

Potentials of Ibn Arabi's Mystical Doctrines for Elaborating Existential Thinking*

Hossein Esfandiar¹  Ali Fallahrafie² **

1. PhD in Islamic Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (hossein.esfandiar@modares.ac.ir)
2. Assistant Professor, Department of Wisdom and Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (a.fallahrafie@modares.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Reception: 2024/01/13
Revision: 2024/03/21
Acceptance: 2024/03/04
Releases: 2024/03/05

Cite this article:

Esfandiar, H., Fallahrafie, A. (2024), "Potentials of Ibn Arabi's Mystical Doctrines for Elaborating Existential Thinking". *Ayeneh Marefat*, 24(78), 35-54. (In Persian).
<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234460.1498>

ABSTRACT

This paper explores the potentials of Ibn Arabi's teachings for developing a form of existential, non-metaphysical thinking. Metaphysical-conceptual thinking focuses on understanding "existents qua existents" through concepts. In contrast, existential thinking delves into the "reality of existence" itself, questioning its nature. This research proposes that the Islamic intellectual-mystical tradition, particularly Ibn Arabi's work, offers fertile ground for such an approach. The core question of this study is: Can Ibn Arabi's teachings be used to develop a framework for existential thinking that is distinct from metaphysical thought? This framework would offer a new lens for understanding the world and humanity, grounded in Ibn Arabi's rich mystical tradition. We utilize both analytic and axiomatic methods to explore how Ibn Arabi's concepts lead to an existential understanding. According to him, "existential thinking" begins by focusing on the "reality of existence" and opening to it, then, by paying attention to the poverty of existence and focusing on it, man realizes the dignity of his existence and his direct relationship to Being. This shift from the external to the internal allows for the experience of the absolute within the ordinary. Ultimately, this mode of thinking promises a transformed understanding of both self and world.

Keywords: Ibn Arabi, existential thinking, metaphysical thinking, reality of existence, manifestation.

* The article is derived from a doctoral dissertation entitled the possibility of existential thinking based on Ibn Arabi's views with a view to Heidegger's critique of metaphysical thinking, Tarbiat Modares University.

**Corresponding Author Email Address: a.fallahrafie@modares.ac.ir

DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234460.1498>



Extended Abstract

Introduction

Thinking constitutes the foundation of philosophy, manifesting in diverse forms. Specifically, within the philosophical realm, two primary modes of thinking can be distinguished: metaphysical-conceptual thinking and existential non-metaphysical thinking. The former delves into “existent qua existent” through acquired knowledge, marked by abstract representational thoughts. This mode relies on logic as its guiding principle, employing conceptual inquiries within logical frameworks to strive toward the ideal of grasping an ultimate intelligible image of existents as a fully realized form of knowledge. In contrast, existential, non-metaphysical thinking endeavors to apprehend the essence of existence, surpassing the mere existents. It is concerned with the reality of being itself. This mode of thought arises from a deep contemplation and remembrance of existence. Within Western philosophy, Heidegger proposed this mode of thinking as uniquely human, originating from existence and the essence of being. Indeed, the capacity to engage with the reality of existence represents a departure from our metaphysical inclination to solely perceive existents. It is attained by transcending this perspective and focusing on the reality of existence. Traces of this mode of thought can also be discerned in the mysticism of Ibn Arabi, who does not approach the question of existence through the conventional lens of metaphysical analysis. Instead, he offers an alternative perspective that transcends the confines of metaphysical inquiry. In essence, what Heidegger identifies as existential thinking exhibits parallels with the “perceiving signs” or “sign-seeking perspective” described by notable figures in Islamic mysticism, particularly Ibn Arabi. This perspective differs from conventional metaphysical thought and can pave the way for an alternative non-metaphysical mode of thinking. Therefore, the central question of this research is: Can we cultivate and refine a variant of existential thinking drawing on Ibn Arabi’s teachings? We contend that, leveraging the resources found in Ibn Arabi’s mysticism, a novel formulation of existential thinking can emerge, aligning closely with mystical doctrines.

Discussion

Several existing studies explore connections between existentialism and Islamic thought. For instance, Mosleh's (2005) *Question of the Human Truth* (in Persian) compares Ibn Arabi's philosophy with Heidegger's existentialism, highlighting themes of existence and knowledge-by-presence. However, it doesn't delve into developing an existential framework based on Ibn Arabi. Similarly, Abdolkarimi's (2022) *Heidegger in Iran* (in Persian) identifies parallels between Islamic mysticism and Heideggerian thought, but doesn't expand on a new mode of existential thinking rooted in Ibn Arabi.

This research addresses this gap by offering a fresh perspective on existentialism through the lens of Ibn Arabi's works. By drawing on his mystical principles and employing both analytical and axiomatic methods, we aim to develop a novel framework for existential thinking. In today's technologically advanced world, where metaphysics has reached its peak, a new mode of perception and understanding is crucial. This new framework, distinct from the traditional metaphysical viewpoint, has the potential to usher in a transformative era. Therefore, this research seeks to delineate an Ibn Arabi-inspired framework for existential thought, offering a new lens to understand the world and humanity, grounded in his rich mystical tradition.

According to Heidegger, existential thinking involves several elements: it is directed toward the reality of existence, grounded in ontological distinctions (such as the difference between existence and existent); it lacks a subjective perspective and a theoretical representational character; it is based on openness toward existence and purification from things and categories, enabling existents to manifest themselves; and it entails attending to the reality of existence in mystical, mysterious ways. Therefore, it fundamentally differs from metaphysical thinking in terms of its characteristics and subjective perspective.

In the Islamic mystical tradition, particularly in Ibn Arabi’s metaphysics, there exist capacities and potentials for articulating an existential mode of thinking akin to that of Heidegger. The findings of this research indicate that these resources include the following: The centrality of the reality of existence in mysticism (pursuit of truth); the distinction between existence and existents (rooted in the unity of existence and the multiplicity of existents); reality as the revelation and disclosure of the beloved (Divine); existents serving as mirrors of existence; human openness toward existence (stemming from the immediate relationship between humans and existence); human knowledge-by-presence, and pre-conceptual knowledge of existence.

Conclusion

Drawing on the potentials identified above, here's a proposed formulation of existential thinking based on Ibn Arabi's doctrines:

- This mode of thinking emphasizes contemplation upon existence itself, focusing on its reality, as manifested in the centrality of existence within Ibn Arabi's mysticism.
- In this mode of thinking, existence holds personal unity as the ultimate truth and reality, distinct from existents (which are manifestations of existence).
- The aim of thinking is not to acquire concepts from reality to reveal the unknown, but rather to achieve a state of transcendence and phenomenological understanding. In simpler terms, it's a shift from falsehood to truth, from appearances to inner reality, not a journey of accumulating concepts.
- Given that truth is the disclosure and unveiling of existence, openness toward existence serves as the starting point of existential thinking. In essence, humans can unveil and disclose existence solely through openness to its realm, thereby allowing the manifestation of existents.
- Humans possess the capacity to be open to existence through their connections and relationships to the reality of existence and through awareness of their own reality, characterized as their mirroring aspect. By attending to this aspect within themselves, humans attain knowledge-by-presence and pre-conceptual knowledge of existence, leading to a mode of thinking beyond the layer of theoretical reason. This mode of thinking is existential and presence-based, devoid of any representational and conceptual characteristics.

امکانات آموزه‌های ابن عربی در بسط طریقی نو در تفکر وجودی*

حسین اسفندیار^۱ * علی فلاح رفیع^۲ *

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (hosssein.esfandiar@modares.ac.ir)
۲. استادیار گروه حکمت و فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (a.fallahrafie@modares.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>تفکر متافیزیکی تفکری است که از موجود بماهو موجود سخن می‌گوید و با کاوش‌های مفهومی سعی در جستجوی حقیقت دارد. این تفکر، تفکر اصیل انسان نزد فیلسوفان دانسته می‌شود، اما نمی‌توان "تفکر" را منحصر به آن کرد؛ بلکه می‌توان از تفکری وجودی سخن گفت که ماهیت متافیزیکی- مفهومی ندارد و به جای موجود، پروای "حقیقت وجود" را دارد و از آن پرسش می‌کند. این تفکر تفکر وجودی خوانده می‌شود در فضای سنت فکری-عرفانی اسلامی قابل طرح است. از این‌رو، مسئله اصلی این مقاله «بررسی امکانات آموزه‌های ابن عربی در بسط نوعی تفکر وجودی- نامتافیزیکی است. ما به روش کتابخانه‌ای- تحلیلی و با به‌کارگیری روش اصل موضوعی سعی در ارائه تحلیلی نواز تفکر وجودی براساس مبانی عرفانی ابن عربی داریم. از این‌رو، با بررسی آموزه‌های وی از قبیل: محوریت حقیقت وجود در عرفان، تمایز وجود و موجود، کشف المحجوب، تجلی، آیینگی موجودات نسبت به وجود، گشودگی و معرفت حضوری به وجود، ظرفیت‌اندیشه وی برای بسط نوعی تفکر وجودی روشن می‌شود که از طریق مواجهه و انسی حضوری (پیشامفهومی) با وجود و روشی غیر از تعقل مألوف متافیزیکی، مدعی فهم هستی است. بر این اساس، «تفکر وجودی» با محوریت حقیقت وجود و از گشودگی به آن آغاز می‌شود. در ادامه با التفات و تذکر به فقر وجودی و وقوف بر آن، انسان حیثیت‌ایوبیت و نسبت بی‌واسطه خود به وجود را درمی‌یابد، و با کشف حجاب‌ها از تجلیات وجود، به تجلی و ظهور حقیقت وجود در عرصه نفس انسانی سیر می‌کند.</p> <p>کلید واژه‌ها: ابن عربی، تفکر وجودی، تفکر متافیزیکی، حقیقت وجود، تجلی.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵</p> <p>استناد به این مقاله: اسفندیار، حسین؛ فلاح رفیع، علی. (۱۴۰۳). «امکانات آموزه‌های ابن عربی در بسط طریقی نو در تفکر وجودی». آینه معرفت، ۲۴(۷۸)، ۳۵-۵۴ https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234460.1498</p>

* مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان امکان تفکر وجودی مبتنی بر آرای ابن عربی با نگاهی به نقد هایدگر بر تفکر متافیزیکی، دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد.

* رایانامه نویسنده مسئول: a.fallahrafie@modares.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله : <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234460.1498>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

فکر در لغت به معنی اندیشه، تأمل و پندار آمده و نیز فعالیت آگاهانه ذهن برای دریافتن چیزی دانسته شده است (Amid, 1996: 270). فکر نزد منطق دانان و فیلسوفان سنت اسلامی، به حرکتی ذهنی و سیر از معلومات برای کشف مجهول، تعریف می‌شود. هر فیلسوف و متفکری نوعی نگاه به انسان و جهان دارد، که ذیل آن مفهوم عقل و تفکر را معنا می‌کند؛ به عبارت دیگر، در هر مشرب فکری، تعریف عقل و تفکر متناسب با آن مشرب صورت می‌گیرد. پس می‌توان گفت عقل و تفکر تعاریف مختلفی دارند. در سنت متافیزیک، حقیقت فکر فلسفی را با تفکر منطقی و فرایند تعقل استدلالی یکسان گرفته‌اند و تفکر عقلانی را به مثابه مدل محاسباتی فکری-تفکر استدلالی و منطقی- تعریف کرده‌اند؛ زیرا این حرکت فکری، سیری است که در معلومات حصولی و از طریق مفاهیم اتفاق می‌افتد و قانون آن منطق است (Davari Ardakani, 1995: 158). اما آیا به‌راستی تفکر منحصر در تفکر متافیزیکی- مفهومی است؟

از منظر متفکرانی مانند هایدگر با اینکه ما در مسیر فکر قرار داشته‌ایم و فلسفه‌ها و فلسفه آموزهای بسیار داریم، از تفکر اصیل فاصله گرفته‌ایم. از نظر وی، تفکر اصیل و اساسی تفکری است که معطوف به حقیقت وجود باشد و پروای آن را داشته باشد (Heidegger, 2018: 14-15).

از این منظر می‌توان تفکر فلسفی را ناظر به دو گونه عمده دانست:

۱. تفکر متافیزیکی- مفهومی: تفکری که به «موجود من حیث هو موجود» با نگرشی حصولی می‌اندیشد و پروای خود حقیقت وجود را ندارد؛ به عبارت دیگر متافیزیک با عطف توجه به موجود و صرفاً به لحاظ موجودیتش به آن نظر می‌کند. آنچه در منظر نگاه متافیزیکی است هستند یا موجود است که به‌مثابه باز نمود (تمثل- صورت حاصل در فکر) اندیشیده می‌شود (Heidegger, 2007: 132). ویژگی این تفکر اندیشه انتزاعی است و اساس معرفت در آن مبتنی بر حصول صورت عقلی موجودات در فاعل شناسایی است. این تفکر، منطق را قاعده خود می‌داند و از طریق کاوش‌های مفهومی ذیل قوانین و قواعد منطق می‌کوشد تا به آرمان خود، یعنی اعطای صورت نهایی معقول از موجودات به‌مثابه معرفت تام و تمام از هستی، واصل گردد. خاستگاه این تفکر، متافیزیک غرب از ابتدای آغاز خود (یونان باستان) است و در طی تاریخ متافیزیک بسط یافته تا به تفکر سوپرتکیو و تکنیکی مدرن رسیده است.

۲. تفکر غیر متافیزیکی معطوف به حقیقت وجود (تفکر وجودی): تفکری که به جای موجودات، پروای حقیقت وجود را دارد و ملتفت به حقیقت هستی است. تفکری که حاصل تذکر و یادآوری خود وجود است (Heidegger, 2007: 133). از این منظر، آن تفکری خاص انسان است که «برآمده از وجود و حقیقت هستی» باشد. در واقع تفکر پاسخ ما به هستی و انس تأمل آمیز ما با حقیقت است. این تفکر اساسی هیچ چیزی از خصلت فعال اندیشیدن حسابگر ندارد و نتیجه مورد خطاب واقع شدن توسط هستی است. در واقع وجود انسان از آن رو که گشوده به وجود است، محل انکشاف وجود، حقیقت و جهان است و از طریق این انکشافی که در وجود انسان رخ می‌دهد، موجودات می‌توانند وجود و حقیقت خود را برای انسان آشکار کنند. این جز با گشودگی به وجود امکان پذیر نیست. در واقع تفکر گشوده به حقیقت وجود، نوعی نگاه است که خلاف عادت "موجود بینی" متافیزیکی ماست و با گذشت از این نگاه و التفات به حقیقت وجود و تذکر به آن تحقق می‌یابد (Heidegger, 2007: 134).

در عرفان اسلامی، به‌ویژه عرفان نظری که با ابن عربی تولد و نضج می‌یابد، مصداق واقعیت حقیقت وجود است و از وحدت شخصی آن و کثرت تجلیات و کیفیت صدور این تجلیات از آن و نحوه رجوع آن‌ها به او سخن گفته می‌شود. حقیقت وجود در حاق خود قابل شناخت مفهومی نیست، اما می‌توان با مشاهده حضوری به آن نائل شد. این عطف توجه

به حقیقت وجود، تغییر رویکرد مهمی است که راه را برای تفکری دیگر که معطوف به حقیقت وجود و متذکر به آن است، می‌گشاید. این تفکر با تحلیل‌های مفهومی-متافیزیکی مألوف، به سراغ حقیقت وجود نمی‌رود و نحوی دیگر از مواجهه با وجود را در منظر خود دارد.

پس در عرفان ابن‌عربی نشانه‌هایی از تفکر دیگری دیده می‌شود که مفهومی-متافیزیکی نبوده و نوعی فهم و سلوک فکری است که کشف‌المحجوب نام دارد. در این تفکر از طریق جلوه‌گری باطن در ظاهر و کشف حجاب از ظاهر، سلوک فکری روی می‌دهد. پدیدار یا امر ظاهر، مظهر و مجلای باطن است درعین حال که پدیدار امری اصیل و تحویل‌ناپذیر است، چیزی ورای آن وجود دارد که خود را در این‌گونه و پدیدار منعکس ساخته است (Corbin, 2005: 11-13). آن باطن فراتر و عمیق‌تر از این ظاهر بوده و به تعبیری هر ظاهری‌ایه و نمود آن باطن است. این پدیدارشناسی نزد عرفان به‌نام کشف‌المحجوب خوانده می‌شود و در اصطلاحی دیگر، تأویل یا بازگرداندن به اصل نام دارد. این سیر از ظاهر به باطن را که نوعی سلوک فکری-وجودی است، می‌توان هسته اصلی تفکر وجودی دانست.

به طور خلاصه آنچه که هایدگر با نام تفکر وجودی از آن یاد می‌کند با آنچه که بزرگان عرفان ما به‌ویژه ابن‌عربی با عنوان‌ایه بینی، و نظریه بین از آن یاد کرده‌اند-که غیر از تفکر معهود متافیزیکی است- قرابت دارد و می‌تواند راهگشای تفکری دیگر (غیرمتافیزیکی) باشد. به نظر می‌رسد یکی از گونه‌های چنین تفکری، تفکر برخواسته از حقیقت وجودی انسان است که معطوف به حقیقت وجود بوده و در آن ذات بنیادین هستی مورد فکر قرار می‌گیرد. وجود انسان که در جهان واقع شده است و ابعاد مختلف وجود او و احوالات وی، به‌عنوان‌ایه‌ای انفسی و خود جهان‌هستندگان به-مثابه‌ایه آفاقی در موقعیت‌های مختلف‌اندیشه برانگیز خواهند بود و تذکر به هستی متجلی در آن موجودات به مثابه‌ایات حقیقت وجود، می‌تواند مبدأ تفکر متاملانه معطوف به حقیقت وجود باشد. در واقع، هستی متجلی در موجودات، اساسی‌ترین موضوع تفکر است. این تفکر به‌جای مفهوم‌سازی و تفکر منطقی پیرامون اشیا بر مبنای تلازمات مفهومی، از طریق توجه به احوال وجودی انسان که وی را در مرز گشایش به حقیقت وجود قرار می‌دهد، سلوک می‌کند. به تعبیر دیگر از طریق شناخت ظهور و تجلی حقیقت در ذات انسانی با رویکردی حضوری (ونه حصولی و مفهومی)، سعی در شناخت و تقرب به امر ظاهر شده-حقیقت وجود- دارد.

بنابر این، پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا می‌توان بر اساس امکانات آموزه‌های عرفانی ابن‌عربی، نوعی تفکر وجودی را بسط داد؟ نگارنده بر آن است که می‌توان با توجه به امکانات عرفان ابن‌عربی، گونه‌نویی از تفکر وجودی را مطرح کرد که متناسب با آموزه‌های عرفانی باشد.

درباب پیشینه پژوهش، می‌توان به کتاب پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه‌ای تطبیقی در آرای ابن‌عربی و هایدگر (Mosleh, 2005) اشاره کرد که عناصر وجودی و معرفت‌حضوری در تفکر ابن‌عربی در قیاس با تفکرهای دیگر پرداخته، اما تفکر وجودی بر مبنای آموزه‌های ابن‌عربی را طرح و بسط نداده است. همچنین عبدالکریمی در کتاب هایدگر در ایران؛ نگاهی به آثار و اندیشه‌های فردید (Abdolkarimi, 2022) به برخی از مشابهت‌ها در اندیشه عرفانی و هایدگر پرداخته که از آن جمله می‌توان به حقیقت وجود، قدسی بودن معرفت، حضوری بودن‌اندیشه به وجود اشاره کرد؛ اما در این پژوهش هم هرگز از منظر طرح تفکر براساس امکانات آموزه‌های ابن‌عربی نپرداخته است. بنابراین این پژوهش کاملاً جنبه نوآورانه داشته و طرحی جدید مبتنی بر ظرفیت‌های اندیشه ابن‌عربی در انداخته است.

تفکر وجودی در مقابل تفکر متافیزیکی

تفکر متافیزیکی-مفهومی با ویژگی‌های زیر شناخته می‌شود:

۱. متافیزیک به «موجود من حیث هو موجود» با نگرشی تمثلی می‌اندیشد؛ یعنی «موجودانگار» است و پروای حقیقت وجود را ندارد؛
۲. متافیزیک چون از منظر حقیقت وجود، بلکه از منظر مفهوم موجود نظرمی‌کند، بحث وجود جای خود را به بحث از «موجود مطلق» یا کلیت موجودات می‌دهد و بر این اساس چنین تفکری، خصلتی مفهومی دارد؛ یعنی از طریق علوم حصولی و کاوش‌های مفهومی سعی در جستجوی حقیقت دارد؛
۳. این تفکر نسبت به جلوه‌های مختلف حقیقت وجود، گشایش ندارد و همواره می‌کوشد از طریق مقولات مفهومی پیشین، تصویری از جهان ارائه دهد. بدین ترتیب در عین کشف اشیا، آن‌ها را در حجاب قرار می‌دهد؛
۴. تفکر متافیزیکی در صورت مدرن خود خصلت سوپژکتیو دارد؛ یعنی مبتنی بر اصالت عقل خودبنیاد (محوریت عقل بشری در معرفت و حقیقت) است و در عصر حاضر به تفکر تکنیکی حسابگرانه مبدل شده است. این شیوه اندیشه به مثابه تنها نوع و راه یگانه تفکر شناخته می‌شود. این تلقی موجب خواهد شد که انسان اختصاصی‌ترین خصیصه وجودی خود را که همانا ذاتی بهره‌مندی از تأملات تنبیهی است، انکار کرده و از آن دست بشوید (Heidegger, 1999: 124-127).

در مقابل این تفکر می‌توان از تفکر وجودی سخن گفت که هم آن حقیقت وجود است نه موجودات و به‌جای سیر مفهومی برای رسیدن به مجهولات و تفکری بازنمودی، از راه کشف حجاب و توجه به ظهورات وجود، سعی در فهم وجود دارد. انسان صرفاً سوژه‌ای که به ابژه‌های آگاهی صورت ببخشد، نیست؛ بلکه موجودی گشوده به ساحت جهان و وجود است و برخوردار از درکی پیشا-مفهومی از وجود که بر بنیاد این نسبت با وجود، می‌تواند با موجودات دیگر نسبت برقرار کند و در پرتو این نسبت، حقیقت خود را بشناسد. تمام معرفت او نسبت به عالم مبتنی بر درک و دریافت نظری و مفهومی نیست و موقعیت‌هایی که «وجود تعلق انسان به هستی» خود را در آن می‌یابد، موجب احوالی می‌شود که حاکی از سنخ دیگری از معرفت است. این تفکر از آنجا که مبتنی بر انفکاک سوژه از ابژه نیست، تفکر بازنمودی و تمثلی نبوده و از راه مفهوم‌پردازی و مقوله‌سازی منطقی سعی در کشف حقیقت ندارد. پس می‌توان گفت این تفکر نامفهومی است. نمی‌توان ادراکی مفهومی از هستی بدست داد، مگر آن که انسان پیشتر در نور هستی قرار گرفته باشد (Heidegger, 1983: 31). از این رو، چنین تفکری «تفکر وجود» است. این اضافه به این معناست که اولاً تفکر از آن حیث که از وجود ناشی می‌شود از آن وجود است و به وجود تعلق دارد. دیگر آن که تفکر درباره وجود است و به آن تعلق می‌گیرد. این تعلق در واقع گوش دادن به ندای وجود است. اگر تفکر منشأ در وجود دارد و در عین حال تفکر درباره وجود است، پس وجود و تفکر تضمن متقابل دارند. از طریق تفکر می‌توان به وجود رسید و وجود هم مرحله عالی و منزل آخر در طریق تفکر است. پس قدم نهادن در راه طلب وجود، سعی در حل مسئله‌ای از مسائل نیست، بلکه دل سپردن به طلب و پژوهشی است که بر هر طلب دیگری تقدم دارد (Davari Ardakani, 2014: 44). تنها راه برای نیل به این هدف، تذکر و یادآوری خود وجود است. البته این تذکر ارادی نیست، بلکه در اصل مشیت خود وجود است. این تفکر ما را دعوت می‌کند تا نسبت به وجود گشوده باشیم: «این خود وجود است که فکر ما را تسخیر می‌کند و راه و رسم تفکر را پیش پای ما می‌نهد و سبب خطاب میان انسان و وجود می‌شود» (Heidegger, 2014: 103). این نوع نگاه به حقیقت وجود دقیقاً در برابر تفکر مفهومی متافیزیک است که نه به کنه حقیقی اشیا توجه دارد نه فنایی که ژرفای هستی آدمی را بر می‌کند و از

- همین روی حقیقت موجودات را صورت و فعلیت آن‌ها می‌داند و حقیقت آدمی را نیز جوهری آگاه می‌انگارد (Safiyan, 2016: 106). به‌طور خلاصه تفکر وجودی را می‌توان با خصلت‌های زیر معرفی نمود:
۱. تفکر معطوف به حقیقت وجود است و وجود را از پس پرده موجودات می‌جوید؛
 ۲. این تفکر متذکر به تفاوت هستی‌شناختی؛ یعنی تفاوت میان وجود (حضور) و موجود (امر حاضر) است (Heidegger, 2007: 158)؛
 ۳. این تفکر مبتنی بر منظر سوپژکتیو و جدایی سوژه از اژه نیست. آدمی را سوژه و حقیقت را صدق نمی‌داند؛ بلکه انسان را به وصف «در-عالم-بودن» و حقیقت به مثابه ال‌ثیا (ناپوشیدگی) لحاظ می‌کند. از این منظر خصلت تفکر نظری و تمثلی (بازنمودی) را ندارد (Abdolkarimi, 2022: 149)؛
 ۴. این تفکر متذکرانه و معناگراست و با وارستگی از طرح افکنی پیشینی بر حقیقت و مقوله سازی از واقعیت محقق می‌شود. وارستگی به این معناست که بگذاریم چیزها همان چیزی که هستند باشند و خود را مخاطب حقیقت وجود قرار دهند تا خود را بر ما منکشف نماید (Heidegger, 1966: p.25)؛
 ۵. تفکر معنوی (وجودی) در معنای وجود (آنچه بر همه چیز حاکم است)، تأمل کرده و با ویژگی اساسی خود که نگهداری و محافظت است به موجودات اجازه ظهور از جانب خود را می‌دهد (Abdolkarimi, 2022: 149)؛
 ۶. انسان در راستای این تفکر، باید گشودگی از برای راز داشته باشد؛ یعنی توجه به وجوه باطنی و آشکار نشده حقیقت وجود داشته باشد و تنها به وجه ظاهر و منکشف شده آن اکتفا نکند تا از جنبه باطن و پنهان آن غافل شود. به تعبیر دیگر، راز ورزانه به حقیقت وجود التفات کند و در انتظار رخداد حقیقت باشد (Heidegger, 2014: 130). با توجه به این تصویر از تفکر وجودی در صدد هستیم تا امکان سنجی آموزه‌های ابن‌عربی را برای طرح تفکر وجودی که هم سنخ با تفکر وجودی در اندیشه هایدگر است، را بررسی کنیم.

طرح تفکر وجودی از منظر آموزه‌های ابن‌عربی

در سنت حکمی - عرفانی ما، ابن‌عربی می‌تواند راهنمای خوبی باشد برای افرادی که قصد عبور از متافیزیک را دارند آن‌ها را با افق‌هایی نو از حقیقت انسان، نسبت او با وجود و تفکر آشنا می‌کند. در آموزه‌های این سنت فکری و عرفانی، اموری چون معنا و حقیقت وجود، ساحت قدس، تجلی و رویداد وجود، آیینگی متقابل انسان و وجود، مخاطبه وجود با متفکر، از جمله کلیدهای اساسی برای تفکر وجودی هستند. عارف همواره در پی ساحتی و رای طور عقل است؛ جایی که عقل، تازه ظهوری از آن است.

ورای عقل ما را بارگاه است و لکن فلسفی یک چشم راه است

شبستری

او با زیر و زبر شدن وجودش، می‌خواهد ظهور حق را در همه عالم ببیند. در مقابل این تفکر عرفانی، تفکر فلسفی و فلسفه با پرسش آغاز می‌شود، این پرسش که اصلی‌ترین صورتش پرسش از وجود است اقتضای روش خاصی دارد؛ زیرا این جستجو پایانی ندارد و تمکین به عقل و قدرت اندیشه خود بنیاد، از اصول تفکر فلسفی غربی است (که البته در دوره‌های ماقبل مدرن این اصل پوشیده بود و در دوره جدید آشکار گردید).

بر این اساس، تجربه تفکر عرفانی و فلسفی دو نحوه ظهور متفاوت انسان است که براساس آن، عوالم متفاوتی به وجود می‌آید. براساس مبانی عارفان، تفکر نحوی سلوک و رهرویی است. تفکری که با تأمل در احوال فرد انسانی در حین سلوک

به سوی حقیقت ممکن می‌گردد. عارفی مانند ابن عربی ضمن شرح احوال انسان در سلوک، منازل و مقامات او را در مسیر نیل به حقیقت توصیف می‌کند. می‌توان این احوال را به عنوان احوال اگزیزستانس اصیل انسان ملاحظه کرد که امکان دستیابی به نحوه‌ای تفکر وجودی را فراهم می‌کند. بر این اساس تفکر وجودی دارای مؤلفه‌های زیر است:

۱. تفکری وجوداندیش و معطوف به حقیقت وجود است، این نکته در محوریت حقیقت وجود در عرفان ابن عربی نمود دارد (Ibn Arabi, 1946: 104)؛

۲. در این تفکر، وجود به مثابه حق دارای وحدت شخصی است و متمایز از موجود (تجلی وجود) است (Ibn Arabi, 1946: 104; Lahiji, 1933: 153).

۳. در این حرکت فکری، مقصد متفکر سیر در مفاهیم حاصل از واقعیت برای کشف مجهول نیست؛ بلکه نوعی عبور است و نظر در موجودات از آن حیث که دلالت و اشارت آن‌ها را بیاید و وجود متجلی در آن‌ها را پدیدار کند (Ibn Arabi, v.1: 56). به عبارت روشن‌تر در عوض سیر مفهومی، در این تفکر ما با سیر از باطل به حق، و سیر از ظاهر به باطن مواجه هستیم؛

۴. نقطه آغاز فکر در این تفکر، به‌جای مفاهیم و مقوله‌سازی از واقعیت، حقایقی است که انسان با مشاهده حضور آن‌ها را می‌یابد و در حقیقت وجودی خود واجد آن است. انسان با تذکر به آن، به حضور حقیقت می‌رود و در انس با حقیقت، اجازه می‌دهد اشیا خود را آشکار کنند. محصول این تفکر امری و رای طور عقل نظری است (Ibn Arabi, 1946: 520). بنابر این، این تفکر، تفکر حضوری است و خصلت تمثلی و مفهومی ندارد؛

۵. بر این اساس که حقیقت کشف حجاب از وجود است (Ibn Arabi, 1946: 48)، گشودگی به وجود نقطه آغازین تفکر وجودی خواهد بود. به عبارت دیگر انسان تنها با گشودگی به ساحت وجود است، که امکان پرده‌برگیری و کشف حجاب از آن خواهد داشت و اجازه به ظهور موجودات می‌دهد. این تصویر از تفکر مبتنی بر برخی آموزه‌های اساسی ابن عربی قابل دفاع خواهد بود:

عناصر و ظرفیت‌های عرفان ابن عربی جهت تبیین تفکر وجودی

۱. محوریت حقیقت وجود در عرفان ابن عربی

وجود بینی و وجوداندیشی، در قیاس با موجوداندیشی متافیزیکی، از اوصاف مهم سنت‌های عرفانی از جمله عرفان ابن عربی است. آنچه که در واقع موضوع عرفان است، همانا وجود است که مساوق با حق مطلق است. لذا عرفان نظری را علم به حق (حقیقت وجود) از حیث اسما و صفات و مظاهر او دانسته‌اند (Ibn Arabi, 1946: 104; Qaysari, 2013: 6-7). به عبارت دیگر، همه چیز در عرفان به منزله مظهري از حق دیده می‌شود. در واقع، حقیقت وجود عین حقیقت بنیادین هرشیء است که در هر چیزی به وجهی ظهور و جلوه کرده است. به تعبیر کاشانی شارح فصوص الحکم «حقیقت حق، جز وجود من حیث هو هو نیست، نه به شرط تعین و نه به شرط لاتعین» (Kashani, 1991: 4). در ادبیات عرفانی مکتب ابن عربی وجود خاص حق است و به همین جهت دارای افراد متعدد نیست و امری واحد است. موضوع عرفان برخلاف فلسفه وجود به شرط اطلاق نیست؛ بلکه لابه‌شرط مقسمی (وجود مطلق به اطلاق مقسمی) است. در عرفان از این وجود از حیث اسما و صفات و احکام آن به لحاظ ظهوری که حق در مظاهرش دارد بحث می‌شود.

حقیقت وجود امری نیست که محتاج اثبات باشد؛ بلکه چرایی ندارد و قابل اقامه برهان و استدلال نیست. قوام و ذاتیت موجودات و اشیا به وجود است و چنان‌که وجود نمی‌بود، چیزی نه در خارج و نه در ذهن یافت نمی‌شد به تعبیر قانونی

«هرچیزی حقیقت خود را از «حقیقت وجود» دارد و موجودیتش به واسطه آن است، بنابراین خود وجود به تحقق اولی‌تر است» (Qunawi, 2010: 21; Qaysari, 1996: 14). حقیقت وجود متصف به صفات موجودات از اطلاق و تقيید، کلی و جزئی، عام و خاص، وحدت و کثرت (وحدت مقابل کثرت و به عبارت دیگر وحدت زائد بر ذات)، جوهر و عرض، ذهنی و خارجی نمی‌شود و این اوصاف، قیودی است که ملحق به تجلیات و تطورات آن می‌گردد. او از هر چیز ظاهرتر و نزدیک‌تر و در عین حال ناشناخته باقی می‌ماند. بر این اساس حقیقت وجود همان «وجود لابه‌شرط مقسمی» است که ورای اطلاق و تقيید است و جز در اعتبارات (تجلیات و ظهورات) دیگر خود شناخته نمی‌شود. حقیقت مجهول مطلق است که اسم و رسمی ندارد و معروف و مشهود کسی نبوده و نیست، این حقیقت همان است که هویت غیبیه و غیب الغیوب و در اصطلاحی آشنا تر ذات «حق» نامیده می‌شود (Qaysari, 1996: 13, 16).

تفکر اصیل به مثابه راه، به تدریج که با بی‌کرائگی و عظمت وجود و انسان آشنا می‌شود، به چیزی بزرگ‌تر از هر بزرگ التفات می‌یابد. رایج‌ترین عنوان مشیر به این حقیقت، وجود بوده است. بر این اساس متعلق تفکر اصیل، حقیقت وجود خواهد بود. بر این اساس است که باید گفت تفکر وجودی، تفکر وجود است؛ یعنی هم معطوف به وجود است و وجود را فراروی اندیشه دارد و هم برآمده و نشأت گرفته از وجود است. در عرصه تفکر معطوف به وجود، انسان باید خود را در موقعیتی قرار دهد تا حقیقت وجود خود را بر او آشکار کند. در این عرصه، وجود امری در تملک انسان نیست؛ بلکه متفکر با گشودگی و تسلیم به وجود، به آن اجازه می‌دهد تا تفکر او را تسخیر کند و در نتیجه ندای وجود را شنوا باشد.

الف. تمایز وجود و موجود؛ وحدت وجود و کثرت موجود

بنابر اندیشه وحدت وجود در عرفان نظری، حقیقت وجود واحد شخصی به وحدت حقه حقیقیه است که کثرت بردار نیست و با وحدت اطلاق خود جا برای غیر نمی‌گذارد. غیری برای او متصور نیست که با او شریک در وجود یا ضد و نَد آن باشد (Qaysari, 1996: 13, 16). وجود حقیقتی در عرفان ابن‌عربی منحصر در وجود حق است و وجود عالم مجازی، اضافی و ظلی؛ یعنی ظل وجود حق و فقر محض به اوست. پس حقیقت وجود است که در مقام ظهور با اسما خود، به صور اشیا و تعینات آن‌ها تجلی می‌کند و موجودات نتیجه این تجلی هستند؛ اما کثرت این ظهورات و صور، وحدت و تفرد ذات وجود را مخدوش نمی‌کند و او با وحدت نور خود شامل همه موجودات و کمالات آن‌ها در مقام ظهور می‌گردد (Ibn Arabi, 1946: 104). ظهورات متکثر او «موجودات» نام دارند. موجود امری است که بهره‌ای از نور تجلی وجود برده است و خود «وجود» نیست. وجود چیزی از چیزها و موجودی از موجودات نیست که آن‌را در عداد موجود بتوان به حساب آورد. او ورای حساب و عدد و مقوله و مفهوم است و همین اطلاق «وجود» هم بر آن حقیقت مجهول مطلق از باب ضیق تعبیر است. از طرف دیگر، هم در عرفان نظری، اطلاق «وجود» بر اشیا و مراتب موجودات مجاز است؛ زیرا آن‌ها نمودند نه بود، ظهورند نه وجود. بر این اساس، نسبت وجود با موجود نسبت مطلق با متعین است، چنان‌که

شبستری

می‌سراید:

وجود آن جزو دان کز کل فزون است که موجود است کل، وین باژگون است

شبستری

حقیقت وجود با اطلاق که دارد، هنگامی که تعین خاصی عارض او می‌شود، مسمای به وجود می‌گردد و موجود خاص می‌شود، پس به این معنا وجود جزو موجود است؛ یعنی موجود، وجود همراه تعین است، هر موجودی که فرض شود وجود

است با تعیین خاص و از وجود با تعیین دیگر بدین جهت ممتاز می‌شود (Lahiji, 1933: 153). بر این اساس، وجود متمایز از موجود است و در عین حال که نوعی اتحاد میان آن‌ها برقرار است (اتحاد ظاهر و مظهر)، مغایرت و تمایز مهمی هم در این میان هست که موجب می‌شود وجود را واحد و موجود را کثیر و متعدد بدانیم. بنابراین وجود واحد است و ظهور و نمود آن یا همان موجود، کثیر. در واقع وجود با تعیین خاص است که «موجود» (امر ثبت له الوجود) چیزی که وجود برایش ثابت است) می‌شود. از تأمل در این نکته می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت وجود ممتاز و غیر از همه موجودات است و تمایز جدی میان وجود و موجود برقرار است. اطلاق موجود بر حق، چیزی جز اسناد ذات وجود به او نیست، به عبارت دیگر مفهوم «موجود» در مورد حقیقت وجود چیزی جز نفس وجود را افاده نمی‌کند و بنابراین می‌توان تمایز هستی‌شناسانه میان حقیقت وجود و موجود (یا موجودات) را براساس آموزه‌های ابن عربی به رسمیت شناخت.

یکی از تفاوت‌های مهم میان آموزه عرفانی ابن عربی و تعالیم فلسفی حکمای مسلمان در همین مسئله نهفته است؛ زیرا التفات به تفاوت میان حقیقت وجود و موجود (تفاوت هستی‌شناسانه) موجب التفات‌اندیشه و تفکر به حقیقت وجود و نه موجود است و از آن جا که حقیقت وجود به چنگ معرفت حصولی و مفهومی در نمی‌آید و راه وصول به آن تقرب حضوری و دیدار شهودی آن است، نوع تفکری که التفات به حقیقت وجود پیدا می‌کند غیر از تفکر متافیزیکی خواهد بود و معرفتی غیر از معرفت متافیزیکی را موجب خواهد شد. بنابراین موضوع اندیشه و مبدأ اندیشه بر این اساس، حقیقت وجود خواهد بود.

۲. حقیقت؛ کشف المحجوب

«حقیقت» در طی تاریخ فلسفه از زمان افلاطون و ارسطو، به مطابقت میان ذهن و خارج تعبیر شده است؛ به این معنا که حقیقت در حکم منطقی آشکار می‌شود. منطق قدیم (ارسطویی) همواره مطابقت ذهن و خارج را برای صحت و صدق یک گزاره لازم می‌داند. بدین ترتیب حقیقت وصف حکم قرار می‌گیرد و حکمی را حقیقی، یعنی صادق می‌دانیم که مطابقت با واقع (خارج) داشته باشد و در صورتی که معیار تطابق را ایفا نکند، آن را کاذب و غیر حقیقی می‌خوانیم. در سنت فلسفی رایج، از مبنای حقیقتی که وصف حکم است و اینکه چرا حکم که امری ذهنی-زبانی است می‌تواند آشکارکننده موجود باشد، پرسش نمی‌شود. حتی در دوره جدید و نزد فیلسوفان تجدد هم تعریف حقیقت به مطابقت حفظ شده، ولو اینکه تعیین‌کننده واقعیت خارجی فاعل شناسا و سوژه دکارتی-کانتی باشد.

اما تعریف حقیقت به مطابقت تنها طرز تلقی از حقیقت نیست، بلکه هم در یونان ماقبل سقراط و هم در تفکر شرقی و اندیشه دینی، طرز تلقی دیگری از حقیقت وجود دارد که براساس آن، حقیقت کشف حجاب است. در یونان باستان، حقیقت را «الئیا» (Alethia) به معنای ناپوشیدگی می‌نامیدند (Heidegger, 2019: 101). در ادبیات عرفانی و دینی نیز گاهی به این تلقی از حقیقت اشاره شده و حقیقت کشف محجوب نامیده شده است؛ به طور مثال، در حدیثی که منسوب به امیرالمومنین علی (ع) است، حقیقت «کشف سُبُحات جلال حق»، «دریده شدن پرده‌های ستر در اثر غلبه سر حق» و نیز «اشراق نور» خوانده شده است (Amuli, 1973: 440). در این حدیث، تعبیر امام (ع) از حقیقت به مثابه «کشف سبحات جلال» را می‌توان به آشکارگی و نورانیت وجه «حقیقت وجود» و از پرده به در آمدن آن تعبیر کرد که دال بر ملازمت معنای حقیقت با «کشف حجاب» است (Kashani, 2001: 642-644).

«حقیقت» از ریشه «حق» نزد حکمای مسلمان معانی چندی دارد که عبارت‌اند از: حق به معنی «مطلق وجود»، حق به معنی «وجود دائم و ثابت»، حق به معنی «خداوند متعال» و دست آخر حق به معنی «قول مطابق با واقع». در حکمت

متعالیه، حقیقت در پیوند با وجود تعریف شده و «حقیقت منطقی» (مطابقت ذهن با خارج- صدق) قشر و پوسته «حقیقت اصیل» و نازل‌ترین مرتبه حقیقت به‌شمار می‌رود (Mulla Sadra., 1981, v.1: 89). تساوق «حقیقت» با مطلق وجود نیز امری است که کاشانی شارح مکتب ابن‌عربی، بدان تصریح نموده است (Kashani, 2001: 642-644). بر این اساس حق، کنه و حق وجود است. به اعتقاد ابن‌عربی، هیچ یک از ماهیات دارای وجود حقیقی نیستند و تجلی وجود در این ماهیات، موجب موجودیت آنهاست. از این‌رو، هر موجودی به جهت معیت و مصاحبت وجود حق با آن حقیقی نامیده می‌شود؛ به بیان دیگر، حقیقت هر شی عبارت از تجلی وجود در آن است و تجلی، جلوه نمودن وجود و از مستوری به‌درآمدن آن است. از این مطلب استنباط می‌شود که حقیقت همان کشف حجاب (تجلی) و نامستوری غیب هویت وجود است.

بنابراین همه موجودات در مراتب مختلف، حقیقتی قائم به ذات خویش نیستند، بلکه به‌مثابه رمز و مثال بوده و به «حقیقتی» و رای خود اشاره دارند که از آن به «حقیقت الحقایق» یا «حقیقت وجود» یاد می‌شود. موجودات صورت‌های حقیقت الحقایق اند و به دلیل انتساب به آن، حقیقی دانسته می‌شوند. در این دیدگاه تنها حقیقت، حق تعالی است که خود را در صور مختلف ظاهر کرده است؛ به تعبیر دیگر هویدایی و ظهور هرچه در عالم است، از ظهور اسمای حق است (Ibn Arabi, 1946: 48).

بحث حقیقت نزد ابن‌عربی مانده‌های دیگر با بحث ظهور و بطون- آشکارگی و خفا- پیوند دارد. نور وجود، گرچه سبب آشکار شدن موجودات است، اما از سوی دیگر حجاب نیز هست؛ حجابی که مانع رؤیت وجود است. حقیقت وجود، نور محجوبی است که چیزها را در روشنی قرار می‌دهد: «حقیقت وجود از بطون به ظهور می‌رسد، ولی همین ظهور حجاب ذات است؛ از این‌رو وجود ظاهر باطن و مستور نامستور می‌شود» (Ibn Arabi, 1946: 54; Qaysari, 2013: 13). به تعبیر جامی:

حقیقت را به هر دوری ظهور است ز اسمی بر جهان افتاده نوری است

جامی

از حقیقت وجود در ادوار مختلف با وساطت اسما، انواری بر جهان می‌افتد. پس مظاهر او در ادوار مختلف واقع‌اند و در هر دوری، نوری از انوار حقیقت بر آنها تابیدن گرفته است. انسان نیز چون در دوره تحقق می‌یابد به میزان برخوردارگی از انواری که در دوره حیات او ظاهر شده، از حقیقت بهره‌مند است و می‌تواند به همان میزان به حقیقت راه یابد. از اینجا مفهوم حقیقت با کشف المحجوب ارتباط می‌یابد. محجوب و مستوری وجود دارد که هرچه هست از اوست، از طرفی انسان در عالم و در دوره و در تعینات خویش در حجاب است. حقیقت از منظر این انسان، کشف آن محجوب است، ولی سبب محجوب بودن حقیقت، خود انسان و تعینات اوست. از منظری دیگری، این خود وجود است که برای ظهور یافتن باید تعین یابد و در مظاهر جاری شود و لذا محجوب به حجاب مظاهر می‌گردد (Ibn Arabi, 1946: 55).

بنابراین حقیقت عبارت است از انکشاف و ظهوری که «حقیقت وجود» دارد و در عین حال، با همین انکشاف خود را مستور می‌سازد. یک راه انکشاف، راه‌های دیگر را در اختفاء قرار می‌دهد، همان‌طور که سنت متافیزیکی، راه‌های ممکن دیگر تفکر را مستور می‌داشت. با این تلقی، دیگر عقل خود بنیاد انسان ملاک و معیار حقیقت نیست، و موجودات و جهان تنها متعلق شناسایی و تصرف او نخواهند بود و چنین نیست که وجود قابل احاطه عقلی باشد و با شبکه‌ای از مقولات به چنگ‌آید؛ آن‌چنان که تعقل مفهومی- متافیزیکی مد نظر دارد. چنانچه حقیقت انکشاف وجود باشد. وجود سرّ و رازی می‌شود که ما می‌توانیم پذیرای ندای آن باشیم و همین نکته مبدأ تفکر دیگری، غیر از تفکر متافیزیکی- مفهومی خواهد

بود که در ادامه به عناصری از آن می‌پردازیم.

۳. تجلی

مبدأ ظهور موجودات و جهان هستی، حرکت حبی حقیقت وجود برای اظهار خود است. این مطلب در فص آدمی از فصوص الحکم ابن عربی ذکر شده و خلاصه آن این است که چون حق از حیث اسما خود-که این اسما طالب مظاهر مجالی هستند- خواست خود را در آینه موجودات ببیند، تجلی می‌کند و انوار کمالات خود را در مخلوقات ظاهر می‌سازد (Ibn Arabi, 1946: 48-50). بدین-ترتیب تجلی روندی است که طی آن حق- که در ذات خود ناشناخته است- خود را در صورت‌های عینی اشیا (اعیان ثابته و اعیان خارجی) ظهور می‌دهد. از آن جا که تجلی حق قابل تحقق نیست مگر از طریق صورت‌های محدود و خاص، پس تجلی چیزی نیست جز تحدود و تعیین حق. وجود با قبول تعیین مقید می‌شود و به گونه‌های مختلف جلوه می‌کند. تجلی وجود با تطور خود مراتبی از ظهور را فراهم می‌کند و این‌گونه مراتب موجودات در خارج به ظهور می‌رسند. وجود در عین حال که خود را با تجلی در صور موجودات آشکار می‌کند، هویت خود را در آن‌ها مخفی می‌کند. به تعبیر قیصری ایجاد اشیا و اظهار آن‌ها به واسطه اخفاء هویت الهیه در آن‌ها صورت می‌گیرد (Qaysari, 1996: 1027). از این‌منظر، مفهوم مهم تجلی، سرمنشأ توضیح کلیدواژه مهم دیگری در آموزه‌های ابن عربی به نام حیث‌ایینه‌گی است:

الف. آیه بودن موجودات نسبت به حقیقت وجود؛ خاصیت‌ایینه‌گی

با توجه به اینکه هر موجود، تجلی از تجلیات حقیقت وجود است، نمایانگر و نشانه اسمی از اسما وجود و اظهار کننده کمالی از کمالات آن است. این ویژگی وجودی در موجود، حیثیت آیه بودن موجود برای حقیقت وجود است. به تعبیر لاهیجی شارح گلشن راز: «و چون به حقیقت نظر کنی هر ذره از ذرات موجودات آیتی از آیات الله است که دلالت بر وجود حضرت حق می‌کند و البته همه به‌نور او متجلی شده‌اند و با نور حق پیدا و روشن گشته‌اند» (Lahiji, 2008: 78). مفهوم آیه برگرفته از قرآن کریم است؛ زیرا در قرآن، موجودات آفاقی و انفسی آیات حق دانسته شده‌اند که هر یک در وجود خود شاهد بر حق و حق در آن‌ها مشهود است^۱. آیه به معنی علامت و نشانه است؛ البته نه هر علامت و نشانه‌ای مانند علائم اعتباری و اموری که با ویژگی دلالت به چیزی اشاره می‌کنند. آیه آن چیزی است که در ذات خود نمایانگر است و نشانگری و نمایانگری ذاتی اوست. آیه در حیث آیویت خود، تماماً غیر را نشان می‌دهد و از این‌جاست که حیث آیویت با خاصیت آینه‌گی ارتباط پیدا می‌کند. پدیدار آینه بهترین توضیح برای حیث آیه بودن است. آینه مثالی است که آیت و حکایت بودن اشیا را نسبت به یکدیگر نشان می‌دهد، بدون آنکه یکی از آن‌ها در دیگری باشد. موجودات در نسبت با حق از جمیع جهات آینه هستند: «همه جهان در همه حالات ابعاد و زوایای خود، آیت و نشانه خدای سبحان است» (Javadi Amuli, 2022: 390-391).

آینه در معنای دقیق، همان صورت مرآتی است که شیء دیگری را نشان می‌دهد. از این‌رو وقتی عالم آینه حق دانسته شد، بدین معنی است که در همه ابعاد خود حکایت و نشان و آینه حق تعالی است؛ یعنی هر یک از موجودات عالم، به قدر وسع و شمول خود، وجه و ظهور او را نشان می‌دهد. به بیان دیگر، ظهور اقتضای ظاهر و مظهر را دارد و شیء، از آن جهت که حق به اسمی از اسمای خود در آن ظاهر و متجلی است موجود (ماهیت) نام دارد. هر موجود بدان جهت که جلوه‌ای از جلوات حق است با قطع نظر از مجلی، عین حق است اما حق مقید نه مطلق. حق مقید وجهی از وجوه حق

مطلق است که ایه هم نامیده می‌شود. صورت مرآتی نور یا انعکاس آن نیست؛ بلکه حقیقت آن متن حکایت تام و نمایانگری واقعی است. ایت و حکایت بودن موجودات نسبت به حق نیز منوط به ظهور «الله» با اسم «الظاهر» است که نور عوالم است. اگر این نور نباشد آسمان‌ها و زمین و انسان حکایت و ابویتی ندارند. در واقع حیث‌ابویت هویت و حقیقت موجودات است و آن‌ها هویتی غیر از ایت حق بودن ندارند.^۲

ب. گشودگی به وجود

تجلی یا نور وجود، همان موهبتی است که وجود خود را در آن عطا می‌کند و با آن، انفتاح و گشودگی خاصی برای موجود رخ می‌دهد و به واسطه این انفتاح، وجه و شأن ویژه‌ای از وجود آشکار می‌شود. هر تجلی وجود حکم ویژه‌ای دارد و لوازم و اقتضائات خود را بر موجود اعمال می‌کند. بدین ترتیب ناحیه و روشنی‌گاه خاصی به تناسب مظهریت اسمی که در آن تجلی و رویداد خود را نموده است، گشوده می‌شود. هر چند هر موجودی به تناسب مظهریت اسم خاص، محلی است که آشکارگی هستی در آن رخ می‌دهد، اما موجود انسانی در این میان، شأن ویژه‌ای دارد؛ زیرا برخوردار است از «قلب» که می‌تواند پذیرنده همه اسمها وجود گردد، شأن خاصی به او در مجرای حقیقت وجود شدن، می‌دهد. از این‌رو، ابن‌عربی انسان را آن کون جامعی می‌داند که حق، عکس کامل و تام خود را در او و به واسطه او می‌نگرد. انسان آن محلی (روشنی‌گاه) است که حقیقت وجود خود را در آن با همه اسمائش اظهار می‌کند و بدون این روشنی‌گاه، وجود چنین ظهوری نداشت (Ibn Arabi, 1946: 48-49). به تعبیر شبستری انسان «صورت عکس مسمّا» است؛ یعنی روشنی‌گاهی است که عکس و ظهور همه اسمها وجود را پذیرا می‌باشد. ۳ چنان که حق جامع جمیع اسماست، انسان نیز مظهریت جامع همه اسماست و از این‌رو عکس حق است. پس انسان با همه موجودات تفاوت ویژه‌ای دارد. او موجودی چونان دیگر موجودات نیست؛ زیرا هر موجودی از موجودات و هر تعینی از تعینات آفاقی، مظهر اسمی از اسمها حقاند و حق را با همان اسم می‌شناسند؛ ولی انسان مظهر تام حق است و آیینۀ ذات و صفات اوست و همه اسمها حق در او نمایان شده و به صورت انسانی ظهور یافته‌اند. از این‌رو وی صورت عکس حق و عارف به همه اسمها تواند بود (Lahiji, 1933: 74). این همان گشودگی خاص انسان به حقیقت وجود است.

از این‌رو، نزد ابن‌عربی اصل هر حکمت و حقیقتی ناشی از گشودگی انسان به وجود است. انسان موجود در خود فرو بسته نیست. انسان با پاک کردن و زدودن کانون وجود خود طی مراقبت‌ها و مجاهدت‌ها، سرچشمه جوشش حقایق در درون خود را می‌گشاید. این سرچشمه که در متون دینی و عرفانی قلب نامیده شده، محل ارتباط و اتصال انسان و حق است. این تنها حقیقتی است که ظرفیت ظهور حق را دارد و همین ممیز انسان از سایر موجودات است (Ibn Arabi, 1946: 119). در صورتی که قلب نسبت به پذیرش تجلیات وجود گشوده باشد، این گشودگی نتیجه‌اش فتوحات و مکاشفات است و سراسر عالم بدین صورت مملو از معنا احساس می‌شود.

قلب آینه‌ای است که صورت تجلی یافته حق را در هر دم به مقیاس عالم صغیر منعکس می‌سازد. به نظر ابن‌عربی، حق همواره در قالب صورتی متناسب با پذیرندگی قلب عارف، جلوه‌گر می‌شود. این قلب عارف نیست که به صورتی که دریافت می‌کند رنگ و لعاب خود را می‌بخشد؛ بلکه بالعکس، قلب وی در هر آن به واسطه قالب آن صورتی که خداوند در قالب آن بر وی متجلی شده است، رنگ و لعاب می‌گیرد. او شبیه آینه‌ای است که صورت‌ها و رنگ‌های انعکاس یافته در خود را می‌پذیرد؛ ولی متناسب با اندازه آن‌ها قبض و بسط پیدا می‌کند. بدین ترتیب وی حق را به گونه‌ای خاص و متناسب با گشودگی قلب خویش می‌بیند (Corbin, 2005: 296). از این‌جا می‌توان به این نکته التفات نمود که گشودگی انسان نسبت

به وجود که او را مجلای ظهور وجود می‌کند، ابتدا توسط خود حقیقت وجود اعطا می‌شود به تعبیر دیگر آن ظهوری که وجود می‌کند، گشایشی ایجاد می‌نماید تا انسان پذیرای آن ظهور باشد. این نور وجود است که در پرتو آن، انسان از حجاب رهیده می‌گردد و گشایش برای قبول فیض وجود می‌یابد.

گشودگی انسان به وجود، با طلب حقیقت وجود آغاز می‌شود، این طلب نیز نخست در پرسش از وجود ظهور می‌کند. با این طلب، موجود انسانی خود را برای گشودگی هستی و در قلمرو هستی، باز نگاه می‌دارد و در آن اقامت می‌کند؛ به عبارت دیگر، گشودگی انسان به وجود در طلب و پرسش او از وجود مَقام دارد. پس با پرسش از وجود است که انسان در گشودگی و انفتاح قرار می‌گیرد و نسبتی خاص با وجود می‌یابد که او را پذیرای عطا و موهبت (تجلی) وجود می‌کند. اما پرسش از وجود از کجا برمی‌خیزد؟ آیا این پرسش، جز از نسبت پیشینی و بی‌واسطه انسان با وجود نشأت می‌گیرد؟

۴. نسبت بی‌واسطه انسان به حقیقت وجود

هر موجود انسانی نسبت ویژه‌ای با حقیقت وجود دارد که از ورای آن نسبت، وجود را ادراک می‌کند. این نسبت بی‌واسطه با وجود است که استعداد و قابلیت پذیرا شدن تجلی و موهبت خاص وجود، را به او اعطا می‌کند. در واقع انسان با این نسبت، مظهر اسم خاصی می‌شود و حق را با همان اسم می‌شناسد و عبادت می‌کند (هرچند انسان در حقیقت خود-مقام انسان کامل - مظهریت جمیع اسما را دارد). این همان حق مخلوق در اعتقادات است. هر کس حقیقت وجود را در ظرف ظهوری که در آن قرار دارد و با وجه خاصی می‌شناسد، که منشأ این شناسایی و آن ظهور، نسبت خاص او با حقیقت وجود است (Ibn Arabi, v. 4: 165-166). انسان می‌تواند نسبت‌های متعددی با حقیقت وجود برقرار کند؛ از قبیل نسبت فهم و درک، خضوع و خشیت، عشق و محبت. همچنین این نسبت می‌تواند نسبت اقبال به حقیقت وجود یا ادبار از آن باشد. وقتی انسان در نسبت بی‌واسطه با وجود قرار دارد؛ یعنی حقیقت وجود را از وجه خاصی و با اسم خاصی نائل شده است. به تعبیر دیگر وجود برای او حضور خاصی دارد و او انس و نسبت ویژه‌ای با آن برقرار کرده است، هر چند از آن غافل باشد. نتیجه این نیل به وجود و حضور بی‌واسطه، علم حضوری به حقیقت وجود است. این همان فهم پیشا مفهومی است که انسان از وجود دارد.

همچنین همان‌طور که هر فرد انسان دارای نسبتی ویژه است، هر قوم، جامعه و تمدن انسانی نیز به-هیئت اجتماعی خود، نسبتی خاص با وجود پیدا می‌کند که اساس و بنیاد مواجهه آن با حقیقت وجود است. بشر سیر میان عالم وحدت و کثرت (سیر میان باطل و حق) دارد و در سیر به ساحت وحدت یا نزول به عرصه کثرت، احوال و اوقاتی دارد که در آن، نسبت او با حقیقت وجود مشخص می‌شود. به تعبیر ابن‌عربی اختلاف احوال وجودی موجب اختلاف تجلیات وجود می‌گردد (Ibn Arabi, 1946: 96). با هر نسبت خاصی میان بشر و وجود، منظر جدیدی به وجود می‌آید و تاریخ جدید و جهان جدیدی خود را آشکار می‌سازد. به‌طور مثال، غفلت از حقیقت وجود که حاقّ مواجهه سنت متافیزیک غرب با وجود است، در اثر نسبت خاصی که با وجود برقرار و بشر جدیدی متولد شده، رخ داده است. از این‌رو آشکارگی هستی بر هر موجود انسانی، متناسب و وابسته به این است که او چه نسبتی با وجود برقرار کرده و مظهر کدام اسم قرار گرفته است. بدین ترتیب است که به موجب اختلاف نسبت‌ها با حقیقت وجود، تجلیات و عطای حق نیز متفاوت می‌شود و بر این اساس وجود خود را به‌گونه‌های مختلفی عطا می‌کند.

طرفه اینکه خود این نسبت و مواجهه، از رویداد و موهبت حقیقت وجود نشأت می‌گیرد؛ زیرا وجود با احاطه خود به موجود، بر آن حاکم است و او را از آن خود می‌کند. بنابراین نسبت خاص هر انسان و جامعه انسانی نیز ناشی از دهش و

عطای حقیقت وجود و برآمده از حوالت و تقدیر آن است؛ البته این تقدیر «حق» از مرتبه تجلی علمی او که اظهار کننده اعیان ثابت است می‌آید. در واقع افاضه وجود و اظهار موجود از حق است، اما چیستی و چگونگی و صفات اشیا برآمده از استعداد و طلب «عین ثابت» آن‌ها در مقام ظهور علمی حق است (Ibn Arabi, 1946: 83; Qaysari, 1996: 591-592). بدین ترتیب، نسبت موجود انسانی با وجود، ناشی از رویداد و موهبت آن است و آن نشأت گرفته از حوالت و تقدیر وجود است. از این‌جا می‌توان این نکته را استنباط کرد که گشودگی انسان به وجود که او را مجلای ظهور وجود می‌کند، ابتدا توسط خود حقیقت وجود اعطا می‌شود؛ یعنی آن ظهوری که وجود می‌کند، گشایشی ایجاد می‌نماید تا انسان پذیرای آن ظهور باشد.

الف. حقیقت انسان؛ نسبت و ربط به حقیقت وجود

در بخش قبل، این نکته روشن شد که گشودگی انسان در نسبت بی‌واسطه انسان به وجود، مقام دارد. بنابراین اگر انسان بتواند به خود به مثابه نسبت به وجود التفات کند، خود را نه منسوب به حقیقت وجود بلکه عین نسبت و ربط به آن می‌یابد و با این التفات گشودگی برای او حاصل می‌شود که با دیگر گشودگی‌ها متفاوت است. به تعبیر قونوی حقیقت انسان، نسبت محض به امر مطلق کامل است و وجود مستقلاً تنها به حق اختصاص دارد (Qunawi, 2010: 99). موجودات چیزی ندارند که بعد چیزی دریافت کنند؛ محتاج نیستند؛ بلکه عین احتیاج‌اند و ذاتشان حاجت و ربط است. این همان است که «فقر کلی موجودات به حق» تعبیر می‌شود (Ibn Arabi, 1946: 105; Qumshî'i, 1996: 37).

هرچند دیگر موجودات هم از استقلال برخوردار نیستند، و ذاتشان عین فقر و ربط به حقیقت وجود است، اما در این میان، انسان با وقوف بر فقر و ربطیت ذاتی خود و آگاهی به غنای حق، دارای شناختی ویژه می‌شود که مبدأ پرسش و طلب او از وجود شده و مبدأ سیر صعودی معرفتی-وجودی او به سوی حق می‌شود. چنان‌که انسان التفات به وجود فقری خود نداشت، وجود خودش حجابش می‌گردد. محجوب ماندن، در واقع موجودات را مستقل تلقی کردن و ظاهر را در مظهر ندیدن است. در مقابل کشف حقیقت، کنار رفتن حجاب و دیدن ظاهر در مظاهر است. پس برای عبور از حجاب لازم است خود را ربط محض بدانیم. در این هنگام است که انسان به ربطیت خود وقوف می‌یابد و عین الربط بودن آشکار می‌گردد و خویشتن از میان برمی‌خیزد و کشف حجاب حاصل می‌گردد. می‌بایست موجودات را ربط محض دید؛ یعنی به موجود نظر کرد، اما طور دیگری از نظر که همان دید و نظر آیه بین است و از خلال آن جهت حقی موجود دیده می‌شود. این به معنی التفات به حقیقت وجود است که در همه موجودات سریان دارد. با این نظر، گذار از وجه موجودی (ماهیت پنداشتن یا موجود مستقل دیدن) به وجه وجودی و حقانی شیء صورت می‌گیرد که نحوی سلوک فکری است. به تعبیر دیگر، انسان با یافت وجود تعلقی خود و به‌عنوان عین الربط به حقیقت وجود، تعلق تام به وجود پیدا کرده و از آن رفع دوری می‌کند. بنابراین تعلق تام به وجود، ملازم آن است که انسان وجود را از آن خود کند که این به معنی نسبت تام با وجود برقرار کردن و فرارفتن از موجودات خواهد بود. در حقیقت این وجود است که انسان را از آن خود کرده و بدین ترتیب انسان را فراخوانده است. در حال این رویداد، با انسان اصیل روبرو هستیم. این چنین انسانی، در موطن فقر مقام و مسکن دارد (Fada'i Mehrabani, 2013: 205). ابن عربی می‌گوید:

انسانی که به فقر خود آگاهی یافته، افتقار به همه موجودات دارد از آن جهت که همه موجودات مسمی «الله» هستند. در واقع افتقار به غیر «الله» تعلق نمی‌گیرد، بنابراین روشن می‌شود که حق در صورت هر موجود طرف افتقار ظاهر شده است... انسان غیر اصیل با افتقار به اشیا از «الله» محجوب است، اما انسان آگاه به فقر، به موجود به‌مثابه مظهر حق نظر می‌کند و با نظر و فقر به موجود، از «الله» محجوب نمی‌گردد؛ زیرا او حق را در لباس و حجاب این موجود، لحاظ می‌کند. پس او جز به «الله» افتقار ندارد» (Ibn Arabi, v. 2: 17).

ب. معرفت حضوری و پیشامفهومی به حقیقت وجود

بر اساس آموزه‌های حکمی و عرفانی، وجود مطلق، حقیقت و باطن هر موجود (وجود مقید) است و بر این اساس معرفت به وجود مقید مبتنی بر معرفت پیشین نسبت به وجود مطلق است. از آن‌جا که وجود مطلق همان حقیقت وجود است، پس اساس معرفت به موجودات مبتنی بر فهم پیشین ما از خود وجود به‌مثابه بنیان موجودات است. از طرف دیگر، موجود چیزی جز «وجود» و «تعین» نیست، پس اگر موجود به خود معرفت پیدا کند، در حقیقت به «حقیقت وجود» معرفت دارد. به تعبیر فلسفی ادراک وجود رابط، منفصل از ادراک وجود مستقل نیست (Mulla Sadra., 1981, v.1: 116). بنابراین در ادراک هر موجود انسانی، فهم وجود به‌عنوان بنیان موجودات حضور دارد و این ممکن نیست مگر آنکه از پیش معرفتی نسبت به «حقیقت وجود» حاصل باشد؛ به تعبیر دیگر، در هر ظهوری، آنچه که هست، حق است که در صورت مقید و متعینی تجلی کرده است، بنابراین یافتن هر موجودی، یافتن حق است (Ibn Arabi, v. 2: 538). هر شیء و موجودی وجهی از جوه حق را دربردارد و ناظر در صورتی که علم به علم داشته باشد، حق مطلق را در آن موجود (از آن حیث که جلوه خاصی در این متعین کرده) می‌بیند (Kashani, 1991: 344). این همان معرفت شهودی و حضوری نسبت به حقیقت وجود و به تعبیر هایدگری معرفت پیشامفهومی از وجود است که بنیان گشودگی انسان بر جهان و موجودات اساس معرفت نظری و مفهومی او به آن‌هاست.

نتیجه

چنان‌که در این پژوهش نشان دادیم، تفکر وجودی که هایدگر در مقابل تفکر متافیزیکی مطرح می‌کند، تفکری غیرسوپرکتیو، غیرتمثلی و معطوف به حقیقت وجود است که از گشودگی به وجود آغاز می‌شود. از طرف دیگر، با توجه به آموزه‌های ابن عربی می‌توان امکاناتی را یافت که بسط دهنده گونه‌ای از این تفکر (هم‌سنخ با تفکر وجودی هایدگر ولی لزوماً مطابقت تام با آن ندارد) باشد. این امکانات عبارتند از:

۱. محوریت حق (حقیقت وجود) و حق بینی در اندیشه ابن عربی؛
۲. تمایز وجود و موجود (مبتنی بر وحدت شخصی وجود و کثرت موجودات به مثابه ظهورات او)؛
۳. حقیقت به مثابه کشف المحجوب؛
۴. تجلی حق و خاصیت آیینگی موجودات، که براساس آن موجودات نسبت به حقیقت وجود آیینی و آیینه‌اند و به میزان بهره‌شان از ظهور وجود، حق را نمایانگر می‌شوند (این همان حیث آیینگی موجودات و بهره‌مندی‌شان از وجه حقانی

است)؛

۵. نسبت بی‌واسطه انسان به حقیقت وجود و گشودگی او به وجود بر مبنای این نسبت؛
 ۶. حقیقت انسان نسبت و ربط به وجود است و در صورتی که وی بتواند به این حقیقت ربطی خود التفات کند، گشایشی ویژه نسبت به حقیقت وجود پیدا می‌کند (فقر وجودی، افق آشکارگی حقیقت وجود است)؛
 ۷. علم حضوری به حقیقت وجود مبتنی بر گشودگی و انس پیشین با وجود آنکه نتیجه آن معرفتی غیر مفهومی است. بر اساس این آموزه‌ها که از متون اصیل عرفان ابن‌عربی مستنبط است، می‌توان طرح نویی از تفکر وجودی در انداخت. این تفکر برخاسته از حقیقت وجودی انسان است که معطوف به حقیقت وجود بوده و در آن ذات بنیادین هستی مورد فکر قرار می‌گیرد. انسان، روشنی‌گاه وجود و منطقه ظهور نور وجود خواهد بود و ماورای تفکر متافیزیکی، دارای نوعی تفکر ملتفت به حقیقت وجود است که از گشودگی وی به وجود و نسبت بی‌واسطه او با حقیقت برمی‌خیزد. انسان با التفات به حقیقت خود، که نسبت و ربط به وجود است، ملتفت سربان حقیقت وجود در موجودات و سربان موجودات در یکدیگر می‌گردد. به عبارتی دیگر، وجود انسان که در جهان واقع شده است و ابعاد مختلف وجود او و احوالات وی، به‌عنوان آیه‌ای انفسی و خود جهان‌هستندگان به‌مثابه آیه آفاقی در موقعیت‌های مختلف اندیشه برانگیز خواهند بود و تذکر به هستی منجلی در آن موجودات به مثابه آیات حقیقت وجود، می‌تواند مبدأ تفکر متأملانه معطوف به حقیقت وجود باشد. این‌جاست که انسان، دیده آیه‌بین پیدا می‌کند و موجودات را آیات حق و به‌مثابه مظاهر او لحاظ می‌کند. این معرفت که نتیجه وقوف بر حال فقر وجودی است، معرفت بلندی است که تنها نصیب انسان در حالت اصالت خود می‌گردد. موجود انسانی هم هستی خود را دارد، اما هنگامی که در طریق تفکر وجودی بر او آشکار می‌شود که او آیه‌ای از آیات حق و آینه حقیقت وجود است، خود را نه منقطع از وجود بلکه تعلق به آن ادراک می‌کند. با دیده آیه‌بین، بر او آشکار می‌شود که او هم «حقیقت وجود» را داشته و دارد و در عمق وجود خود به او متوجه است. آن‌گاه گشودگی تازه‌ای برایش حاصل می‌شود و در این گشودگی تصمیم به تعهد درباره حقیقت وجود می‌گیرد.
 بر این اساس تفکر وجودی که از گشودگی به وجود آغاز می‌گردد، در ادامه با التفات و تذکر به فقر وجودی و وقوف بر آن طی مسیر می‌کند و با کشف حجاب‌ها از تجلیات وجود، به ظهورات اسما سیر می‌کند. در این هنگامه از جزو به کل و از ظاهر به باطن عبور می‌کند و در مقید، مطلق را می‌بیند. بر این اساس تفکر به مثابه کشف المحجوب و تأویل رخ می‌نماید و نوید اندیشه، انسان و عالم دیگری را می‌دهد.

یادداشت‌ها

۱. اشاره به آیه شریفه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت / ۵۳).
۲. هرچند این بحث نزد عارفان و نیز حکیمان مدرسه حکمت متعالیه شمولیت دارد، اما ابن‌عربی در تبیین و پرورش آن نقش مهمی دارد و همچنین سرمنشأ تلقی است که حکمت متعالیه در این باره پیدا کرده است. از این رو آن را به مثابه ظرفیتی در آموزه‌های ابن‌عربی ذکر کرده‌ایم.
۳. اشاره به این بیت از شبستری:

که هستی صورت عکس مسما

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما

(Shabestari, 2012: 35)

سیاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

References

- 'Abdolkarimi, Bijan, and Pouraali, Kamyar. (2021). "Art an Opening Window towards Spiritual Matter in Heidegger's Thoughts". *Mutali'at-i Nazari-i Hunar*, 2(3): 135-151. (In Persian)
- 'Abdolkarimi, Bijan. (2022). *Heidegger in Iran: A look at the Works and Thoughts of Seyyed Ahmad Fardid*. Tehran: Naqd-i Farhang. (In Persian)
- 'Amid, Hassan. (1996). *'Amid Dictionary*. Tehran: Amir Kabir. (In Persian)
- Amuli, Seyyed Hiydar. (1973). *Al-Muqaddamat min Kitab Nass al-Nusus*. Tehran: Iran-shinasi. (In Persian)
- Asiri Lahiji, Shaikh. (1933). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh-i Gulshan-i Raz*. Bombay. (In Persian)
- Asiri Lahiji, Shaikh. (2008). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh-i Gulshan-i Raz*. Edited by Barzigar Khaliqi. Tehran: Zavar. (In Persian)
- Corbin, Henry. (2005). *Creative Imagination in the Mysticism of Ibn Arabi*. Translated by Inshallah Rahmati. Tehran: Jami. (In Persian)
- Davari Ardakani, Reza. (1995). *What is Philosophy*. Tehran: 'Ilmi va Farhangi. (In Persian)
- Davari Ardakani, Reza. (2014). *Heidegger and Opening the Way for Future Thinking*. Tehran: Naqsh-I Jahan. (In Persian)
- Fada'i Mehrabani, Mehdi. (2013). *Standing on the Other Side of the Death: Corbin's Responses to Heidegger from the Perspective of Shiite Philosophy*. Tehran: Ney. (In Persian)
- Heidegger, Martin. (1966). *Discourse on Thinking*. Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin. (1983). *Fundamental Problems of Phenomenology*. Translated by J-F. Courtine. Gallimard.
- Heidegger, Martin. (1999). *The Way to Return to the Land of Metaphysics, in Philosophy and Western Crisis*, edited and translated by R. Davari Ardakani, M. R. jowzi, and P. Zia' Shahabi. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Heidegger, Martin. (2014). *Release: Speech in Spiritual Thinking, in Philosophy and Western Crisis*, edited and translated by R. Davari Ardakani, M. R. jowzi, and P. Zia' Shahabi. Tehran: Hermes. (In Persian)
- Heidegger, Martin. (2016). *Introduction to Metaphysics*. Translated by Inshallah Rahmati. Tehran: Sofia. (In Persian)
- Heidegger, Martin. (2016). *What is Metaphysics*. Translated by Siyavash Jamadi. Tehran: Markaz. (In Persian)
- Heidegger, Martin. (2018). *What Is This Thing Called Thinking*. Translated by Siyavash Jamadi. Tehran: Quqnu. (In Persian)
- Heidegger, Martin. (2019). *Being and Time*. Translated by Shahabuddin Amirkhani. Tehran: Parse. (In Persian)
- Ibn Arabi, Muhyiddin Mohammad ibn Ali. (1946). *Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyya.
- Ibn Arabi, Muhyiddin Mohammad ibn Ali. n.d. *Al-Futuhat al-Makkiyya*, 4 Volumes. Beirut: Dar al-Sadr.
- Jami, 'Abdul Rahman. (2013). *Masnavi-i Haft Aurang*. Tehran: Arsha Qalam. (In Persian)
- Javadi Amuli, Abdullah. (2022). *The Rationality of Intuition: Commentary on Qaysari's Introduction to Fusus al-Hikam*. Qom: Asra. (In Persian)
- Kashani, Abd al-Razzaq. (1991). *Sharh-i Fusus al-Hikam*. Qom: Bidarfar. (In Persian)
- Kashani, Abd al-Razzaq. (2001). *Collection of Essays and Works*. Tehran: Miras-i Maktub. (In Persian)

- Mosleh, Ali Asghar. (2005). *Question of the Human Truth: A Comparative Study on Ibn Arabi and Heidegger*. Qom: Taha. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyya fi-al-asfar al-arba'at al-'aqliyya*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)
- Qaysari, Dawud. (1996). *Sharh-i Fusus al-Hikam*. Tehran: 'Ilmi va Farhangi. (In Persian)
- Qaysari, Dawud. (2013). *Rasa'il-e Qaysari*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (In Persian)
- Qumshii, Agha Mohammadreza. (1996). *Annotations on the Introduction of the Qaysari's Sharh-i Fusus al-Hikam*. Tehran: 'Ilmi va Farhangi. (In Persian)
- Qunawi, Sad al-Din. (2010). *Miftah al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Alamiyya. (In Arabic)
- Safiyani, Mohammad Javad. (2016). *Remembrance and Memory in Hafez and Heidegger*. Tehran: Naqd-i Farhang. (In Persian)
- Shabestari, Mahmoud. (2012). *Gulshan-i Raz*. Kerman: Khadamat-I Farhangi. (In Persian)