

فاله

مبنای فلسفه تطبیقی از دیدگاه هانری کربن

دکتر محمدرضا ریخته‌گران

(گروه فلسفه دانشگاه تهران)

چکیده

در این مقاله سخن دربارهٔ این است که چون به تطبیق میان دو نظام تفکر می‌پردازیم، بر چه مبنایی عمل می‌کنیم؟ آیا صرفاً تشابهات ظاهری و صوری را میان این دو نظام مشخص می‌کنیم؟ کربن مبنای تطبیق را بر پدیدارشناسی استوار می‌کند. پدیدارشناسی در نظر او بجالی است برای گذشتن از تاریخ‌زدگی و مذهب اصالت امر تاریخی و نهایتاً رسیدن به مرتبه‌ای که تطبیق در آنجا صورت می‌پذیرد. این مرتبه با تاریخ انفسی ملازم می‌شود، تاریخی که در وجود آدمی جاری است و با ظهور حقیقت وجود و مفتوح ماندن در قبال آن مربوط می‌شود.

کلید واژه‌ها:

فلسفه تطبیقی، پدیدارشناسی، مذهب اصالت امر تاریخی،

حقیقت.

فلسفه تطبیقی چیست

در اینجا مسئله تطبیق را با چند پرسش آغاز می‌کنیم. اصولاً منظور از فلسفه تطبیق چیست؟ در مواردی که ما اقدام به تطبیق فلسفه‌ها می‌کنیم، یعنی موضوع یا مسئله‌ای از فلسفه غرب را با موضوعی در فلسفه اسلامی یا معارف غربی را با معارف شرقی تطبیق می‌کنیم، بر چه مبنایی عمل می‌کنیم؟ چگونه می‌توان بخشی از یک نظام فلسفی یا معرفتی را با بخشی از نظام دیگر تطبیق کرد؟ مثلاً معادل دقیق اصطلاح زاین (Zein) نزد هایدگر که آنرا معمولاً به «وجود» ترجمه می‌کنیم چیست؟ چگونه ما اندیشه‌ای از زمانی را با اندیشه‌ای دیگر و از زمانی دیگر مقایسه می‌کنیم؟

آیا حقیقتاً زاین همان وجود است؟ آیا می‌توانیم صرفاً به معانی لغوی اصطلاحات اکتفا کنیم؟ آیا در تطبیق دو متن می‌توان دستوری را به کامپیوتر داد تا مطالبی را که مثلاً درباره زاین در متن نخست و نیز آنچه را که درباره وجود در متن دوم آمده، جستجو کند، و سپس این عبارات را بند بند پشت سر هم قرار دهد؟ آیا به راستی این تطبیق است؟ بنده خود شاهد رساله‌هایی از این دست در دوره دکتری یا کارشناسی ارشد بوده‌ام، مثلاً در رساله‌ای تحت عنوان «تطبیق میان

تفکر ملاصدرا و آرای پل تیلیش» دقیقاً به همین نحو عمل شده بود، به این ترتیب که گفته شده بود ملاصدرا درباره وجود چنین گفته است و تیلیش چنان، و درباره ماهیت و دین و... نیز عبارات این دو فیلسوف را در پی هم قرار داده بودند، به طوری که بتوان عبارتهای ملاصدرا را تفکیک و مستقلاً کتابی در خصوص او تألیف کرد و عبارتهای مربوط به تیلیش را هم در کتابی مستقل گرد آورد. آیا این قبیل امور و نحوه پرداخت به مسایل را می‌توان فلسفه تطبیقی نام نهاد؟

همین سؤالات را به طریق دیگر نیز می‌توان پی گرفت. در مواردی که ما قصد ترجمه اصطلاحی را داریم که تطبیق آن با معارف دیگر دشوار و اساساً معنای آن به دشواری قابل فهم است، مثلاً در تطبیق اصطلاح ولایت در عرفان اسلامی با اصطلاح پراکریتی در عرفان هندویی، چه باید کرد؟ و بالاخره این که اگر ارسطو در کتاب متافیزیک ضمن بیان نظرات خویش، آرای متقدمین را مورد شرح و بررسی قرار دهد، آیا چنین رویکردی، نوعی فلسفه تطبیقی است؟

نظیر همین کار را ملاصدرا در مقدمه اسفار انجام داده است؟ آیا این قبیل امور، تطبیق هستند؟ از نظر کُربن، چنین رویکردی

بود، مباحث ارسطوشناسی از برنتانو به هوسرل رسیده بود و به واسطه همین مباحث، با بعضی از مقولات و مباحث مسلمین هم آشنا بود. هایدگر هم به عنوان شاگرد هوسرل ادامه‌دهنده مسیر پدیدارشناسی است و کتاب وجود و زمان به یک پدیدارشناسی وجودی متمایز از پدیدارشناسی هوسرلی می‌پردازد. تفاوت در این است که در حالیکه هوسرل وجود چیزها را در پرانتز می‌گذاشت هایدگر از ظهور وجود در بنیادی‌ترین شکل آن، یعنی از ظهور وجود در هستی آدمی سخن می‌گوید:

«از آنجا که پدیدار در حوزه پدیدارشناسانه صرفاً همان چیز است که وجود را قوام می‌بخشد... (بنابراین) پدیدارشناسی به طور موضوعی عبارت است از علم وجود موجود... و بیشتر بر ضرورت هستی‌شناسی بنیادین تأکید دارد و بیشتر موجود خاصه هستی‌شناسی را در نظر دارد؛ یعنی دازاین»^(۲)

حال که بنیادی‌ترین ظهور وجود در فهم آدمی مورد توجه قرار گرفت و هر فهمی ظهوری از ظهورات وجود در آدمی است «پدیدارشناسی دازاین عبارت خواهد شد از هرمنوتیک»^(۳) هانس گئورگ گادامر که شاگرد هایدگر است در حقیقت و روش به

به هیچ وجه تطبیق نیست، تطبیق مقوله‌ای دیگر است و بر مبنای دیگری استوار است. برای پاسخ به این سؤالات باید بینیم تطبیق چیست و بر چه چیز مبتنی است. به طور مشخص، کُربن مبنای تطبیق را پدیدارشناسی^(۱) می‌داند و در مطالعات تطبیقی خود به آن استناد می‌کند. پدیدارشناسی مورد نظر کُربن، هرگز پدیدارشناسی هگل نیست، بلکه مراد او پدیدارشناسی هوسرل است. بنابراین باید بینیم که کُربن چگونه از پدیدارشناسی در جهت تطبیق، مدد می‌جوید.

پدیدارشناسی پایه تطبیق است

واژه پدیدارشناسی به عنوان یک اصطلاح جدید در تاریخ فلسفه غرب، ترجمه‌ای است برای Phenomenology (فنومنولوژی) که ریشه آن به کلمه Phainesthai (فاینستای) یونانی به معنای ظهور و درخشش برمی‌گردد؛ کلمه‌ای که با Phos (نور، درخشندگی) در یونانی و Phantom (روح، شیخ) و Fantasy (وهم، خیال) در انگلیسی و فانوس در فارسی هم‌ریشه است و در همه موارد با نور و درخشش و ظهور در ارتباط است. از آنجا که هوسرل، شاگرد فرانتس برنتانو

همین جنبهٔ هرمنوتیکی فهم نظر دارد و نوعی علوم فرهنگی و انسانی را که Geisteswissenschaft نامیده می‌شود بر مبنای مأخوذ از هوسرل و هایدگر بنا می‌کند و بطور خاص به تاریخ و زبان و سیر تاریخی مفاهیم نظر دارد. این مکاتب فکری و به ویژه پدیدارشناسی هوسرل که به وجه اساسی این اندیشه‌هاست شاکلهٔ اندیشهٔ کربن را می‌سازند بنابراین در اینجا ما به پدیدارشناسی می‌پردازیم. ولی سخن گفتن دربارهٔ پدیدارشناسی در کلیت آن، ممکن است ما را از بحث اصلی دور کند. لذا تنها به آن وجه از پدیدارشناسی که بیشتر با تطبیق ارتباط پیدا می‌کند، می‌پردازیم. از جمله وجوه پدیدارشناسی هوسرل، گذار از (اصالت متعلق شناسایی) Objectivism و نجات یافتن از (اصالت تاریخ) Historicism است. هوسرل در طرح این مسأله، به آرای دکارت استناد و بخصوص بر مرحلهٔ اول تجربهٔ کوجیتو^(۴) بسیار تأکید کرده است. یکی از کتابهای هوسرل، تأملات دکارتی^(۵) است که این خود نشان از توجهی است که وی به دکارت داشته است. بنابراین باید به تجربهٔ کوجیتوی دکارت برگردیم. برای اینکه نخواهیم توصیف مفصلی از کوجیتو به دست دهیم، بیاید به شیوهٔ خود دکارت عمل کنیم،

یعنی تأمل کنیم، به مراقبه^(۶) وارد شویم و خود را در حالتی فرض کنیم که دکارت در آن بود، در آن نیمه شب زمستانی، تنها، در آن کشور اسکاندیناوی، در همه چیز به تعمد و از روی روش شک کرده بود و به ناگاه در خلال شک خود، خود را به عنوان موجودی که شک می‌کند، می‌یابد. این در حالی که هیچ چیز دیگر برای او روشن و متمایز نیست. تعبیر معروف «می‌اندیشم، پس هستم»^(۷) ناظر به همین معناست. در حالی من خودم را می‌یابم که عین اندیشه‌ام و به جز نفس اندیشمندم، هیچ چیز دیگر برایم روشن نیست. دکارت راه خود را ادامه می‌دهد، من هستم و می‌اندیشم و اندیشه‌ام. اینکه من که هستم که می‌اندیشم، آیا در اطاقی هستم یا کنار میزی، دستی دارم و تنی، نمی‌دانم، تنها چیزی که می‌دانم این است که هستم، و سراسر اندیشه‌ام. این مبنایی است که دکارت می‌گذارد و البته نفس اندیشنده یا سوژهٔ اندیشنده را در نهایت جدایی از عالم قرار می‌دهد. کاری که هوسرل می‌کند، ضمن اینکه از همین موقف دکارتی آغاز می‌کند، توجه به این نکته است که نفس اندیشنده^(۸) اساساً در چنین جدایی کاملی از عالم قرار نمی‌گیرد.

برای اینکه اگر من گفتم می‌اندیشم،

آگاهی سخن می‌گوییم، این آگاهی صرفاً به استناد آگاهی به عالم است که تحقق می‌شود، در غیر این صورت، آگاهی و اندیشه که دکارت از آن سخن می‌گفت، هرگز تحقق پیدا نمی‌کند.

بنابراین عالم، نه تنها جدای از سوژه نیست، بلکه در حد ذات، سوژه اندیشنده مأخوذ است، و الاً اندیشه تحقق پیدا نمی‌کند. به این ترتیب ملاحظه می‌کنیم که این تلقی از عالم، دیگر تلقی ابژکتیو نیست، بلکه مطابق این تلقی، عالم، عالمی است که برای من در مقام سوژه به ظهور رسیده است. به بیان دیگر و یا برحسب اصطلاح مرسوم در پدیدارشناسی، ما از موضع و وجهه نظر (دیدگاه) طبیعی^(۱۱) گذر کرده و اکنون به موضع و وجهه نظر پدیدارشناسانه^(۱۲) رسیده و وارد شده‌ایم. از وجهه نظر طبیعی، عالم مستقل از ما (ابژکتیو) است و واقعیت^(۱۳) دارد و ما هم مستقل از عالم هستیم. مثل ظرفی که پر از دانه‌های مختلف باشد، ما آدمیان هم چونان دانه‌هایی در ظرف عالم واقع‌ایم.

عالم در ظرفیت خود، از ما مستقل است و ما هم از آن مستقل هستیم. اگر هیچ یک از ما هم در عالم نباشد، به ظرف بودن عالم لطمه‌ای وارد نمی‌شود. اما از دیدگاه

لامحاله این اندیشه معطوف به چیزی است و متعلق^(۱) می‌خواهد. اندیشه همواره اندیشه چیزی است و نه فقط صرف اندیشه؛ تعقل، تخیل و احساس نیز این چنین‌اند. علاوه بر احساس و تخیل و تعقل که مفاهیم فلسفی‌اند، حتی خارج از حوزه فلسفه، عشق هم همیشه عشق به چیزی یا کسی است و نفرت هم اینگونه است. به طور کلی همه چیزهایی که به آگاهی آدمی مربوط می‌شوند، لامحاله حقایق هستند که اضافه بالغیر دارند، یعنی در نسبت با غیر، معنا می‌یابند.

به عبارت دیگر، ذهن ما به تعبیر هوسرل، حیثیت اضافه به غیر^(۱۰) دارد که وی از آن به Intentionality (قصدیت، التفات یا نیت‌مندی) تعبیر می‌کند، یعنی ذهن یک حقیقت ذات اضافه است. بنابراین ذهن به اعتبار نسبتش با عالم، یعنی غیر ذهن است که ذهن است و عالم نیز به اعتبار نسبتش با ذهن، عالم است. در اصطلاحی که بعضی از حکمای متجدد مسلمین به کار برده‌اند، ذهن و عین، مقیس‌اند؛ یعنی ذهن در قیاس با عین، ذهن است و عین در قیاس با ذهن، عین است. اگر نسبت میان ذهن و عین حادث نشود، نه ذهن، ذهن است و نه عین، عین. این نکته‌ای است که در پدیدارشناسی هوسرل مورد تأکید قرار می‌گیرد. بنابراین وقتی ما از

دارد به این دلیل است که ما به درستی نمی‌توانیم دریاپیم خود نفس (ego) در کجا تأسیس شد؟ چه کسی نفس را تأسیس کرد؟ آیا یک اگوی بنیادی‌تر در کار است؟ که وجودش را نمی‌توان در پیرانتز گذاشت؟ «تأملات دکارتی اصولی‌ترین بیان ایده‌آلیسم جدید است که جهان نه فقط "برای من" بلکه تمام حالات وجودی‌اش "از من" است. این جهان می‌شود «جهان دریافته در زندگی درون‌بینانه»^(۱۶)»^(۱۷).

ریکور پاسخ مسئله را اینگونه بیان می‌کند: «پدیدارشناسی هوسرل شامل دو عنوان درباره‌ی موضوعاتی است که یک دسته "به اُبژه" و دسته دوم به "اِگو" باز می‌گردد. جایی که در آن نفس خود را به عنوان موجود تأسیس می‌کند... پدیدارشناسی آشکار شدن نفس است برای خود که از آن به بعد به روشی لایب‌نیتزی "موناد" نامگذاری می‌شود... هایدگر این را فراموش نخواهد کرد.»^(۱۸)

بالاخره وقتی عالم را از دیدگاه پدیدارشناسانه لحاظ کردیم، در واقع از اصالت تاریخ^(۱۹) که بر Objectivity مبتنی است، گذر کرده‌ایم. اکنون عالم، ظهوری است برای من و از این دیدگاه، دیگر من در تاریخ نیستم، آنگونه که در دیدگاه

پدیدارشناسی که اکنون وارد آن شدیم، عالم چنین حیثیتی ندارد. عالم، نفسِ ظهوری است که برای ما حاصل است و در حد ذات آگاهی ما مأخوذ است؛ زیرا آگاهی ما ذاتاً آگاهی به عالم است و در نسبت با آن معنا پیدا می‌کند. اندیشیدن، اندیشیدن به چیزی است و تعقل، تعقل چیزی. پس عالم از این منظر، نه از حیث محو^(۱۴) خود، بلکه صرفاً و منحصرأ از آن جهت که ظهوری است برای ما، ملحوظ و مورد نظر قرار می‌گیرد.

بدین لحاظ، من در مقام سوژه و آگاهی، شرط این ظهورم، بدین معنا که اگر من نباشم، عالم نیز نیست، نه اینکه عالم در وجود خود نیست، بلکه عالم از حیث ظهورش نیست. یعنی اگر من نباشم، کوه و سنگ و دریا، زمین و آسمان، آب و باد و خاک و آتش همه هستند، اما کیفیت ظهوری که اکنون برای من دارند، دیگر نخواهند داشت. این کیفیت ظهور مبتنی بر من است، و من شرط این ظهورم.

ولی این من خود از کجا آمده؟ هوسرل این تذکر را می‌دهد که «در اینجا اندیشه یا Cogitio ظهور فی‌نفسه یک متعلق ادراک می‌شود و این خود ابهام‌برانگیز است.»^(۱۵) این ابهام که در من می‌اندیشم دکارتی ریشه

است. هوسرل در تأملات دکارتی زمان استعلایی را مورد بحث قرار داده است. او می‌گوید:

«اگر صورت بنیادی یعنی صورت شناسایی را بررسی کنیم سنتزی عمومی، به صورت آگاهی درونی مستمر از زمان که جریان دارد ظاهر می‌شود. هر زیسته‌ای زمانمندی زیسته خود را دارد... باید زمانمندی ابژکتیو را که نمودار می‌شود (مثلاً زمانمندی مربوط به یک مکعب را) از زمانمندی درونی نمودار شدن (زمانمندی ادراک آن مکعب) متمایز کرد.»^(۲۲)

حال اگر با ملاحظه زمان استعلایی به اندیشمندان گذشته مواجه شویم در این مواجهه مبدل می‌شویم به وجود آن سنت در حال حاضر. کُربن می‌نویسد:

«در کار تطبیق گذشته چیزی نیست جز امری که باید از آن درگذشت. سخن بر سر این است که دریا بیم چه چیزی این گذشته را امکان‌پذیر ساخته... و آینده‌ای برای آن تدارک دیده است. روان انسانی در این مواجهه می‌تواند آنچه را که گذشته می‌نامیم از سنگینی مربوط به گذشته بودن برهاند.»^(۲۳)

بر این اساس، همه تفکر متفکری که می‌خواهیم با وی تطبیق کنیم، در این تاریخی که در ماست، به ظهور می‌رسد. یعنی آن

ابژکتیوانگاران^(۲۰) می‌پندارد، بلکه اکنون تاریخ در من جاری است، اکنون تاریخ، آن حقیقی است که با من آغاز می‌شود و با من نیز پایان می‌پذیرد. من به عنوان آدمی، شرط حصول تاریخ‌ام. این تعلق از تاریخ، متناسب با آن چیزی است که هایدگر آن را تاریخ انفسی^(۲۱) می‌خواند؛ تاریخی که در ما جاری است.

نحوه تطبیق معارف یک زمان با زمانی دیگر این مطلب نیاز به توضیح بیشتری دارد. در کار تطبیق یک سؤال این است که چگونه باید معارفی از یک زمان را با معارفی از زمان و تاریخی دیگر مقایسه کرد. اگر مانند هگل و هگلیهای چپ فرض کنیم هر اندیشه‌ای محصول شرایط خاص اقتصادی و اجتماعی آن دوره است چگونه می‌توانیم ارزش کار فیلسوفان هر دوره را دریابیم. به نظر می‌رسد فیلسوفان واقعی دقیقاً همان اشخاصی باشند که بر شرایط زمانه غلبه می‌کنند و افقهای فکری مستقل از زمان خودشان را درمی‌یابند. بنابراین پدیدارشناسی این فاصله تاریخی را ملاک اختلاف یا شباهت افکار نمی‌داند بلکه یک ساحت زمانی انفسی را به رسمیت می‌شناسد. زمان در پدیدارشناسی زمان استعلایی

وعائی که تطبیق در آن صورت می‌گیرد، همین ظرف درون ماست. به همین جهت، کُربن به صراحت گفته است، وقتی که قصد تطبیق مثلاً متنی از شیخ اشراق را داریم، باید توجه داشته باشیم که حکمت اشراق در سال ۵۸۲ هجری پدید نیامد، بلکه ظرف پیدایش آن، در تاریخ درونی و تاریخ انفسی است، در آن عالمی است که به استناد وجود من به ظهور رسیده و به بیان خاص کُربن، در «أرض ملکوت» است.

جغرافیای اندیشه

کُربن در مورد جغرافیای اندیشه هم رویکردی شبیه به مسئلهٔ زمان در پدیدارشناسی دارد. مکان برای من استعلایی هوسرلی جهان بین‌الذهانی است ولی مفاهیم مکان سوپزکتیو را از مفاهیم زمان ایزکتیو می‌توان جدا کرد. در ساحت عینی شرق و غرب و شمال و جنوب نامهایی هستند برای جهات عینی. اما در وعای ذهن سهروردی به عنوان مثال، شرق و غرب و ایران و یمن نامهایی برای جهت‌گیری ذهنی متفکرانند و نه مکانهایی که مورد نظر جغرافیدانان است. از لوازم پدیدارشناسی این است که آگوی محض از مکان هم متعالی باشد. به همین خاطر کُربن پدیدارشناس به

سهروردی می‌پردازد و تمثیلهای او را سزاوار ستایش می‌داند. زیرا سهروردی توانسته وجه سوپزکتیو مکان را در حکایات تمثیلی‌اش نشان بدهد.

می‌دانیم که هوسرل یعنی استاد کربن افلاطونی است اما نمی‌خواهد در دام اصالت تعاریف ماهیات essentialism به معنای قدیم لفظ گرفتار بماند. توجه او به ایده‌ها و دشواری این سؤال که "مکان ایده‌های ازلی افلاطون کجاست و سرمدی بودن آن به چه معناست؟" کُربن را به نزد سهروردی افلاطون‌نگراکشاند. به جایی که شرق و غرب و مغز و قلب ساحات درونی من استعلایی را نشان می‌دهند. و بنابراین دور از انتظار نیست که بگوییم بالاخره سهروردی مکانی برای ایده‌ها پیدا کرده است.

مشکلات زبانی

اما مسئله به لحاظ زبانی دشواریهای فراوانی می‌آفریند. همین دشواری کافیتست که مفاهیم هریک به دلیل داشتن وجه ایزکتیو و سوپزکتیو دو معنی پیدا می‌کنند. علاوه بر این من استعلایی این خاصیت را دارد که به سادگی می‌تواند با من فیخته Ich یا روح Geist هگلی اشتباه گرفته شود و چون Geist شامل همه چیز می‌شود و یک من کلی

جای من‌های منفرد و متشخص را می‌گیرد و شامل تمام موجودات می‌شود، دیگر ظهور وجود برای چنین منی بی‌معنی می‌شود. در اینجا الفاظ به تنگنا می‌افتند. شاید هم ترجمه‌های ما از الفاظی مثل وجود یا بکارگیری واژه‌ها در دیدگاه پدیدارشناسانه و دیدگاه طبیعی به طور مشترک، اشکالاتی در توضیح و تطبیق افکار ایجاد کرده باشد. از طرفی این واژه‌ها فقط در زمینه^(۲۴) مربوط به خودشان معنا می‌دهند. مثلاً واژه وجود در قرون وسطی دو لفظ دارد یکی *esse* و دیگری *agzistere*: اولی معادل *etre* فرانسوی است که به معنای ذات و حقیقت هستی است و *agzistere* به معنای وجود خارجی پیدا کردن یا ظهور وجود است. خداوند *etre* یا حقیقت هستی است اما *agzistere* نیست. خدای قرون وسطی *esse* هست ولی *agzistere* نیست. ولی در دکارت برعکس می‌شود و او لفظ *agzistere* را برای خدا به کار می‌برد و نه *etre*.^(۲۵) از طرفی در اصالت وجود جدید در غرب *agzistere* به معنای زندگی کردن به کار می‌رود و *esse* برای هستی و وجود داشتن.^(۲۶)

مورد تعلیق است و مانده با وجود اشیاء بلکه با ماهیات آنها سروکار داریم. پدیدارشناسی بحث درباره ذوات اشیاء و شهود آنهاست. «در پدیدارشناسی (برای حل مسئله معرفت) تمایز بین آگاهی تأملی و اشیاء مکافئند مانند دکارت مدنظر نیست بلکه این کار به وسیله جدا کردن حالت *fi* در منفی مفروض و ظهور ناب خود ابژه صورت می‌گیرد.... بنابراین تحویل (پدیدارشناختی) به نظر می‌رسد که حذف‌کننده وجود است»^(۲۷)

بنابراین وقتی قصد تطبیق متنی را داریم، می‌بایست لزوماً به این وعاء و به این مرتبه برسیم؛ یعنی به آنچه که در پدیدارشناسی هوسرل بدان شهود ذوات^(۲۸) می‌گویند. در این مقام باید عبارتهای سهروردی را قنومن تلقی کنیم و در پس این عبارتها، آن حقیقتی را بیابیم که در ظاهر عبارات سهروردی، از طرفی به ظهور رسیده و از سوی دیگر پنهان شده است. به بیان هایدگر، حیثیت ظهور وجود چنین است که در پدیدارها ظهور پیدا می‌کند و در عین ظهور خود، مخفی می‌شود.

بنابراین پدیدارشناسی، مطالعه آن حقیقت باطنی در خلال و از رهگذر این پدیدارها می‌باشد. بدین ترتیب، آن متفکری که برای او این ظهور حقیقت و

در رویکرد پدیدارشناسی وجود همیشه در حال تعلیق است. حتی وجود *اگو* یا من

کشف حجاب و نامستوری^(۳۹) دست داده است، یعنی حیثیت احتجاب پدیدارها کنار رفته و به تعبیر سهروردی به شهود امور در ملکوت و به زبان هوسرل به مرتبه شهود ذوات رسیده و در عالم لطیف حالات^(۴۰) یعنی در تجربه بی واسطه زنده و حضوری خویشتن زیسته، در آن عالمی که اکنون در درونش به ظهور رسیده و در آن تاریخی که اکنون در وجود او جاری است و به تعبیر گادامر در ادغام شدن افق شخصی او با افق متن است که تطبیق صورت می گیرد.

بنابراین تطبیق بر روی سطرهای کتاب و در عالم واقعیت مطالب یک نوشتار صورت نمی گیرد. اگر این معنای از تطبیق را بپذیریم، در این صورت تنها کسی ممکن بر تطبیق دارد که برای او ظهور حقیقت دست داده باشد، یعنی در مقام تفکر بوده و ساحات تفکر برای او همواره مفتوح باشد و بطور کلی و در یک کلام، تطبیق به هیچ وجه کاری عادی، معمولی و تصنعی نیست.

سرانجام تطبیق چیست

آیا تطبیق کاستی های یک اندیشه را نسبت به اندیشه دیگر نشان می دهد؟ آیا تطبیق همیشه مانند روی هم گذاشتن دو صفحه دارای دو شکل متفاوت است؟ اگر

اینگونه باشد دو اندیشه مجزا از هم مانند دو تکه کاغذ جدا از هم در دستان باقی خواهد ماند. این هم کافی نیست که بعضی از مفاهیم یک سنت فکری را عیناً متناظر با مفاهیمی در سنت دیگر معرفی کنیم. این ساده سازی ممکن است کارمان را راحت کند چرا که از ساختن لغات جدید و همچنین اندیشیدن با یک زبان بیگانه فارغ می شویم. اما آیا این کار مجاز است؟ کربن یک راه حل ساده و کارآمد را برگزیده. هر فکری می بایست جایگاهش را در منظومه یک فلسفه ترکیبی حاصل از به هم آمیختن افقهای فکری گوناگون پیدا کند. همانطور که نمی شود تصویر ایران را از نقشه جغرافیایی حذف کرد، یک روش ایرانی فکر کردن وجود دارد که متعلق به اهالی قدیم یا جدید ایران نیست و نمی توان آنرا هم از منظومه فکر فلسفی کنار گذاشت.

اندیشه خاص ایرانیان به ویژه در ایران باستان دارای اهمیت زیادی برای همه افراد بشر است. همینطور تکه هایی از افکار چینی و هندی هستند که غفلت از آنها تصورمان از عالم را دچار نقصان می کنند. گویی که متفکر لازم است اجزای یک لوگو را در کنار هم بچیند و هر اندیشه ای را در جای خودش منطبق کند. به نظر می رسد این مدل تطبیق

برای کُربن بسیار پربرکت و کارساز بوده است.

در این مدل تطبیق بعضی قطعات اضافی هستند و بعضی از بعضی دیگر گویاتر و مهم‌ترند. اهمیت فهم فلسفه ایرانی و شیعی را می‌توان به خوبی از ظاهر عبارات او در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی^(۳۱) دریافت. اما کاری که او انجام داده بیش از کنار هم چیدن اجزاست. اندیشه تأویلی و در سنت غربی هرمنوتیک که هایدگر آنرا احیا کرده راهکارهای قدرتمندی برای تطبیق در اختیارمان قرار می‌دهد. برای مثال کُربن در تفسیر کتابهای مقدس به این گفته امام توجه دارد که «قرآن را چنان بخوان که گویی برای تو نوشته شده». این جمله بیانگر رویکردی پدیدارشناختی و هرمنوتیکی است. ملاحظه نظامهای معرفتی مانند دین و یا فلاسفه‌ای از سنت‌های فرهنگی گوناگون به این شیوه به ما اجازه می‌دهد ماهیت حقیقت نهفته در آنها را دریابیم. فیلسوف و دیندار هر دو می‌توانند با تمسک به رویکرد تأویلی و پدیدارشناختی امیدوار باشند به آگاهی خالی از پیش‌فرض و ناپی دربارۀ موضوع دست یابند. کُربن به همین طریق می‌توانست به شهود خودش دربارۀ فلسفه‌های شرقی اعتماد کند و به جستجوی روابط درونی

فلسفه‌های شرقی و غربی بپردازد.

در پایان این گفتار چند پرسش مطرح می‌کنیم که می‌تواند بانی برای تحقیقات بعدی باشد: اگر این معنای از تطبیق را بپذیریم، آیا Zein نزد هایدگر، همان وجود در معارف ما است؟ در این صورت، چرا در اصطلاحات الصوفیه کاشانی آمده است: «الوجود وجدان الحق نفسه» وجود، وجدان حق به نفس خویش است؟ و چرا در متون عرفانی آمده است: «الوجود قائم بالموجود» و موجود را حق حقیقی و وجود را قائم به موجود گرفته‌اند؟ اگر چنین است، چرا بحث را مربوط به مرتبه بعدالفنا می‌دانند؟ اگر چنین نیست، پس ما چگونه مجاز هستیم زاین را به وجود ترجمه کنیم؟

اگر سنت دیانای شرقی^(۳۲) یعنی بیداری چشم مشرقی به پایان رسیده و سنت تنوریای غربی^(۳۳) آغاز و چشم نظر مغربی باز شد، اساساً چگونه معارف مغربی را می‌توان با معارف مشرقی قیاس کرد؟ و بالاخره این که چرا هایدگر در فرایند تطبیق خویش به هند و ودانتا رفت، چرا به چین رفت و چرا از میان نخله‌های چینی به سراغ آئین دائورفت، و چرا از میان مکاتب دائونی به چوانگ‌ز مراجعه کرد؟ به همه این پرسش‌ها باید براساس مبانی تطبیق، آنگونه

- 5- Cartesian Meditation
- 6- Meditation
- 7- Cogito ergo sum
- 8- Subject
- 9- Object
- 10- Intentional
- 11- Standpoint Natural
- 12- Standpoint Phenomenological
- 13- Reality
- 14- purity
- 15- Husserl, Edmund. *The Idea of phenomenology*. Translated by William P. Alston & George Nakhnikain, the Hauge. Nijhoff, 1973, P. 11.
- 16- reflective life
- 17- Ricoeur, Paul, Husserl An Analysis of His Phenomenology, Translated by Esward G. Ballard & Lesten E. Embree, Nothwesern University Press, Evanston, 1967, P. 10.
- 18- Ricoeur. Paull, Ibid, P. 12-13.
- 19- Historicism
- 20- Objectivistic
- 21- Geschichtlicht Keit
- ۲۲- هوسرل، ادموند، تأملات دکارتی، عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.

که کربن مراد کرده است، پاسخ دهیم. دست‌کم روشن است که وصف فلسفه به عنوان بیداری توسط بسیاری از متفکران در طول تاریخ بیان شده و اینها همان اشخاصی هستند که همگی مورد توجه کربن بوده‌اند: زرتشت، بودا، لائوتزو، یاسپرس و هایدگر بعلاوه فلاسفه بزرگ اشراقی ایران یعنی سهروردی و ملاصدرا کسانی هستند که فلسفه را عین تنویر و اشراق می‌دانند و واژه‌های مشابه و مشترکی را بینشان می‌توان یافت و در بیان آنها می‌توان به دنبال راهکارهای فکری نجات‌بخش و دریافت نشده‌ای بود. به این ترتیب مشرقیون متعلق به مشرق نیستند بلکه همانطور که کربن گفته مشرقیون به شرق و غرب این عالم تعلق ندارند.

این وطن مصر و عراق و شام نیست
این وطن جایست کو را نام نیست

منابع و پی‌نوشتها

- 1- Phenomenology
- 2- Heidegger, Martin. *Being and Time*, Translated by J. Macquarrie & Edwaed Robinson, Basil, Blakwell, 1988, P. 31-32.
- 3- Ibid.
- 4- Cogito

۲۷- کرین، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی،
 جواد طباطبایی، چاپ اول، تهران، انتشارات
 توس، ۱۳۶۹، ص ۳.

28- Wesensschau

29- Aletheia

30- Erlebnes

۳۱- این کتاب از عنوان فرانسه Philosophie
 Iraiienne et Philosophie Comparee آن
 می باشد، توسط آقای دکتر سیدجواد طباطبایی
 تحت عنوان فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی به
 فارسی ترجمه شده است.

32- diana

33- theoria

نشرنی، ص ۸۴.

۲۳- شایگان، داریوش، هانری کرین، آفاق تفکر
 معنوی در اسلام ایرانی، محمدباقر پرهام، تهران،
 انتشارات آگاه، ۱۳۷۱، ص ۴۱۹.

24- Context

۲۵- میزگرد تأثیر تفکر شرقی و اسلامی بر
 فلسفه و تفکر غربی، خردنامه صدرا شماره
 دهم، ۱۳۷۶، ص ۱۱.

۲۶- گفتگوی حسین مهری با هانری کرین،
 دیدار با هانری کرین، ص ۱۴۵، یاد از هانری
 کرین، مجموعه مقالات، چاپ اول، شهرام
 بازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
 ایران، تهران، ۱۳۸۲.

