناسی کربن مطرح می‌کند: «هانری کربن در مطالعات خویش پیرامون فلسفه و معنویت اسلامی، به‌وفور از رویکرد پدیدارشناسی بهره می‌گیرد و در مواضع مختلف به این امر تصریح می‌کند؛ حال سؤال این است که آیا [کربن] از پدیدارشناسی همان معنای متعارف آن در تفکر غرب را مراد می‌کند یا اینکه تفسیر وی از این روش متفاوت است؟» (کربن، ۱۳۹۳: ۸) او برای پاسخ گفتن به این پرسش به سراغ ریشه‌های پدیدارشناسی غربی می‌رود، روایتی از رخداد تاریخی پدیدارشناسی عرضه می‌کند و طلیعه این دانش یا روش را تا افلاطون و ارسطو باز می‌برد و کسانی همچون کانت و هگل را اسلاف هوسرل می‌خواند. او در ادامه خاطر نشان می‌کند که «رویکرد کربن به پدیدارشناسی با پدیدارشناسی به معنای متعارف کلمه متفاوت است»؛ اما تفاوت چیست؟ تفاوت در این است که «او پدیدار یا صورت را راه رسیدن به ذات می‌داند؛ ... او پدیدار را، که همان ظاهر یا صفات ظاهری اشیا است، دارای ارتباطی وثیق با ذات می‌داند» (کربن، ۱۳۹۳: ۱۱)؛ اما هرچند ظاهر تنها راه نیل به باطن است، باطن «همیشه بزرگ‌تر از ظاهر» است. از این رو «باید هم پدیدار را حفظ کرد و هم از آن فراتر رفت». او بلافاصله نتیجه می‌گیرد که «پدیدارشناسی به این معنا همان است که در اندیشه عارفان مسلمان با عنوان کشف‌المحجوب خلاصه شده است.» (کربن، ۱۳۹۳: ۱۲)

این روایت در اینکه بازنمای تفکر کربن و پدیدارشناسی او باشد، خالی از اشکال است، اما اشکال اینجا است که فاقد تحلیلی انتقادی درباره نسبت پدیدارشناسی کربنی و سنت پدیدارشناسی و نیز اصالت پدیدارشناسی کربنی است؛ تحلیل و بحثی که منطقاً بر تحلیل کارآمدی روش پدیدارشناسی در شناخت دستاوردهای فرهنگی مسلمانان (ایرانی) مقدم است. رحمتی بحث خود در تحلیل پدیدارشناسی کربن را با این نتیجه‌گیری شتاب‌زده به پایان می‌برد که «این نوع پدیدارشناسی که راهی برای رسیدن از ظاهر به باطن است، از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله می‌گیرد. این پدیدارشناسی که با تأویل یا هرمنوتیک معنوی همراه است، نه تنها با شک و تردید یا در بین الهالین نهادن واقعیت سازگار نیست، بلکه راه شناخت واقع است و محتوای آگاهی ما را از هلال‌هایی که یک تفسیر پدیدارشناختی محض به دور آن‌ها می‌کشد، رها می‌سازد.» (کربن، ۱۳۹۳: ۱۳)

رحمتی هرگز از خود نمی‌پرسد که پدیدارشناسی‌ای که با «شک و تردید» همراه نباشد یا به

نحوی واقعیت را در پراتنز نگذارد، چگونه پدیدارشناسی ای می‌تواند باشد. علاوه بر این، بر فرض که خواننده متقاعد شود که پدیدارشناسی کربنی «راه شناخت واقع است و محتوای آگاهی ما را از هلال‌هایی که یک تفسیر پدیدارشناختی محض به دور آن‌ها می‌کشد، رها می‌سازد»؛ اما آیا نخواهد پرسید که «پدیدارشناسی کربنی حقیقتاً چیست؟». به عبارت دیگر، کربن چه چیزی بر سنت پدیدارشناسی افزوده است که بتوان آن را بدون «شک و تردید» کربنی نامید؟ اگر در پاسخ بگوییم که کربن روش باطنی سنت اسلامی را مترادف پدیدارشناسی می‌گیرد، مشکل همچنان پابرجا است؛ آنچه بر ساخته خود کربن است، چیست؟

رحمتی در کشف افتراق اساسی پدیدارشناسی کربن با هرگونه پدیدارشناسی پیش از آن کاملاً برحق است. پدیدارشناسی کربن نه نسبتی با پدیدارشناسی هوسرلی دارد و نه با پدیدارشناسی‌های بعد از آن؛ اما کمترین انتظار از کسی که آثار کربن را به فارسی برگردانده، بیان دقیق‌تر شباهت‌ها و تفاوت‌های پدیدارشناسی کربنی و سنت معهود پدیدارشناسی است که البته چنین انتظاری هرگز برآورده نشده است.

در اینجا می‌کوشیم از معبر مقایسه مسائل اساسی پدیدارشناسی کربنی با سنت پدیدارشناسی به فهم چیستی این پدیدارشناسی نزدیک شویم. این برابری امکان سنجش عینی‌تر تمایزات و تشابهات موجود را فراهم‌تر می‌کند و مبنایی برای پژوهش‌های پر دامنه‌تر در این باره خواهد بود. از این رو مقاله حاضر به نسبت سنجی مسائل اساسی پدیدارشناسی به روایت هوسرل و هایدگر و پدیدارشناسی کربنی اختصاص دارد. این مسائل اساسی عبارتند از: «آگاهی»، «هستی»، «زمان» و «پدیدارشناسی به‌مثابه روش». این امکان وجود داشت که علاوه بر این فهرست چهارگانه، مسائلی مثل «زبان»، «علم اروپایی» و «هنر» را نیز طرح کرد؛ اما علاوه بر اینکه بررسی این مسائل از عهده یک مقاله خارج است، مسائل چهارگانه مد نظر ما به‌نحوی تکلیف چنین مسائلی را روشن می‌کنند. علاوه بر این، فرض نگارنده این است که مخاطب با چهارچوب‌های سنت پدیدارشناسی و پدیدارشناسی کربنی آشنا است؛ از این رو این مسائل چهارگانه به اختصار تبیین شده‌اند. گزینش عنوان «مسائل اساسی پدیدارشناسی» نیز ملهم از عنوان دو کتابی است که تحت این عنوان از هوسرل و هایدگر به جای مانده است.^۱

۱. مشخصات این دو کتاب به قرار ذیل است:

Husserl, Edmund. (2006), *The basic problems of phenomenology*, translated by Ingo. Farin and James, g. Hart, Netherlands: Springer.
Heidegger, Martin (1982), *the basic problems of phenomenology*, translated by Hofstadter, Albert, Indiana: Indiana university press.

آگاهی

پدیدارشناسی برای هوسرل «مطالعه آگاهی و زیسته‌های آن است.» (هوسرل، ۱۳۹۱: ۸۹) علاوه بر این، آگاهی مهم‌ترین مسئله پدیدارشناسی هوسرلی است؛ واقعیتی که ریشه در اقتضانات تاریخی پدیدارشناسی و فضای فکری دوران هوسرل دارد. زهاوی می‌نویسد:

با دکارت تمرکز تفکر فلسفی بر معرفت‌شناسی قرار گرفت و حدود و توانایی معرفت و نحوه حصول آن و ارزشیابی انواع معرفت به موضوعات اصلی تفکر فلسفی تبدیل شدند؛ بنابراین آگاهی و تحلیل آن یکی از مسائل اصلی سنت پدیدارشناسی محسوب می‌شود. تحلیل آگاهی برای هوسرل شرط لازم فائق آمدن بر مشکلاتی است که علوم پوزیتیویستی و میراث متافیزیک بر جای نهاده‌اند. (zahahvi, 2001: 2)

پدیدارشناسی با هجرت از تلقی روزمره از آگاهی و رها کردن رویکرد طبیعی آغاز می‌شود. در واقع «من در رویکرد طبیعی، همواره من استعلایی نیز هستم؛ اما بدون تقلیل پدیده شناختی نمی‌توانم به آن بی‌برم.» (هوسرل، ۱۳۹۱: ۷۵) بنابراین «هدف پدیدارشناسی توصیف انضمامی آگاهی» است که به کمک تقلیل پدیده شناختی محقق می‌شود. هایدگر در «مسائل اساسی پدیدارشناسی»، تعریف هوسرل از پدیدارشناسی را مطرح می‌کند: «پدیدارشناسی علم ایده‌تیک توصیفی از آگاهی ناب متعالی است» و بر مبنای این تعریف به این پرسش می‌رسد که «چگونه چیزی مثل آگاهی می‌تواند موضوع [اصولی] فلسفه باشد؟» (Heidegger, 1982: 36)

اهمیت این پرسش وقتی دوچندان می‌شود که بدانیم یونانی‌ها با چیزی مانند آنچه در رویکردهای پوزیتیویستی آگاهی خوانده می‌شود، آشنا نبوده‌اند؛ اما آنچه در سنت پدیدارشناسی آگاهی خوانده می‌شود مشابه چیزی است که نزد یونانیان وجود داشته است. یونانیان آگاهی را به‌مثابه مشغول شدن به دریافت درونی فهم می‌کرده‌اند که نسبتی با رویکرد روانشناسی تجربی ندارد، بلکه مانند چیزی است که در سنت پدیدارشناسی، آگاهی و خودآگاهی خوانده می‌شود.

دازاین به‌مثابه پرسنده از هستی بر سازنده فلسفه است. این پرسشگری از هستی به معنای پرده‌برداری از حقیقت (Alethia) است و این پرده‌برداری در مقابل مفهومی‌سازی علمی است: «فلسفه باید با تمایل تئوریک دیگر علوم برای تهی ساختن جهان از زندگی و پر کردن آن با

مفاهیم مقابله کند؛» (Heidegger, 1985: 30) بنابراین باید به بافتارهای زندگی که مبنای علوم را برمی‌سازند، بازگردیم. آگاهی مفهومی چیزی است که علوم برای ما فراهم کرده‌اند و فلسفه باید بنیادهایی را بررسی کند که حتا این آگاهی‌های مفهومی نیز بر آن متکی هستند. به این ترتیب، هرچند آرمان فلسفی هایدگر «فلسفه به عنوان یک علم دقیق» (Philosophy as Rigorous Science) نیست، رسالت فلسفه این است که «باید به دنبال فهم زندگی باشیم.» (Heidegger, 1985: 30)

هایدگر بر فهم تکیه می‌کند؛ فهم درک فیلسوف از اگریستانس است و اگریستانس «امکاناتی است که برای دازاین وجود دارد.» (Inwood, 1999: 62) امکان اولیه این فهم با فروافتادن در جهان (Heidegger, 1988: 21) و فهم پیشینی (Apriori) از وجود میسر می‌شود.^۱ هستی قائم بر این فهم است و هرچند برای هایدگر هستنده‌ها فارغ از هست و نیست ما هستند، هستی «تتها در فهم هستنده‌ای که درکی از هستی دارد، وجود دارد؛» (Heidegger, 1988: 183) اما این به معنای نفی وجود هستی پیش از انسان و زمین نیست، بلکه به این معنا است که هستی با انسان از غیاب به حضور درمی‌آید، چنانکه با فراموش کردن آن به خفا می‌رود.^۲

آگاهی مدنظر کربن از طریق پیوند روحی با یک شخص یا مجموعه‌ای از اشخاص تحقق می‌یابد و جایی برای تردید از هر قسمی باقی نمی‌گذارد. الگوی ناب این فهم و عقلانیت ارتباطی را می‌توان در «پیوند با امام شیعی» یافت: «فهم باطنی از شریعت یعنی تصوف به جای قواعد سرسخت آگاهی اجتماعی چیز دیگری را قرار می‌دهند و آن پیوند مراد است با مرید... و در تشیع پیوند با امام شیعی.» (کربن، ۱۳۹۵: ۵۳) از این رو آگاهی کربنی از معبر شخصی دیگر به دست می‌آید و این شخص کسی است که در مرتبت باطنی بر جوینده آگاهی تقدم دارد. این نگاه به آگاهی از دریچه تاریخ فلسفه یادآور تعالیم افلاطونی و نوافلاطونی است. در مکتب افلاطون نیز کسب آگاهی ناب دیالکتیکی مستلزم حدی از پیروی است؛ اما این آگاهی بیش از آنکه به پس‌زمینه فلسفی غربی تعلق داشته باشد، وامدار نظریه فهم تصوف ایرانی است. چنین است که کربن از اصطلاحات متافیزیکی، نظیر آگاهی و فهم، عبور می‌کند و به واژه «وعی» توسل می‌جوید. وعی برای پدیدارشناسی کربنی نوعی آگاهی زیسته است؛ آگاهی‌ای که تنها با برقرار ساختن یک ارتباط حیاتی – بخوانید انتولوژیک – برقرار می‌شود:

1. See: Heidegger, 1991: 42.

2. See: Inwood, 1999: 72.

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

وعی تنها وقتی حاصل می‌شود که شرایط آن فراهم شود. نخستین شرط نیز برقراری ارتباط شخصی و وجودی میان مفسر و موضوعی است که متن وی درباره‌اش بحث می‌کند؛ مثلاً اگر قرار باشد آگاهی‌ای از سنخ وعی در خصوص «افلاطون الهی» صورت بندد، باید «همراه با او» (فلسفه‌پردازی) کرد؛ از این رو «افلاطون را فقط کسی می‌فهمد که در همراهی با افلاطون فلسفه‌پردازی کند.» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۸۸) کربن وعی را مترادف (Comprehended) به معنای احاطه، در برداشتن و متضمن بودن در نظر می‌گیرد. وعی «وارد کردن آن [معلوم] در خویش، در نحوه وجود خاص خویش، به نحوی از انحاء است. کسی که آن را در خویش وارد نمی‌کند در آن سهیم نمی‌شود».

آگاهی حقیقی برای کربن، یعنی وعی، نوعی آگاهی است که از طریق ارتباط زیسته میان آگاهی و متعلق آن محقق می‌شود. به عبارت دیگر، وعی موکول به یک اتولوژی است که برحسب آن، بالا رفتن از مدارج فهم (وعی) وابسته با اشتداد وجودی است. این تفسیر برای کسی که در سنت فلسفی - عرفانی ایرانی - اسلامی رشد کرده غریب نیست؛ بالا رفتن از پله‌های معرفت مستلزم قوتی است که از طریق تقویت بنیه وجودی طالب معرفت حاصل می‌آید. از سوی دیگر، «رابطه حیاتی» میان مفسر و مؤلف، که کربن به آن اشاره می‌کند، به معنای درنوردیدن تاریخ مادی و حضور مفسر در محضر مؤلف و کسب فیض مستقیم از او است. بنابراین تئوری آگاهی (وعی) کربنی مستلزم درک خاصی از زمان است؛ درکی که مستلزم یک «متافیزیک حضور» است و تا حاصل نیاید امکان تحقق آگاهی سره، یعنی وعی، مهیا نخواهد شد. عمل وعی باید در زمان حال اتفاق بیفتد؛ زیرا «وعی به معنای درهم‌تنیده شدن عالم و معلوم است؛ از این رو در کنه عمل وعی مسئله زمان مطرح است.» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۵۱)

با این اوصاف می‌توان نتیجه گرفت که بار تئولوژیک نگاه کربن به مقوله آگاه، سنگین‌تر از آن است که بتوان با توسل به نسبتی که او میان آگاهی و زمان برقرار می‌سازد، به تلقی هوسرل یا هایدگر از آگاهی نزدیک شد؛ هرچند این به معنای توفیق کامل مخاطب کربن در غلبه بر وسوسه‌هایی از این دست نخواهد بود.

هستی

هوسرل هستی را، برخلاف آنچه معمولاً پنداشته می‌شود، از دایره پژوهش‌های خود خارج نمی‌کند. او همسو با رویکرد پدیدارشناسانه خود از ما می‌خواهد که پیش‌داوری‌های سنتی - متافیزیکی از هستی را کنار بگذاریم. در تأملات دکارتی، آگاهی پس از اپوخه همچون چیزی برای خود پدیدار می‌شود که می‌تواند وجود داشته باشد، حتا اگر هیچ چیز دیگری وجود نداشته باشد.

آگاهی برای هوسرل، چنانکه در بخش‌های پیشین گفته شد، خصالتی قوام‌بخش دارد. این قوام‌بخشی نقطه اتکای جهان است و از این رو به لحاظ اتئولوژیک بر عالم تقدم دارد؛ اما در فرایند تحویل استعلایی، علاوه بر آگاهی مطلق، هستی مطلق نیز به دست داده می‌شود.^۱ نگاه هوسرل به هستی مطلق نمی‌تواند ابژکتیو باشد؛ زیرا «سخن از هستی ابژه‌ها بالکل در رویکردهای هوسرل فاقد اهمیت است.» (Husserl, 2001: 293) هستی مطلق در بن امکانات انسان برای طرح افکنی عالم قرار دارد و همچون زمان، مقدم بر هر تجربه‌ای است، در عین حال خارج از حیطه تجربه پوچ و بی‌معنا خواهد بود؛ از این رو زمان به شرطی استعلایی ترجمه می‌شود و «برای فلسفه و پدیدارشناسی که تضایف [وجود و آگاهی] را پژوهش می‌کند، موجود ایده‌ای عملی است برای یک کار بی‌پایان نظری.» (هوسرل، ۱۳۹۱: ۱۴۲) این هستی برای علوم و از منظر طبیعی همواره ناکاویده باقی می‌ماند و علوم طبیعی هرگز به فهمی عملی از جهان اصیل اتئولوژیک عرصه تحقیق خود دست نمی‌یابند؛ اما از آنجا که «برای هوسرل، پدیدارشناسی اصل همان اتئولوژی است،» (zahahvi, 2001: 12) هستی مطلق، در کنار آگوی استعلایی (Transcendental Ego) مطلق، همواره یکی از مسائل اساسی پدیدارشناسی خواهد بود.

برای هایدگر نیز اشتغال به مسئله هستی، مهم‌ترین رسالت اخلاقی فیلسوف است. این رسالت از فیلسوف می‌خواهد موضوع کاوش فلسفی را به‌درستی انتخاب و در مسیر صحیح حرکت کند. این

در حالی است که خود اینکه (موضوع فلسفه مدرن آگاهی است،) (Heidegger, 2005: 44) بخشی از مشکل است. محوریت دادن به آگاهی در واقع به غلبه سوژکتیویسم و غلتیدن در نیهیلیسم منجر شده است. این رسالت اخلاقی پس از دوران طلایی پیشاسقراطیان در تاریخ متافیزیک به بوته فراموشی سپرده شده است. چنین است که «آناکسیمندر، پارمنیدس و هراکلیتوس نخستین اندیشمندان لقب می‌گیرند؛ نه به این دلیل که تفکر غربی با آن‌ها آغاز شده است، بلکه به این دلیل که آن‌ها نخستین کسانی بودند که درباره سرآغاز [هستی] سخن گفتند.» (Heidegger, 1994: 4) آناکسیمندر نخستین فیلسوفی است که مسئله هستی را مطرح می‌کند؛ پرسش او از خود هستی است. با ظهور متافیزیک سقراطی - افلاطونی و تقلیل هستی به هستنده‌ها، هستی به حجاب می‌خزد و تا روزگار ما در حجاب باقی می‌ماند. هستی در این دوره به صورت مفهومی میان‌تهی باقی می‌ماند و فقط از منظر هستنده‌ها مورد توجه واقع می‌شود.

در این میان کربن برای توصیف هستی‌شناسی سهروردی و ملاصدرا از عبارت «پدیدارشناسی هستی» استفاده می‌کند.^۱ او در اثای بحث درباره فلسفه تطبیقی به «اندیشه اشتداد وجود» ملاصدرا اشاره می‌کند و می‌نویسد: «اندیشه اشتداد وجود، که متضمن اشتداد در صور وجود یعنی ماهیات است، یکی از ویژگی‌های عمده فلسفه اوست و با این اندیشه، پدیدارشناسی هستی آغاز می‌شود.» (کربن، ۱۳۹۲: ۷۱) این پدیدارشناسی هستی در سنت حکمت متعالیه با وجودشناسی نوری اشراقی، که در فلسفه سهروردی سراغ داریم، فاصله‌های زیادی دارد. اگرچه یک جهت مغایرت جدی میان این دو مکتب، نزاع جدی میان اصالت وجود با اصالت ماهیت است، کربن وقتی به این تعارضات نمی‌نهد؛ «مابعدالطبیعه وجودی» این دو مکتب یک نام واحد دارد: «پدیدارشناسی هستی».

مسئله هستی در سنت اندیشه ایرانی - اسلامی برای کربن به این دلیل به دام «ثویت رایج در مغرب زمین» نیفتاده است که «فلسفه و الهیات» از یکدیگر جدا نشده‌اند. سخن کربن این است که مسئله وجود و پدیدارشناسی هستی چیزی نیست که با فلسفه صرف یا الهیات محض بتوان با آن مواجه شد. او حین تحلیل آثار سید حیدر آملی به مسئله مابعدالطبیعه وجود اشاره می‌کند: به‌راستی، مسئله او همان مسئله‌ای است که از فلسفه یونانی به ارث رسیده است، ولی درباره این مسئله به شیوه‌ای و با عنایت به مباحثی بحث می‌کند که مخصوصاً

از درک عمیق نسبت به آثار ابن عربی و تأملات مداوم خود وی در کتاب خدا و روایات ائمه شیعه (ع) حاصل شده است. در نظر او، و در نظر همه فیلسوفان شیعه مذهب ما، هرگز نمی‌توان درباره مابعدالطبیعه وجود بحث کرد و درعین حال به ثویت رایج در مغرب زمین که فلسفه و الهیات را از هم جدا می‌سازد، قائل بود. اصرار بر تفکیک این دو به معنای مثله کردن مسائل (و برنامه) هر دو و مانع شدن از توفیقی است که به موجب آن، هر دوی آن‌ها به مرتبه برتری که همان مابعدالطبیعه حکمی است، ارتقا می‌یابند. (کربن، ۱۳۹۵: ۳۲۷)

در واقع مابعدالطبیعه وجودی (پدیدارشناسی هستی) اسلامی - ایرانی دارای امکاناتی است که هر کدام از فلسفه و الهیات به‌تنهایی فاقد آن هستند. البته در مغرب‌زمین نیز کسانی هستند که در دام ثویت‌های رایج نیفتاده‌اند. به رأی کربن، سویدنبرگ یکی از این افراد است؛ کسی که نظام هستی را به نحوی ترسیم می‌کند که «در عین حال هم ساختاری متوالی دارد و هم متقارن؛ یعنی مانند یک زنجیر است و هم [مانند] کره‌ای [است] که کره‌های متعددی در دل خود دارد. بیرونی‌ترین سطح نظام متقارن با پایین‌ترین سطح نظام متوالی یگانه است و بالاترین سطح نظام متوالی با درونی‌ترین سطح نظام متقارن یکسان.» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۵۲-۲۵۴) این دریافت از سلسله هستی همسو با پدیدارشناسی هستی سهروردی است؛ عالم ملکوت برای سهروردی یک سلسله طولی دارد که سلطه مستقیم بر افراد موجودات ندارند و یک سلسله عرضی که هر یک از آن‌ها در آن واحد هم ام‌النوع است و هم رب‌النوع.^۱ این پدیدارشناسی هستی نه‌تنها جایی برای ثویت باقی نمی‌گذارد، بلکه گسل نیستی در نظریه خلقت کلامی را نیز برطرف می‌کند. نگاه به مقوله هستی، به نحوی که کربن از سویدنبرگ و سهروردی همدلانه نقل می‌کند، مبتنی بر نقد او از آموزه خلقت از عدم است. کربن تأکید می‌کند که «تفکر خلقت از عدم شکافی را ایجاد می‌کند که تفکر عقلی اصولاً توانایی به هم آوردن آن را ندارد.» (کربن، ۱۳۹۳: ۲۸۲) حال آنکه «این ارتباط اگر از منظر تجلی نگریسته شود، جایی برای ثویت و غوطه‌ور شدن در عالم اضداد باقی نمی‌ماند.» (کربن، ۱۳۹۵: ۵۲)

زمان

هوسرل در تأملات دکارتی می‌نویسد: «متعلق آگاهی همان زندگی کلی است، چیزی که به‌مثابه

یک سنتز کلی آشکار می‌شود که صورت بنیادین آن آگاهی از زمان است.» (کربن، ۱۳۹۵: ۸۶) این زمان آگاهی از مسائل بنیادی پدیدارشناسی هوسرل است و بیش از هر چیز بر زمان درونی اتکا دارد که در قالب درک پیشافهمی از زمان تحقق می‌یابد و در افق چنین درکی از زمان، امکان پژوهش پدیدارشناسانه هستی فراهم می‌شود.

هایدگر نیز در هستی و زمان می‌نویسد: «پروپلماتیک تمامی انتولوژی‌ها در زمان نهفته است.» (Heidegger, 1988: 18) و زمانمندی برای پدیدارشناسی «شرط امکان فهم هستی است.» (Heidegger, 1982: 280) دازاین ذاتاً زمانمند است و این زمانمندی ریشه در ساختار انتولوژیک سه‌گانه - گذشته، حال و آینده - او دارد. دازاین اکستازهایی دارد که معطوف به گذشته، حال و آینده است. دازاین خود را در یک محیط روانی و مادی تاریخی می‌یابد و در زمان حال عمل می‌کند. امکان‌های دازاین وابسته به گذشته، حال و آینده او است و به این ترتیب ارتباط دازاین با زمان تنها به این دلیل نیست که دازاین در زمان است، بلکه دازاین در زمان ریشه دارد.

از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، «نظریه آگاهی کربن» وابسته به درکی خاص از مقوله زمانمندی (و تاریخ) است. اگر گذشته واقعیتی بی‌بازگشت و سپری شده در نظر گرفته شود، امکان زنده ساختن آن و گفت‌وگو با آن سلب می‌شود و دیگر میان «تاریخ و حقیقت، فرد و مثال، میان آن [لحظه] و ابدیت قدر مشترکی وجود ندارد و این پرسش که چگونه حقیقت تاریخی است و تاریخ حقیقی، بی‌پاسخ باقی می‌ماند.» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۸۹) این در حالی است که تلقی فلسفه مدرن از زمان انسان را بیشتر تهی می‌کند و به تشدید طبیعی شدن او منجر می‌شود: «تلاش‌های فلسفه مدرن ما برای رسیدن به تصویری از زمان تاریخی مختص به انسان در مقابل طبیعت شاید به واقع به نوعی تشدید طبیعی شدن انسان منجر می‌شود.» (کربن، ۱۳۹۲: ۳۷۰)

برای کربن، تاریخ وجهی از زمان است که امکان درک حال را فراهم می‌کند و اگر در مطالعه تاریخ اندیشه این درک از زمان حال وجود نداشته باشد، امکان تفاهم و گفت‌وگو نیز وجود نخواهد داشت. او در مقدمه جلد اول اسلام ایرانی علیه آنچه «اصالت تاریخ» می‌نامد، قیام می‌کند. البته وی تصریح می‌کند که مخالفتی با تاریخ و کار مورخان ندارد، بلکه سخن این است که تقلیل فهم یک متفکر یا فکر «بر مبنای زمانه‌شان و به روش علی» کاری ناصواب است؛^۱ از این رو برای فهم حقیقی هر تفکری باید نزد آن حاضر شد. به این ترتیب کربن خواننده خود را

۱. نک: کربن، ۱۳۹۲: ۵۰.

به اصلاح تفکر در باب زمان و زمانمندی که مقدم بر درک حقایق باطنی است فرامی‌خواند. بنابراین اگر بنا باشد با کربن همراه شویم، نخست باید تلقی خود از زمان را اصلاح کنیم. تنها پس از این اصلاح است که قوای نفسی و روحی آزاد می‌شوند و امکان انتقال به یک مرتبه جدید از آگاهی فراهم می‌شود. این «دگرگونی کامل زمان به معنای انتقال به یک مرتبه نوین آگاهی است» و «آزاد ساختن قوای نفسی - روحی که تا آن موقع معطل مانده‌اند امکان دسترسی به عوالم دیگر، عوالم فوق محسوس که زمانشان زمان دیگری است، را برای آدمی فراهم می‌سازد.» (کربن، ۱۳۹۲: ۳۱۳)

این در حالی است که گذشته هوسرلی - هایدگری هرچند هگلی نیست، با تلقی کربن از زمان فاصله دارد. بازشناسی دازاین، دست کم تا آنجا که به هایدگر مربوط است، مستلزم نقبی برگزیده است؛ اما تنها مستلزم وجهی همدلی با گذشته تاریخی است، نه ارتباط معنوی با آن. چنانکه هایدگر می‌گوید، دازاین تنها با تجربه‌ای اصیل از تاریخ که از زمان تولد او عقب‌تر می‌رود اصالت می‌یابد. برای هوسرل نیز سوژه همواره در نسبتی با گذشته و یک واپس‌نگری به آگاهی دست می‌یابد و اساساً هر آگاهی بخشی از قوام خود را در گذشته می‌یابد. اما دیدگاه کربن درباره زمان مستلزم همبودی و دخیل شدن در یک حقیقت تاریخی است؛ از این رو کربن می‌تواند از چیزی همچون «شهود نبوت عرفانی» سخن بگوید. ریشه این تفاوت در این است که در حقیقت یک امر زمانی وجود دارد که غیر از زمان تاریخی است؛ این زمان «یک زمان واقعی - قدسی است. زمان واقعه‌های عالم غیب است و مکان آن نفس است.» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۹۰)

کربن زمان فلسفی را پس می‌زند و هم‌زمان بر اهمیت «زمان روحانی» (Temps Sprituale) تأکید می‌کند. «زمان روحانی زمان نفس است که در ساحت آن حوادث نوین، حتا وقتی هم که دایره نبوت تشریحی بسته شده باشد، بی‌وقفه حادث می‌شوند»؛ بنابراین ما با یک زمان «کمی متصل تکوینی» در برابر زمان «کیفی نفسی باطنی» روبرویم. زمان دوم کیفی محض و منفصل است و در «فرشته شناخت قرون وسطا» نیز مطرح می‌شود. بدون تمیز دادن این زمان کیفی، «افق‌های پیامبر شناخت شیعی به هیچ روی قابل درک نیست». کربن سعی می‌کند تاریخ باطنی را جایگزین نگاه خطی و علمی به تاریخ کند. در اینجا است که او با تحلیل واژه عربی - فارسی «حکایت»، دیدگاه خود را توضیح می‌دهد:

از این اصطلاح در آن واحد هم فکرت تاریخ [سرگذشت] مستفاد می‌شود و هم

فکرت تقلید [یا محاکات]. هرگونه تاریخ ظاهری فقط تمثیل، تقلید و بازگویی یک تاریخ درونی، سرگذشت نفس و عالم کلی است. این تاریخ درونی گاه‌شمار وقایع نیست، بلکه این تاریخ تکرارها را تفهیم می‌کند و امکان تأویل تمثیلی را فراهم می‌کند. (کرین، ۱۳۹۲: ۵۰)

چنین است که زمان تاریخی تنها تقلیدی است از زمان حقیقی و در اینجا است که کلمه «حکایت، که هم به معنای تاریخ است و هم روایت یا قصه، به کار می‌آید. این بدین معنا است که در واقع همه تاریخی که در عالم شهادت رخ می‌دهد، تقلید وقایعی است که نخست در نفس و در عالم علوی رخ داده است.» (کرین، ۱۳۹۲: ۲۹۰) بنابراین ما با یک زمان روحانی، باطنی یا مثالی سروکار داریم که سنجشگری درست وقایع تنها در نسبت با آن انجام می‌شود و هر حادثه‌ای در عالم واقع حکایت از حادثه‌ای در عالم روحانی است و فهم آن منوط به فهم نسبت زمان عینی این حادثه یا واقعه با زمان باطنی خواهد بود.

پدیدارشناسی به مثابه روش

هوسرل در تأمل اول کتاب تأملات دکارتی خاطر نشان می‌کند که آرمان دکارت دستیابی به بنیانی برای علمی متقن است و این کار را با پیگیری مبنایی بدیهی دنبال می‌کند. هوسرل، برخلاف دکارت، تنها به دنبال بنیادی نظری برای علم جدید نبود و هرچند پدیدارشناسی، چنانکه زهاوی اشاره می‌کند، به دلیل ناکافی بودن علم پوزیتیویستی به وجود آمد، هوسرل پدیدارشناسی خود را مقدمه‌ای بر علم جدید نمی‌دید، بلکه آن را یک علم جدید تلقی می‌کرد. علمی که برخلاف دانش‌های انتیک صرف ابژه‌های قوام‌یافته را بررسی نمی‌کند، بلکه به دنبال کشف قوانین استعلایی آگاهی قوام‌دهنده است.^۱

این آگاهی قوام‌دهنده از طریق عمل قصدی در «تضایف» با ابژه‌ها شکل می‌گیرد و در نسبت با ابژه قصدی محقق می‌شود؛ از این رو ابژه آگاهی قوام‌دهنده هوسرل، برخلاف برتانو، بیرون از حیطه آگاهی استعلایی نیست؛ بنابراین «معرفت‌شناسی [پدیدارشناسانه] مقدم بر تمامی نظام‌های متافیزیکی و روان‌شناسی است.» (Husserl, 2001: 5) نخستین گام در این مسیر عبور از رویکرد طبیعی است؛ چیزی که به مدد تقلیل پدیده‌شناختی به آگوی استعلایی، به‌عنوان

1. See: Zahahvi, 2001: 9.

پژوهشی در باب چیستی پدیدارشناسی کربن ... / مرتضوی ۵۵

مبنایی برای پدیدارشناسی، پدیدار می‌شود: «هریک از ما به‌مثابه تأمل‌کنندگان دکارتی از طریق تقلیل پدیده‌شناختی به آگوی استعلایی خویش و طبیعتاً به این آگوی واقعی با محتوای موندی انضمامی است، به‌مثابه آگوی مطلق واحد و یگانه تحویل شده است.» (هوسرل، ۱۳۹۱: ۵۹)

بر این اساس، پدیدارشناسی برای هوسرل روشی است که طی یک فرایند و از طریق کشف قوانین آگاهی به حصول معرفت یقینی منجر می‌شود؛ چیزی که آرمان دست‌نیافتده تمام تلاش‌های ماقبل هوسرلی است. از این رو «پدیدارشناسی روش به معنای حقیقی کلمه است» (Husserl, 2006: 51) و چنین است که پدیدارشناسی «بیش از هر دانش دیگری» به «علم یقینی نزدیک است.» (Husserl, 2006: 51)

هایدگر نیز قسمت هشتم از بخش دوم مقدمه هستی و زمان را «روش پدیدارشناسانه پژوهش» نامیده است. او می‌نویسد: «روش این پژوهش [درباره هستی] می‌بایست پدیدارشناسانه یا هرمنوتیک باشد.» (Heidegger, 1988: 17) تأکید او بر این است که پرسش پرسش‌ها، یعنی پرسش از هستی، را نمی‌توان بدون «روشی خاص نوعی خاص از مفاهیم» مطرح کرد.^۱ روش پدیدارشناسانه و هرمنوتیک هایدگر به چیزها مجال ظهور می‌دهد. هاف‌اشتدر (Hofstadter) در مقدمه مسائل اساسی پدیدارشناسی می‌آورد که دریافت هایدگر از پدیدارشناسی با دریافتی که هوسرل دارد، متفاوت است. پدیدارشناسی برای هایدگر «روشی فلسفی است که مترادف انتولوژی است.» (Heidegger, 1982: Xvii) پدیدارشناسی برای اینکه روش مختار هایدگر باشد، باید روشی باشد که با انتولوژی سازگار است. او در گفتاری با عنوان «روش پدیدارشناسی» می‌نویسد:

کار انتولوژی تکافوی هستی هستنده‌ها و کاوش در خود هستی است. انتولوژی کاوشی است که هستنده‌ها برای پاسخ گفتن به پرسش اصلی مطالبه می‌کنند و پرداختن به این پرسش پدیدارشناسانه است؛ پدیدارشناسی قبل از هر چیز یک روش است... و انتولوژی تنها با پدیدارشناسی ممکن است. (Heidegger, 2003: 65-66)

تفاوت مهم هوسرل و هایدگر این است که پدیدارشناسی برای هوسرل کل فلسفه است و برای هایدگر تنها یک روش برای فلسفه. پدیدارشناسی برای هایدگر روشی است که ما را از طریق هستنده‌ای خاص به هستی نزدیک می‌کند. فلسفه برای هایدگر در هستی و زمان، انتولوژی پدیدارشناسانه‌ای است که کار خود را از تحلیل دازاین آغاز می‌کند و از این رو با روش هوسرلی متفاوت است.

1. See: Kockelmans, 1989: 37

در این میان کربن نیز با مترادف دانستن پدیدارشناسی و تأویل و کشف‌المحجوب، همزمان از تلقی هوسرلی و هایدگری عبور می‌کند. کربن در وهله نخست بر اهمیت «وسیله» ای - بخوانید روشی - قابل‌انکا برای مطالعه امر دینی - که نخستین دل‌مشغولی کربن است - تأکید می‌کند. به نظر او، پدیدارشناسی به امر دینی اجازه می‌دهد خود تاریخ خود را ظاهر کند، نه اینکه زمانی را بر آن تحمیل کند که «زمان آن نبوده است». اگر چنین اتفاقی نیفتد، تاریخی بر این امر تحمیل می‌شود که معنا و منظره امر دینی را از اساس دگرگون می‌کند؛ از این رو «باید وسیله‌ای وجود داشته باشد که به شیوه‌ای روشمند، امکان نجات این معنا و منظره اصیل، یعنی آغازین، را فراهم سازد.» (کربن، ۱۳۹۲: ۳۰۵) البته این وسیله و «شیوه روشمند» برای کربن چیزی غیر از پدیدارشناسی نیست. او در جلد نخست اسلام ایرانی، در مقام بیان دلیل اقبال خود به پدیدارشناسی، می‌نویسد:

رویکرد تاریخی و مواجهه تاریخی با امور مثل «تشییع جنازه» است؛ امر تاریخی فاقد حیات است و کسی که امر تاریخی را مطالعه می‌کند همانند کسی است که مرده‌ای را تشییع می‌کند یا به کالبدشکافی جسدی اهتمام می‌ورزد. حال آنکه امر قدسی در جان مؤمنان است و همواره حیات دارد؛ زیرا مؤمنان تاریخ این امر را ادامه می‌دهند... و به همین دلیل است که در اینجا روش پدیدارشناسی^۱ را پیش گرفته‌ام. پدیدارشناسی به بیان ساده، به تبعیت از تعبیر مشهور یونانی «نجات دادن پدیدارها»، به معنای نجات دادن پدیدارها است؛ یعنی عنایت داشتن به پدیدارها از طریق عیان ساختن مقاصد نهفته‌ای که این پدیدارها محرک آن‌ها است و در آینه این پدیدارها نمایان می‌شوند. (کربن، ۱۳۹۲: ۳۰۴)

کربن پس از ادعای پیش گرفتن روش پدیدارشناسی، بی‌درنگ پدیدارشناسی مدنظر خود را توضیح می‌دهد: «این [پدیدارشناسی] همان چیزی است که از آن به کشف‌المحجوب تعبیر کرده‌اند.» (کربن، ۱۳۹۲: ۳۰۴)

او در بخشی دیگر از اسلام ایرانی، دلیل خود برای معادل انگاری پدیدارشناسی با تأویل^۲ را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. تأکید از من است.

۲. کربن برای پدیدارشناسی گاه از واژه تأویل و بیش از آن از کشف‌المحجوب استفاده می‌کند؛ بر این واژه‌گزینی انضباط دقیقی حکم فرما نیست.

اگر بخواهیم پدیدارشناسی را به کمک واژه‌نامه‌های عربی یا فارسی ترجمه کنیم، معادل‌یابی برای آن بسیار دشوار خواهد بود؛ اما مگر نه این است که مشی و مرام پدیدارشناسی، منطق آن، فقط نجات دادن پدیدار از راه عیان ساختن باطن [معنای نهان] سر [یا التفات سری] نهان در اساس آن است... بدین ترتیب معلوم می‌شود که چگونه رابطه میان ظاهر و باطن، آشکار و نهان به نحوی با پدیدارشناسی مرتبط است؛ زیرا پدیدارشناسی در نهایت عین تأویل است. (کرین، ۱۳۹۲: ۵۳)

شاید بهترین روش برای پاسخ به این پرسش که «پدیدارشناسی حقیقی چگونه پدیدارشناسی‌ای است؟» رجوع به نمونه‌ای تحلیل پدیدارشناسانه باشد که کرین خود آن را تصدیق می‌کند. کرین در زمان ادواری در مزدینسا و عرفان اسماعیلی در پاسخ به این پرسش که «مثل چگونه امکان‌پذیر است؟»، تحلیلی از کتاب تصورات خواجه نصیر را، به‌عنوان تحلیلی «که به حق می‌توان آن را تحلیلی پدیدارشناسانه دانست»، مطرح می‌کند. اهمیت این فقره برای ما پیش از آنکه برخاسته از محتوای آن باشد، ناشی از این است که می‌توان آن را الگویی دانست برای آنچه کرین «پدیدارشناسی کاملاً صادق» یا «پدیدارشناسی باطنی» می‌نامد؛ از این رو این تحلیل را، علی‌رغم طولانی بودنش، در اینجا می‌آوریم:

ظاهراً فرض بر این است که آن جنبه از یک عمل که با وجه مصدری از آن تعبیر می‌شود یا آن جنبه از یک واقعه که با یک اسم انتزاعی بیان می‌شود، به‌هیچ‌وجه همه حقیقت آن به معنای راستین کلمه نیست و در تحلیل نهایی این جوانب بر شخص فاعل این عمل یا واقعه به‌عنوان حقیقت آن‌ها دلالت دارند؛ زیرا هر معنا (واقعیت نفسانی یا ذهنی) در عالم کلیات، مابازایی در عالم جزئیات دارد و آن شخص عینی است که بدون آن، این معنای ذهنی یا نفسانی فقط در حد یک امر بالقوه یا انتزاعی محض خواهد بود. همه چیز چنان است که گویی پرسش از کیستی به جای پرسش از چیستی می‌نشیند و نامیدن شخص در حقیقت به معنای تعیین ذات/ماهیت اوست و این نتیجه‌ای است که از کنار هم چیدن عبارات زیر به دست می‌آید که بهشت مردی است؛ فکر و قول و فعل خلاق عالم... مردی می‌افتد... هر فکر حق و قول صدق و عمل خیر روحانیتی است، یعنی فرشته. (خواجه نصیر، ۱۳۹۳: ۷۰؛ کرین، ۱۳۹۴: ۳۶۸-۳۶۹)

کربن ادامه می‌دهد:

خواجه نصیر تحلیلی ارائه می‌کند که به حق می‌توان آن را تحلیلی پدیدارشناسانه دانست. تعابیر «در بهشت بودن» یا «به دنیا آمدن»، قبل از هر چیز بر نحوه وجود و فهم دلالت دارند و این بدین معنا است که آدمی یا در حقیقت موجود است یا به عکس به دنیا آمده است، یعنی به مرتبه وجودی‌ای منتقل شده است که نسبت به آن حقیقت (وجود حقیقی) فقط مجاز (وجود مجازی) است (خود زمان پیمایش شده نیز فقط زمان برای زمان مطلق است)؛ بنابراین «به دنیا آمدن» فقط در صورتی معنا می‌تواند داشت که آنچه مجازی است، آنچه ظاهر است، از طریق تأویل که خروج از وجود نیز هست، به باطن برگردانده شود. این تحلیل پدیدارشناسی درهم‌تنبیده با هرمنوتیک باطنی وجود است و از تشابه میان انحاء فهم و انحاء وجود پرده برمی‌دارد. (کربن، ۱۳۹۴: ۳۶۹)

عبارت‌های مشابه فراوانی با نام «پدیدارشناسی باطنی»، «پدیدارشناسی روحانی»، «پدیدارشناسی کاملاً صادق» و مانند این‌ها در آثار کربن یافت می‌شود و به همان نحو که به درستی می‌توان شیوه تحلیل قاضی سعید قمی را پدیدارشناسی نامید،^۱ اشکالی در پدیدارشناسی خواندن تحلیل گوته از چیستی رنگ^۲ نیز وجود ندارد.

نتیجه

رسالت این مقاله واکاوی ابعاد پدیدارشناسی کربن است. کربن تمایلی به استفاده از جهان‌بینی پدیدارشناسانه هایدگری و هوسرلی ندارد و پدیدارشناسی را فقط «کلیدی» می‌بیند که می‌توان بدون درافتادن به دام تناقض آن را از بدنه جهان‌بینی‌اش انتزاع کرد و به کار بست. کنار هم نهادن تحلیل‌های کربن، هوسرل و هایدگر در باب مسائل اساسی پدیدارشناسی روشن می‌کند که این سخن چیزی بیش از یک مدعای صرف است. مترادف‌انگاری «پدیدارشناسی» با تأویل چیزی نیست که نتواند مانع تغایر پدیدارشناسی سنتی و رویکرد کربنی باشد. تأویل به نحو تحت‌اللفظی به معنای به اول بردن است و این به اول بردن در چهارچوب گفتمان حکمت اسلامی بیش از آن

۱. نک: کربن، ۱۳۹۰.

۲. نک: کربن، ۱۳۹۰.

دارای بعد تئولوژیک است که بتواند با ریشه یونانی «پدیدارشناسی» همسان انگاشته شود. اینکه کربن به این ریشه یونانی توجه دارد، به هیچ روی ناقض استدلال ما نیست، چه اینکه در پدیدارشناسی سنتی این تلاش ریشه‌شناسانه هیچ جنبه دینی ندارد.

از سوی دیگر، تلقی کربن از هستی، آگاهی و زمان نیز از آنچه رویکرد پدیدارشناسانه به دست می‌دهد، فاصله زیادی دارد. دریافت کربن از هستی مبتنی بر چیزی است که از حکمای اسلامی، به خصوص ابن عربی، وام گرفته است؛ از این رو چیزی به نام «وحدت شخصی وجود» را به دشواری می‌توان با تلقی هوسرل یا هایدگر از وجود تطبیق داد. به همین نحو «وعی» مورد نظر کربن دلالت‌هایی دارد که آن را از مسیر تلقی پدیدارشناسی سنتی از آگاهی خارج می‌سازد. سرانجام تلقی کربن از زمان وابسته به دریافت او از فراتاریخی است که یکسره در قالب تفکر دینی معنا می‌یابد و بیش از آنکه به مذاق کسی همچون هوسرل یا هایدگر خوش بیاید، متافیزیکال است.

ایده جاویدان یا حکمت جاویدان کربن نیز بیش از آنکه بر اندیشه هوسرل مبتنی باشد با «جاویدان خرد» ایرانی و «علم لدنی» اسلامی سازگار است. چنانکه تیمینیسکا اشاره می‌کند، «انگیزه هوسرل از طرح فلسفه جاویدان (Philosophia Perennis) ایجاد شفافیت بود و فراهم کردن زمینه‌ای حیاتی برای علم اروپایی.» (Tymieniecka, 1986: 154) فلسفه جاویدان نمی‌تواند چیزی جز پدیدارشناسی باشد؛ زیرا «پدیدارشناسی برای هوسرل روشی در میان سایر روش‌ها نیست، بلکه "فلسفه اولی" است و باید میزانی برای علم باشد.» (Ullrich in Ierna et al: 2010: ix) از این رو تمام فلسفه‌های ماقبل به نحوی برآمده از تمایل ذاتی برای پدیدارشناسی – چیزی که می‌توان آن را از تمایل برای متافیزیکی که کانت بیان می‌کند قیاس گرفت – هستند که البته جز در هوسرل به کمال نمی‌رسند. هوسرل معتقد است کار اصلی پدیدارشناسی تحلیل آگاهی است که بنیان آن را «آگوی استعلایی» برمی‌سازد و بر این مبنا است که می‌توان به یقینی که علم تجربی از نیل به آن عاجز است، دست یافت؛ به عبارت دیگر، میل به پدیدارشناسی اساس رخداد فلسفه است، ولی این میل به معنای تحقق کامل عیار پدیدارشناسی نیست و تنها در هوسرل است که چنین میلی جنبه عینی می‌یابد و در قالب یک نظام فلسفی متعین می‌شود. به این ترتیب ما بیش از آنکه با یک «فلسفه جاویدان» مواجه باشیم، با یک میل برای فلسفه جاویدان روبرویم که در پدیدارشناسی هوسرل تعین می‌یابد.

در مقابل این رویکرد در سنت اسلامی، ایده «حکمت جاویدان» قرار دارد. این ایده که اساساً ایرانی است و از سنت ایرانی وارد فلسفه شده، مبتنی بر اعتقاد به جوشش «داده‌های نبوی» از سرچشمه حکمت الهی است و حفظ آن موکول به وجود حجتی از جانب خدا است. سهروردی این ایده را به بهترین وجه خلاصه می‌کند:

گمان مبرید که حکمت و دانش در همین مدت کم و برهه از روزگار وجود داشته است و لاغیر؛ زیرا عالم وجود هیچ‌گاه از دانش، حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن و حجت و بینات خدای به نزد او باشد، تهی نباشد. وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۸)

وقتی این امر را در کنار این واقعیت قرار می‌دهیم که کربن به‌جز یک مورد — آن هم در تکمله‌ای که بر مصاحبه‌اش با نمو نوشته است^۱ — از هوسرل نام نمی‌برد، تغایر دیدگاه هوسرل و کربن را آشکارتر می‌سازد. «فلسفه جاویدان» هوسرلی دست‌کم به طور مستقیم متوقف به «داده‌های نبوی» و سلسله جنبانی انبیا و اولیا برای آن نیست، در حالی که ایده حکمت جاویدان کربن یقیناً متوقف به دریافتی الهیاتی است و اگر نتوان دلیل بهتری برای نشان دادن نسبت دریافت کربن از «حکمت جاویدان» با آنچه حکمای اسلامی ارائه می‌کنند، اقامه کرد به‌یقین در باب نسبت «حکمت جاویدان» کربنی و «فلسفه جاویدان» هوسرل اوضاع بدتر خواهد بود. سرانجام چنانکه می‌دانیم کربن پدیدارشناسی را با تأویل مترادف می‌انگاشت؛ از سوی دیگر، با این حقیقت آشناییم که تأویل در سنت اسلامی چه معانی و دلالت‌هایی دارد و در قرآن به‌صراحت مختص خداوند معرفی شده است.^۲ با این تفاسیر باید بپذیریم کار کربن یا از سنخ پدیدارشناسی معهود است که در آن صورت نمی‌تواند تأویل باشد یا از سنخ تأویل اسلامی، که در آن صورت نسبتی با پدیدارشناسی متعارف نخواهد داشت؛ زیرا تأویل در سنت حکمی اسلامی به اول برگرداندن یک شیء یا امر است و در این بافتار، «اول» چیزی جز خداوند

1. See: Corbin, 1978: 9.

۲. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۷).

پژوهشی در باب چیستی پدیدارشناسی کربن ... / مرتضوی ۶۱

نیست.^۱ این برداشت به هیچ روی با شعار یونانی‌ای که هوسرل و هایدگر تکرار می‌کنند، منطبق نیست و از این رو اصل مترادف‌انگاری کربن را زیر سؤال می‌برد.

بر این اساس، به‌ناچار باید حرف کربن را بپذیریم که او تنها از کلید پدیدارشناسی بهره‌جسته و برای سایر ایده‌های آن اهمیتی قائل نبوده است. از سوی دیگر، تأکید کربن بر اهمیت مسائلی چون فرشته‌شناسی و وحی همزمان و به یک اندازه او را از میراث هوسرلی و هایدگری دور می‌کند و پدیدارشناسی کربنی را از سنت معهود پدیدارشناسی متمایز می‌سازد.

۱. هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید: ۳).

کتابنامه

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۶)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: انستیتو ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشیان، تهران: اساطیر.
- کرین، هانری (۱۳۹۲)، اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۱، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۹۳)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- کرین، هانری (۱۳۹۴)، زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کرین، هانری (۱۳۹۵)، اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۳، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۱)، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- Corbin, Henry (1978). *From Heidegger to Suhrawardi*, Paris.
- Heidegger, Martin (1965). "Philosophy As Rigorous Science", trans. In q. Lauer (ed.), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, New York: Harper
- Heidegger, Martin (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Hofstadter, Albert, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1985). *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Translated by Kisiel, T, Bloomington, Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1988). *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, Martin (1991). *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by Taft, Richard, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (2001). *Logical Investigations*, translated by D. Moran and J. Findlay, London and New York: Routledge.
- Heidegger, Martin (2003). *Philosophical and Political Writings*, Manfred Stassen (ed), New York and London: Continuum
- Heidegger, Martin (2006). *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Ingo, Farin and James G. Hart, Netherlands: Springer.

- Ierna, Carlo, Jacobs, Hanne, Mattens, Filip (EDS)(2010). *Philosophy Phenomenology Sciences: Essays In Commemoration of Edmund Husserl*, London New York: Springer.
- Inwood, Michael (1999). *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Kockelmans, Joseph (1986). *Heidegger on Art and Art Works*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers
- Tymienieck, Anna-Teresa (1986). *Soul and Body in Husserlian Phenomenology: Man and Nature*, Analecta Husserliana, Volume 16.
- Zahavi, Dan (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, translated by Elizabeth a. Behnke, Ohio: Ohio university press.