

A Comparative Study on the Concept of " Ereignis " in Later Heidegger and "Tajalli" in Ibn Arabi

Hossein Esdfandiar*

Ali Fallahrafie**

* PhD in Islamic Philosophy, Department of Wisdom and Philosophy and Logic, Faculty of Humanities Tarbiat

Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Orcid: [0000-0002-1683-593X](https://orcid.org/0000-0002-1683-593X) (hossein.esfandiar@modares.ac.ir)

**Assistant Professor, Department of Wisdom and Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Orcid: [0009-0004-4992-181X](https://orcid.org/0009-0004-4992-181X) (a.fallahrafie@modares.ac.ir)

Abstract

The question of how to understand the relationship between man and existence is an important question that can be used by non-metaphysical thinkers; deduced Heidegger and Ibn Arabi. In response to the understanding of the relationship between man and existence in his later thought, Heidegger resorts to the concept of "the self-giving event", which is the central concept of his later thought. The relationship between man and existence and how to understand existence in its historical context is determined by the event. The event is known with basic components such as non-conceptuality, openness, historicity and closeness to existence. On the other hand, according to Ibn Arabi, the relationship between man and existence is determined by "the special manifestation of existence on man". In this comparative study, the researcher has tried to analyze the relationship between "event in late Heidegger" and "manifestation according to Ibn Arabi" in response to the question of the relationship between man and existence. According to the comparative method of similarity of ratios, it can be acknowledged that the two concepts of event and manifestation have a significant similarity with each other and there are similar basic components in them.

Key words: Being, Event, Manifestation, Heidegger, Ibn Arabi

Extended Abstract

1. Introduction:

This comparative study examines the relationship between human beings and existence as explored by two non-metaphysical thinkers: Heidegger and Ibn Arabi. Heidegger, in his later thought, addresses this relationship through the concept of "appropriation event" (Ereignis), which is a central notion in his later philosophy. The relationship between humans and existence, and the understanding of existence in its historical context, is determined by the event. The event is characterized by essential components such as non-conceptuality, allowance for openness, historicity, and proximity to existence. On the other hand, for Ibn Arabi, the relationship between humans and existence is defined by the "specific manifestation of existence upon humans." In this comparative study, the researcher attempts, through an analytical method, to examine the relationship between "event in late Heidegger" and "manifestation in Ibn Arabi" in response to the question of the relationship between humans and existence. The method of this research has been analytical, involving the analysis of the texts of the two thinkers, followed by a comparative study using the method of proportional similarity.

- Literature Review

In "Being and Time," Heidegger raises the question of existence in his early thought and, in his later thought, proposes the transition from metaphysics in search of another language and thinking directed towards existence. This thinking is poetic and historical in nature and is based on the "event of being" (Ereignis). Hence, the "appropriation event" is central to his later thought, and his book "Contributions to Philosophy" is centered on this key concept. On the other hand, in the tradition of Islamic mysticism, Ibn Arabi presents existence as the Truth (al-Haqq) and considers humans as the highest manifestation of the Truth, with the centrality of the relationship between the Truth and humans being understood through manifestation (tajalli), which can only be received through direct knowledge (ilm huduri). It appears that there is a similarity between Heidegger's later approach to the "event of being" and Ibn Arabi's "manifestation" that opens the door for dialogue between the two traditions. Thus, the author aims to conduct a comparative study of these two concepts in this article.

2. Discussion

The purpose of the comparative study in this writing is not merely to show the similarities and differences between the two thoughts but to open the possibility of dialogue between the two philosophical systems or traditions. The guiding thread of this comparative study is a fundamental question related to the traditions under study, which can reveal the untapped capacities of each philosophical system. This comparative study, through extensive examination of the works of both thinkers, seeks to understand how they perceive the relationship between humans and existence through the concepts of "event" and "manifestation" and, considering the current and future state of contemporary humans, what understanding of existence, humanity, and thought they offer.

Using the comparative method of proportional similarity, one can assert that the concepts of "event" (Ereignis) and "manifestation" (tajalli) have significant convergences and share essential components. Accordingly, the author posits that there is a proportional similarity between the "appropriation event" and the "specific manifestation of existence," and it is

possible to demonstrate the potential for dialogue between the two thinkers based on the following shared aspects: the possibility of non-conceptual thinking in the realm of presence, the experience of proximity to existence, and the historical understanding of existence. With these commonalities, it is possible to open a dialogue between the two thinkers from different traditions and pursue a shared horizon concerning thinking directed towards existence. The method of this research has been analytical, involving the analysis of the texts of the two thinkers, followed by a comparative study using the method of proportional similarity.

3. Conclusion

In this writing, the relationship of the concept of "event" to the relationship between humans and existence in late Heidegger is compared to the relationship of "manifestation" to the relationship between humans and existence in Ibn Arabi. In other words, the role and centrality of the concept of the event in Heidegger's later thought are compared to the role and centrality of manifestation in Ibn Arabi's thought, and since there are many similar components in both, one can acknowledge the proportional similarity. By clarifying the proportional similarity between the two concepts in the two thinkers, the discussion of the possibilities for mutual dialogue between the two traditions and their common horizon becomes possible.

پیش کشی
انتشار

مطالعه‌ای تطبیقی در باب مفهوم «رویداد از آن خود کننده» در هایدگر متأخر و

«تجلی» نزد ابن عربی

حسین اسفندیار *

علی فلاح رفیع **

* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، گروه فلسفه و حکمت، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

ارکید: 0000-0002-1683-593X (hossesein.esfandiar@modares.ac.ir)

** استادیار گروه حکمت و فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

ارکید: 0009-0004-4992-181X (a.fallahrafie@modares.ac.ir)

چکیده

پرسش از چگونگی فهم نسبت انسان با وجود، پرسشی مهم است که می‌توان به‌واسطه آن دومتفکر غیرمتافیزیکی؛ هایدگر و ابن عربی را استنطاق کرد. هایدگر در پاسخ به فهم نسبت انسان به وجود در اندیشه متأخر خود به مفهوم «رویداد از آن خودکننده» متوسل می‌شود که مفهوم محوری اندیشه متأخر اوست. نسبت میان انسان و وجود و چگونگی فهم وجود در حواله تاریخی آن توسط رویداد متعین می‌گردد. رویداد با مؤلفه‌های اساسی چون غیرمفهومی بودن، رخصت به گشودگی، تاریخت و قرب به وجود شناخته می‌شود. از سوی دیگر نزد ابن عربی، رابطه انسان با وجود با «تجلی خاص وجود بر انسان» متعین می‌گردد. در این پژوهش، محقق کوشیده است با روش تحلیلی-تطبیقی نسبت میان «رویداد در هایدگر متأخر» با «تجلی نزد ابن عربی» را در پاسخ به پرسش از نسبت انسان با وجود، مورد بررسی قرار دهد. با توجه به روش تطبیقی تشابه نسبت‌ها می‌توان اذعان کرد دو مفهوم رویداد و تجلی را تقارب معناداری با یکدیگر دارند و مؤلفه‌های اساسی مشابهی در آنها وجود دارد. بر این اساس نگارنده بر آن است که تشابه تناسب میان «رویداد از آن خود کننده» و «تجلی خاص وجود» برقرار است و می‌توان امکانات هم سخنی دو متفکر از قبیل امکان تفکر غیرمفهومی در ساحت حضور، تجربه قرب به وجود و امکان فهم تاریخی وجود، را بر مبنای دو مفهوم فوق نشان داد. با این امکانات می‌توان باب گفت‌وگو میان دومتفکر از دو سنت مختلف را گشود و افق مشترکی را در باب تفکر معطوف به وجود دنبال کرد.

کلیدواژه: وجود، رویداد از آن خود کننده، تجلی، هایدگر، ابن عربی

مقدمه

هایدگر در هستی و زمان با طرح پرسش از وجود در اندیشه متقدم و طرح گذر از متافیزیک در اندیشه متأخر خود، در جستجوی زبان و تفکری دیگر و معطوف به وجود است. این تفکر خصلت شاعرانه و تاریخی دارد و مبتنی بر «رویداد وجود» (Ereignis) است. از این رو «رویداد از آن خود کننده» در محوریت اندیشه متأخر وی قرار دارد و کتاب *افادات* به فلسفه ناظر به همین مفهوم کلیدی است. از سوی دیگر در سنت عرفان اسلامی، ابن عربی وجود به مثابه حق را طرح می‌کند و انسان را برترین تجلی حق می‌داند و محوریت ارتباط حق با انسان را در تجلی - که تنها با علم حضوری دریافت می‌گردد - می‌داند. به نظر می‌رسد قرابتی از باب تشابه تناسب میان رویکرد هایدگر متأخر درباره «رویداد وجود» و «تجلی» نزد ابن عربی وجود دارد که باب مفاهمه و گفت‌وگو را میان دو سنت می‌گشاید. از این رو نگارنده به مطالعه تطبیقی دو مفهوم در این مقاله می‌پردازد.

مقصود از مطالعه تطبیقی در این نوشتار تنها نشان دادن قرابت‌ها و تمایزات دو اندیشه در قیاس با یکدیگر نیست؛ بلکه گشایش امکان گفتگوی میان دو نظام فلسفی یا دو سنت فکری است. رشته راهنمای این مطالعه تطبیقی پرسش اساسی است که با سنت‌های فکری مورد مطالعه نسبت دارد و می‌تواند ظرفیت‌های ناگفته از آن نظام فکری را برملا کند. این مطالعه تطبیقی البته امری دشوار است؛ زیرا دو متفکر از دو سنت تاریخی پیش‌رو قرار دارند که یکی متعلق به دوران ماقبل مدرن و دیگری متفکری پس از دوران مدرن است و تجربه زیسته علمی متفاوتی دارند. ثانیاً دو متفکر در عرض یکدیگر نیستند مانند ابن سینا و توماس یا ابن عربی و اکهارت؛ بلکه ابن عربی در سنت دینی و حکمی شرقی ظهور کرده و در طرف دیگر هایدگر در متن سنتی ذاتا تاریخی و تحت غلبه بلامنازع تاریخ جدید قرار دارد. این مطالعه تطبیقی با تبعی که در آثار دو متفکر دارد، می‌کوشد تا دریابد که دو متفکر درباره نسبت انسان با وجود که در قالب دو مفهوم «رویداد» و «تجلی» می‌تواند فهم شود، چگونه می‌اندیشند و با توجه به وضع انسان معاصر در نسبت با اکنون و آینده‌اش، چه فهمی از وجود، انسان و تفکر ارائه می‌کنند.

از این منظر، به نظر محقق امکان گفت‌وگوی متفکرانی از سنت‌ها و متون فرهنگی کاملاً متفاوت، وجود دارد. ما برای مطالعه تطبیقی در این نوشتار، روش تشابه تناسب (روش منتسب به ماسون - اورسل) را برگزیده‌ایم که در آن تساوی میان دو نسبت سنجیده می‌شود: نسبت الف به ب مساوی با نسبت ج به د است. در این نوشتار نسبت مفهوم «رویداد» به رابطه انسان و وجود نزد هایدگر متأخر با نسبت «تجلی» به رابطه انسان و وجود نزد ابن عربی، سنجیده می‌شود. به تعبیر دیگر نقش و محوریت مفهوم رویداد در اندیشه متأخر هایدگر با نقش و محوریت تجلی در اندیشه ابن عربی، مورد مطالعه قرار می‌گیرد و چون مقومات بسیار مشابهی در هر دو برقرار است، می‌توان به رابطه تشابه تناسب اذعان نمود. در این نوشتار، با روشن شدن تشابه تناسب میان دو مفهوم نزد دو متفکر، بحث از امکانات هم‌سخنی دو سنت و نیز پرداختن به افق مشترک آنها ممکن می‌گردد. در نهایت اشاره‌ای به تمایزات عمیق دوست فکری و دو متفکر، در مبادی، زمینه‌ها و روش آنها نیز می‌گردد.

درباب پیشینه تحقیق، بطور مستقل هیچ پژوهشی چنین موضوعی را دربرنگرفته است و موضوعی کاملاً نو و جدید می‌باشد. هرچند می‌توان به مقالاتی درباره مفهوم رویداد در هایدگر متأخر اشاره کرد که با بخش اول این تحقیق همپوشانی دارد مقالاتی چون:

Grollo, Sebastiano Galanti. Thinking the Event in Heidegger's Black Notebooks, in "Philosophy Today";

Sheehan, Thomas. (2001). A paradigm shift in Heidegger research in "Continental Philosophy Review".

حسین قسامی و دیگران. (۱۳۹۶). "بازتفسیر مفهوم رویداد از آن خودکننده نزد هایدگر با تکیه بر مفهوم تفکر" در دو فصلنامه تأملات فلسفی.

سباستینو گرولو (Sebastiano Grollo) در مقاله خود با عنوان «تفکر در باب رویداد در نوشته‌های سیاه هایدگر» به بحث از رویداد و نقش آن در تفکر متأخر هایدگر می‌پردازد. توماس شیهان (Thomas Sheehan) نیز در مقاله «تغییر پارادیمی در تحقیقات هایدگر» از گشودگی و رویداد به مثابه گشودگی و بحث از تاریخ هستی سخن می‌گوید. همچنین قسامی و اصغری در مقاله "بازتفسیر مفهوم رویداد از آن خودکننده نزد هایدگر با تکیه بر مفهوم تفکر" به مولفه‌های اساسی رویداد در سیر فکری هایدگر می‌پردازند. اما چنانکه گفته شد، هیچ یک از این پژوهش‌ها به مطالعه تطبیقی میان مفهوم رویداد و تجلی نزد دو متفکر نپرداخته است و موضوع این پژوهش کاملاً نواست و با روش تحلیلی-تطبیقی صورت گرفته است.

1. «رویداد از آن خودکننده» در هایدگر متأخر

گشودگی (Openness) از جمله مفاهیم تعیین‌کننده در فهم فلسفه هایدگر است، به طوری که سنگ‌بنای اولیه تفکر معطوف به وجود، گشودگی است و وظیفه تفکر «اندیشیدن به الیتیا (Alethia) و خاصه دو گونه آشکارگی و خود مستوری آن» است (Heidegger, 2006: 178; Heidegger, 2020: 97-98). در تفکر متأخر هایدگر «رویداد از آن خودکننده» (Ereignis/enowning) به مثابه افق گشودگی و آشکارگی وجود دانسته می‌شود. اگر در وجود و زمان، یگانگی دازاین با وجود از نقطه نظر دازاین دیده می‌شود، این بار وجود از افق وجود تاریخی مورد توجه قرار می‌گیرد، به نحوی که دهش و حوالت وجود است که طرح افکنی کرده و دازاین را از آن خود می‌کند. بر این اساس «رویداد از آن خودکننده» کلمه بسیطی برای نشان دادن یگانگی وجود با دا-زاین (Da-sein) و وابستگی آن به وجود است (Heidegger, 1999: 366).

هایدگر پس از گشت فکری در کتاب *فاد/ت به فلسفه* به رویداد وجود به مثابه «رویداد از آن خودکننده» می‌پردازد. واژه «Ereignis» حاصل مصدر از فعل «ereignen» به معنی پیش چشم قرار دادن است و در کاربرد متعارف خود در زبان آلمانی بر حادثه‌ای خاص و در خور توجه اطلاق می‌گردد. اما کاربرد آن نزد هایدگر معنایی اصیل‌تر دارد و شاید بتوان با تعبیری چون «روی نمودن» یا «رخ نمودن» یا به چشم آمدن (ظهور)، از آن یاد کرد. بر این اساس «رویداد از آن خودکننده»، رویداد وجود است و افق نهایی آشکارگی ای است که جهان را تعریف می‌کند. این کلمه در عین حال به معنی «از آن خود کردن» هم هست (Heidegger, 1999: 48; Von Herrmann, 1964: 6).

براساس تفسیر پرویز عماد (Emad) از *افادات به فلسفه*، هایدگر در این کتاب در صدد پاسخ به این پرسش بنیادین است که «تذوت یافتن (ذات پیدا کردن) وجود چگونه است؟» (Emad, 2007: 47) به عبارت دیگر وجود چگونه خود را چونان وجود آشکار می‌کند؟ پاسخ اصلی هایدگر به این پرسش همان «رویداد از آن خود کننده» است که در محوریت *افادات* قرار دارد. این رویداد همان حقیقت وجود در حوالت تاریخی خود است. به این معنا که تذوت وجود، به صورت تاریخی دریافت می‌شود (Heidegger, 1999: 366). در واقع، رویداد واقعه‌ای نادر و غیر معمول است که از عمیق‌ترین بنیاد وجود برخاسته است. وجود در زمان، لحظه‌ها و موقف‌های رخ‌نمایی و آشکارگی دارد. در هر موقف تاریخی، آدمی با وجود و وجود با آدمی نسبتی خاص دارد، اما چگونگی این نسبت از خود وجود برمی‌خیزد. وجود انسان را از آن خود می‌کند و تقدیر ذات او را در یک عصر رقم می‌زند. بنابراین «رویداد» نوعی اشاره به حقیقت وجود است و اینکه حقیقت وجود را در هر عصری ظهور خاصی است. حاصل آنکه مراد از این مفهوم، ظهور عصری (تاریخی) حقیقت وجود است در عین اختفای ذات آن (Heidegger, 2006: 104; Müller, 1999: 209).

اما چگونه می‌توان رویداد را فهمید؟

بدین منظور باید از مفهوم وجود در هایدگر متأخر پرده برداشت. وی در دوره متأخر تفکر خویش به‌جای استفاده از واژه «Sein» از «Seyn»-که شکل قدیمی و متروک مفهوم وجود در زبان آلمانی است- استفاده می‌کند. «sein» به مثابه حضوری است که به تعبیر هایدگر افق بنیادین ناپوشیدگی و جهان است و براساس این معنا می‌توان گفت «وجود تنها به واسطه انسان هست». اما آنچه ناپوشیدگی وجود به‌مثابه «sein» بر آن بنیان دارد، همانا «Seyn» (Being) است. امری که حقیقت به مثابه ناپوشیدگی (Aletheia) بر آن مبتنی است ذات وجود است و لذا هایدگر اغلب به Seyn به‌عنوان خواستگاه یا بنیاد اشاره می‌کند (Young, 2015: 36). وجود چونان Seyn دیگر برآمده از هستنده‌ها نیست و نباید به مثابه امر حاضر فهمیده شود؛ بلکه شایسته آن است که براساس ذاتش که همان رویداد است فهمیده شود (Heidegger, 1999: 52). بنابراین رویداد در نخستین معنای خود، ذات حقیقت وجود خواهد بود که جلوه خاصی پیدا کرده است. از آنجا که هایدگر در دوره متأخر خود داعی به تفکری غیر مفهومی-غیرمتافیزیکی است، برای فهم رویداد بیش از هر چیز باید به کارکردها و نموده‌های آن نزد متفکر بپردازیم:

۱-۱. غیر مفهومی بودن رویداد

نکته نخست درباره رویداد آن است که نباید آن را در قالب‌های مفهومی و گزاره‌ای فهم کرد. هایدگر در فقرات مختلفی از *افادات* بر غیر مفهومی بودن رویداد و همچنین تفکر برآمده از آن که «تفکر رویداد وجود» است، تأکید می‌کند. به تعبیر هایدگر: «جلوه گر شدن رویداد وجود به مثابه Ereignis یک گزاره خبری نیست؛ بلکه امری غیر مفهومی و گفتار خاموش است از یک رویداد ذاتی که خود را تنها در برابر تفکر می‌گشاید» (Heidegger, 1999: 183). براین اساس، هایدگر خود را ملزم به طرح یک چارچوب مفهومی برای «Ereignis» نمی‌بیند؛ زیرا اساساً از نظر وی، تبیین آن از عهده زبان مفهومی (زبان مقولی متافیزیکی) خارج است. برای درک آن باید از تبیین منطقی دست کشید و به‌جای آن که از دور به تماشای آن بایستیم، باید در آن حضور یابیم و خود را به جریان آن بسپاریم (Heidegger, 1999: 15-23). هایدگر نمونه‌ای از فهم غیر مفهومی رویداد را در هنر و شعر بدست می‌دهد، آنجا که در *سرآغاز اثر هنری*، هنر بزرگ (اصیل) را جایگاه رخداد حقیقت می‌داند. همچنان‌که در جای دیگر معتقد است «وجود به مثابه حوالتی که حقیقت را احاله می‌کند، خود را در شعر آشکار می‌نماید و شعر را نامیدنی می‌داند که اشیاء را به حضور و

قرب فرامی‌خواند (Heidegger, 2000: 80; Heidegger, 2002: 89). از این رو وی به تفکر «متاملانه» و «متذکرانه» معطوف به رویداد وجود دعوت می‌کند که سودای مقوله‌سازی از حقیقت و چارچوب بندی مفهومی ندارد و حوالت تاریخی وجود را همواره پیش چشم خود دارد.

۱-۲. تاریخیت رویداد

رویداد، تفکر تاریخی وجود است. بنابر تفسیر فون هرمان (Von Herrman) «تفکر از آن خود کننده-تاریخی، خود به تذوت تاریخی حقیقت وجود به مثابه رویداد از آن خود کننده تعلق دارد، زیرا این تفکر خودش با رویداد، از آن خود شده است...» (Von Herrman, 2001: 106). از این رو فون هرمان، سیر اندیشه هایدگر به سوی رویداد را ناشی از تلاش وی برای رفتن به ریشه و سرآغاز می‌داند و آن را نشانه توجه یافتن هایدگر به آغازی خاص برای تاریخ وجود ذکر می‌کند. براساس فهم وجود به مثابه «رویداد از آن خود کننده»، وجود امری تاریخی است و خود را به اشکال گوناگون به نحو تاریخی آشکار می‌کند. آنچه متفکران و شاعران در طول تاریخ وجود، در باب حقیقت وجود گفته اند، پاسخی است به ندای وجود و نحوه پدیدار شدن آن. این وجود بوده که خود را در قالب مفاهیم و کلمات فیلسوفان و شعر شاعران، اظهار و پنهان کرده است. به تعبیر دیگر در واقع این انسان نیست که تصمیم به چگونگی ظهور وجود یا خدا و یا ظهور تاریخ می‌گیرد؛ بلکه خود وجود است که این معانی و اشیا را در نور خود روشن می‌کند. براین اساس پیدایش موجودات در حوالت وجود نهفته است و به همین ترتیب «تفکر بنیادین» به تعبیر هایدگر تفکر «وجودی - تاریخی» است (Heidegger, 1988: 210; Heidegger, 2012: 27-28).

۱-۳. رخصت به گشودگی

مؤلفه دیگر در تحلیل «رویداد»، اجازه دادن به گشودگی است. رویداد روشن کننده‌ای است که به اشیا رخصت حضور می‌دهد. البته رویداد بنیاد اختفا هم هست. امری که ظهور و خفا ذاتی اوست و این انکشاف دوگانه در آن، وجود موجودات را معنادار می‌سازد. رخدادن و رخ پنهان داشتن هر دو با یکدیگر همراه هستند (Watanabe, 1990: 35). در تفسیر فون هرمان از هایدگر به این نکته اشاره شده که با برآمدن و سرزدن روشنی‌گاه که همان رخ نمودن و روی دادن است، هر موجودی به حقیقت خاص خود می‌رسد. در رخ نمودن است که وجود خود را اظهار کرده و حقیقت برانسان نمایان می‌گردد» (Von Herrmann, 1964: 212-310).

۱-۴. از آن خود کننده رویداد

نمود دیگر رویداد، فقر و تعلق است. هایدگر در سرآغاز اثر هنری می‌نویسد: «در اثر هنری کشش و کوششی وجود دارد که عبارت است از رویداد. این کشش و کوشش میان نیاز و تعلق، گشت در رویداد نام دارد که نشان‌دهنده نحوه وابستگی حقیقت وجود و دازاین به یکدیگر است» (Heidegger, 2000: 78). پس در این موقعیت (وابستگی دازاین به حقیقت وجود) انسان و وجود «از آن یکدیگر» می‌شوند. از این رو می‌توان رویداد را سرچشمه تعلق انسان و وجود به یکدیگر دانست. نحوه نگارش دازاین به صورت متقطع (Da-Sein) در هایدگر متأخر، مبین این معناست که انسان نه بر مبنای تعاریف متافیزیکی؛ بلکه براساس تعلق به حقیقت وجود باید فهم گردد. به تعبیر دیگر انسان روشنی‌گاه (Da) است که وجود (Sein) آن را به عنوان یک رویداد از آن خویش می‌سازد و تقدیر او و جهان را رقم می‌زند (Kockelmans, 1984: 123). وجود در مقام رویداد، دازاین را روشنی‌گاه خود می‌کند و به دازاین نیز خصلت از آن خویش کنندگی می‌بخشد و از طریق این دیالکتیک، ظهور وجود تحقق می‌یابد.

بدین ترتیب «رویداد» خصلت از آن خودکنندگی دارد و وجود خود را در این رویداد عطا می‌کند (می‌بخشد). عبارت آلمانی «es gibt» (آن می‌دهد) که هایدگر متأخر درباره وجود به کار می‌برد، حقیقت وجود را با موهبت کردن گره می‌زند. در واقع این وجود است که خود را عطا می‌کند و در همین عطا کردن ذات خود را بر ما عیان می‌کند. عطا کردن خویش در گشودگی همراه با خود این گشودگی همان وجود است (Heidegger, 2006, p. 297). بیمل (Biemel) در تفسیر خود از هایدگر در این باره معتقد است که حقیقت وجود خود را در دیالکتیک ظهور و بطونی که انسان در آن فاعلیتی ندارد، عیان می‌سازد. این گشودگی و آشکارگی که ذات وجود است در اختیار و کنترل ما نیست و ما آن را تصاحب نمی‌کنیم؛ بلکه صرفاً می‌توانیم آن را پذیرا باشیم و با تفکر درک کنیم (Biemel, 1977: 176). بر این اساس فهم انسان نیز در گشودگی و روشنایی خود وجود قوام می‌یابد و به تعبیر دیگر این حوالت حقیقت وجود است که قرارگیری دازاین را در ساحت روشنایی و حضور یا غیبت و پوشیدگی متعین می‌سازد.

۱-۵. رویداد و قرب به وجود

از نظر امیل کترینگ (Kettering) از مفسران هایدگر اگر پرسش وجود رشته راهنمای تفکر وی است، پس باید خود وجود به عنوان قرب تجربه شود؛ از این رو قرب به صورت تجربه بنیادی وی در می‌آید (Kettering, 1987: 113). بر این اساس وجود به مثابه قرب فهمیده می‌شود. به تعبیر دیگر نسبت خاص انسان با وجود، خود وجهی از قرب است و ذات انسان با قرب به وجود به عنوان همسایه وجود فهم می‌گردد. قرب به وجود، مضمون همه نسبت‌های دیگر انسان را در بردارد. و تأمل در موضوعاتی چون تفکر، وارستگی، سکنا گزیدن، مستوری و نامستوری، شعر و زبان همه با قرب ممکن می‌گردد (Kettering, 1987: 115). قرب و تجربه آن بنیاد هر اندیشه و تحول اساسی در تاریخ تفکر است. به تعبیر هایدگر: «انسان همسایه وجود است، انسان با ذات مبتنی بر تاریخ وجودش، موجودی است که وجودش به عنوان اگریستانس در آن است که در همسایگی وجود سکنا گیرند» (Heidegger, 1998: 342). در تعبیر دیگری هایدگر از وجود به عنوان «نزدیک‌ترین» نام می‌برد و این خود توصیفی بسیار تأمل برانگیز است؛ یعنی اگر انسان بتواند به «نزدیک‌ترین» به خود توجه کند، به وجود توجه کرده است (Heidegger, 1977: 340). نسبت خاص انسان به حقیقت وجود، موجب آن است که انسان همواره و بدون آنکه خود متوجه باشد، در حال تردد در ساحت قرب باشد. نسبت انسان و وجود ذاتی و طرفینی است؛ چنان‌که انسان و وجود به یکدیگر اختصاص دارند و گویی به یکدیگر نیازمندند (Kettering, 1987: 123). این پیوستگی و نسبت طرفینی انسان و وجود که در آن وجود انسان را از آن خود می‌کند، در رویداد، رخ می‌دهد و رویداد است که با دهش وجود، انسان را از آن خود می‌کند و او را در قرب نگاه می‌دارد. از این رو قرب و رویداد رابطه عمیقی با هم دارند به این صورت که با رویداد، قرب و پیوستگی پدید می‌آید و با تجربه قرب (نزدیک‌ترین یافتن وجود) مراد از رویداد فهم می‌گردد.

2. «تجلی» نزد ابن عربی

نزد ابن عربی مبدأ ظهور موجودات، حرکت حسی حق (حقیقت وجود) برای اظهار خود است. به تعبیر ابن عربی چون حق از حیث اسمای خود-که این اسما طالب مظاهر و 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; Jandi, 2002: 142).

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، تجلی همانا تحدد و تعیین حق است. وجود با قبول تعیین مقید می‌شود و به گونه‌های مختلف جلوه می‌کند. تجلی وجود با تطور خود مراتبی از ظهور را فراهم می‌کند و موجودات در عالم عین ظاهر می‌گردند. مراتب موجودات اطوار و شئون ذات حقیقت وجود هستند و نمایانگر آن با اسما و صفاتش هستند. این همان تشأن وجود به شئون مختلف است که معنایی لطیف‌تر از علیت فلسفی را تداعی می‌کند؛ چنانچه در تشأن، وجود تشأن مغایر با ذی‌الشأن نیست و اگر تشأن را بشکافیم و به او نظر کنیم، ذی‌الشأن را می‌بینیم (Javadi Amoli, 2022, Vol. 1: 362). به عبارت دیگر ذی‌الشأن خود را در تجلی پنهان کرده و با جلوه خود در تشأن خاص، محتجب به حجاب آن شده است.

برخی شارحان با توجه به آثار ابن عربی، تجلی را از یک منظر به دو قسم تقسیم کرده‌اند: تجلی عام احاطی و تجلی خاص. تجلی عام همان تجلی رحمانی است که فیض عامی است که بر همه اشیا افاضه شده است و تجلی خاص آن است که بر هر شخصی از اشخاص موجودات جلوه کرده و او بدان طریق علم به حق پیدا می‌کند (Ghrab, 1414: 79; A.H.: 184; Gholam Ali, 1996: 79). این همان راه و شبکه وجودی ویژه هر موجود به حقیقت وجود است که «وجه خاص» او نامیده می‌شود و این سرّی است که میان حق و هر موجود، برقرار است و عقل را به معرفت آن راهی نیست و در عبارت و کلام هم نگنجد (Ibn Arabi, n.d., Vol. 2: 304). این نوع تجلی (تجلی خاص) خود منقسم به دو قسم است:

تجلی در اشیا (التجلی فی الاشياء) و تجلی برای اشیا (التجلی للاشياء). تجلی در اشیا همان ظهوری از وجود است که موجب تحقق موجود می‌گردد (این همان فیض وجودی است که هر موجودی دریافت می‌کند و به واسطه آن ظاهر می‌گردد). اما تجلی برای اشیا، تجلی و ظهور حق است برای موجود که موجب کشف حق برای آن و مشاهده حق در صورت خاص می‌گردد. این تجلی است که احوالی را در متجلی له فانی می‌کند و احوالی دیگر را به او می‌بخشد. ابن عربی در تعریفی، تجلی را کشف انوار غیبی برای قلب سالک معرفی می‌کند که اشاره به همین قسم اخیر از انواع تجلی است (Ibn Arabi, n.d., Vol. 2: 305 & 458). فهم این دو قسم تجلی، کمک بزرگی در فهم مولفه‌های تجلی می‌کند که نزدیک به رویداد وجود است. در ادامه به تحلیل برخی مؤلفه‌های برجسته تجلی می‌پردازیم:

۲-۱. ظهور نور در مجال گشودگی

در اندیشه عرفانی مکتب ابن عربی و شارحان وی، نور حقیقی همان ذات الهی است نه غیر او؛ چرا که نور اسمی از اسما ذات حق است. ذات حق است که به اسم نور خود، ظهور می‌کند. هر آنچه که ماسوای حق نامیده می‌شود در حقیقت ظل و سایه ای از ذات اوست (Qaysari, 1996: 683). به تعبیر دیگر حق (الله) نور و حقیقت همه عوالم و اشیاست و ظهور مظاهر و وجود اشیا به اوست (Ibn Arabi, n.d., Vol. 2: 70). چنانچه این حقیقت را در تمثیل آینه و نور به فهم در آوریم، در واقع حق ظهور یافته و متجلی، عین نور دانسته شده است که در آینه موجودات تابیده است. این آینه‌ها با کوچکی و بزرگی، کدورت و صقالت و رنگ‌های خود، این نور واحد را متلون به رنگ‌های مختلف بازتاب می‌کنند در حالی که این نور فی‌نفسه هیچ رنگی ندارد (Ibn Arabi, 1946: 103). از اینجا دانسته می‌شود که حق واحد حقیقی است که فی‌نفسه صورتی ندارد که او را مقید کند، در عین حال اوست که در صور کثرات - که

همان مظاهر اسما و صفات اویند- ظاهر می‌گردد (Qaysari, 1996: 700). ظهور نور که همان تجلی حق است متناسب با استعداد و گشودگی موجود رخ می‌دهد و همان‌طور که در اقسام تجلی به آن اشاره شد، تجلی حق لاشیا گونه‌ای تجلی است که در گشایش خاصی که در موجود وجود دارد، رخ می‌دهد به تعبیر دیگر حق تجلیات گوناگونی برای افراد و اشیا متناسب با استعداد آنها دارند. براین اساس هر موجودی به‌حسب گشودگی خود در برابر وجود است که از نور آن بهره می‌گیرد. در میان انسان‌ها هرکدام که متحقق به حق، و متخلق به اخلاق الهی شده باشد، بنابر صفای وجود خود (گشودگی وجود خود) مظهریت ظهور گسترده‌تری برای اسمای وجود را پیدا می‌کند. لذا روشن می‌شود تجلی خاص وجود هم متناسب با گشودگی پیشین رخ می‌دهد و هم با رخداد خود، گشاینده منظر و فهم و استعداد جدیدی برای دریافت حقیقت وجود است.

۲-۲. غیر مفهومی بودن ادراک تجلی

ادراک در عربی به معنی رسیدن، دستیابی یا استیلا به کار می‌رود و در زبان فارسی گاهی به «یافت» ترجمه شده است، کلمه‌ای که برای ترجمه وجود نیز استفاده می‌شود؛ بنابراین ادراک که توسط نور صورت می‌گیرد، گونه‌ای از یافتن است که با وجود (وجدان) تحقق می‌یابد (Ibn Arabi, 2004: 45; Chittick, 2012: 159). پس مُدرکات «یافته‌ها» یا همان «موجودات» خواهند بود و این‌جا سرّ نامفهوم بودن اندیشه وجود یا تفکر وجودی روشن می‌گردد؛ زیرا با اندیشه حصولی و تفکر متافیزیکی نمی‌توان وجود را یافت و تنها تمثیل و صورت ذهنی از آن بدست می‌آید. حقیقت وجود که خود را در تجلیات آشکار می‌کند، تنها با «یافت» و علم حضوری است که بدان می‌توان نائل شد.

۲-۳. تجلی و عطای وجود

از معانی تجلی اعطای وجود است. وجود از این رو موهبتی است که حقیقت وجود به همه اشیا ارزانی می‌دارد. برخی از این عطایا ذاتی هستند و برخی دیگر عطایای اسمائی هستند که به اقتضای اسما حسنی حق اعطا می‌شوند (Ibn Arabi, 1946: 58-59). مراد از عطای ذاتی آن موهبتی است که مبدأش خود ذات است بدون لحاظ و اعتبار صفتی از صفات (Qaysari, 1996: 700). اما عطای اسمی، آن موهبت و عطایی است که مبدأ آن صفتی از صفات حق-از حیث تعیین و تمیز خاص- است. به عبارت دیگر صفات یا اسمای حق در صفات موجودات جلوه‌گر می‌شوند و این بدان معناست که حق صفات خود را به عنوان عطیه به جهان بخشیده است.

بنابراین تجلی حقیقت وجود به‌مثابه موهبتی است که وجود خود را در آن عطا می‌کند. هر عطایی وجهی از وجوه حقیقت وجود را در بردارد که غیر از وجه دیگر آن است. به طور مثال عطای صادر از اسم رحیم مغایر با عطای صادر از اسم منتقم است؛ زیرا هرکدام از این عطایا صادر شده از وجود مقید شده در مرتبه معینی است که غیر از تقید دیگر است (Qaysari, 1996: 415). در این عطایا متفاوت است که وجود به‌گونه خاصی «روی می‌دهد» و خود را «عرضه می‌کند».

۲-۴. عطای وجود به‌مثابه رویداد

اسمای الهیه آن حقائق هستند که ذات حق را مرتبط با جهان و موجودات می‌کنند. اسما حاکم بر تجلیات وجوداند و هر تجلی از تجلیات، دارای حکمی است که «شأن» نامیده می‌شود و این شأن اثری در وجود خارجی دارد که متناسب با آن تجلی خاص است. براین اساس اختلاف وجودی و تغیر آن در هر زمان، اثر شأن الهی است که به

اقتضای تجلی خاص «روی می‌دهد». در هر ظرف زمانی، شأن خاصی از شئون وجود رخ می‌دهد که آن را «ایام حق» نام می‌نهند (Gholam Ali, 1996, p. 51). به عبارت دیگر «یوم» همان ظهور و تجلی حق در ظرف خاص است که به اقتضای کمالات ذاتی و اسما حق رخ می‌دهد؛ یعنی هر تجلی در شأن و حکم خاص اثر دارد و موجب آن می‌گردد؛ بنابراین «یوم»-که عبارت است از تجلی در ظرف ظهور خاص-زمانی یا غیر زمانی- را می‌توان رخداد یا رویداد وجود دانست.

از آنجا که یوم-رویداد وجود- همان تجلی وجود در ظرف ظهور خاص است و از طرف دیگر هر تجلی، عطای حق است، بنابراین می‌توان گفت عطا یا موهبت وجود همان رویداد خاص وجود است که دارای حکم و شأن خاصی در جهان می‌باشد و حاکم بر مقتضیات «موجود» می‌گردد؛ وجود خود را در رویداد می‌بخشد و با این عطا و بخشش، موجود را از آن خود می‌کند و اقتضای خاص تجلی خود را بر آن حاکم می‌کند. این تجلی به‌نوبه خود محکوم اسم و نسبت الهی ویژه‌ای است که آن را اقتضا می‌کند.

این‌جا اشاره به مفهومی دیگر در آموزه‌های عرفانی ابن عربی-که قرابتی با مفهوم رویداد دارد- خالی از لطف نیست. ابن عربی در تبیین «وجود» نزد عرفان از مفهوم «وجد» و «تواجد» که هم‌ریشه با وجود اند استفاده می‌کند. وجد بر شور و شغف دلالت می‌کند و ابن عربی آن را در زمره احوالی می‌داند که به طور ناگهانی بر قلب عارض شده آن را از شهود خود و حاضران فانی می‌سازد. تواجد نیز بر طلب وجد دلالت می‌کند. بدین ترتیب وجود طبق این اصطلاح به معنای «دریافت حق» در حالت وجد خواهد بود. او می‌نویسد: «نزد عارفان وجود به معنای وجدان حق در حالت وجد است... بدان که وجود حق (دریافت حق) در حالت وجد، چیزی نیست که معلوم باشد، چرا که وجد نوعی رخداد غیر منتظره است و ما نمی‌توانیم بفهمیم که رخدادهای غیر منتظره چگونه پدید می‌آیند؛ زیرا در موقعیتی غیر از مورد انتظار رخ می‌دهند» (Ibn Arabi, n.d., Vol. 2: 537-538).

بنابراین «وجد» یا همان «دریافت حق» که ناشی از تجلی خاص بر عارف است، امری غیرمنتظره و پیش‌بینی‌ناپذیر است و با رخدادن بر موجود انسانی، او را از آن خود می‌کند (بر او تملک و تصاحب دارد)؛ زیرا موجب حال ویژه‌ای در او می‌شود که او را از شهود خود و دیگران فانی می‌کند. حق به‌گونه‌های مختلفی در «وجد» (تجربه وجدان وجود) نزد اشخاص آشکار می‌گردد و در هر وجدی، ظهور و تجلی ویژه‌ای دارد. این نیز ویژگی دیگر رویداد وجود است که وجود خود را در رویداد به‌گونه‌های مختلفی عطا می‌کند. البته نزد ابن عربی، اختلاف ظهور حقیقت وجود به حکم اسما وجود و نیز اختلاف استعدادات موجودات بازمی‌گردد؛ بنابراین هر «وجد» (حال ناشی از رویداد وجود) به تناسب استعداد و اسم الهی خاصی-که در آن رویداد خود را اظهار نموده- محقق می‌شود.

بنابراین با این تحلیل، می‌توان ویژگی‌های «عطای خاص وجود بودن»، «رخدادن غیر منتظره» و «از آن خودکنندگی» را در «تجلی خاص وجود» مورد ملاحظه قرار داد.

۲-۵. تاریخیت تجلی وجود

تجلی دو جنبه زمانی (تاریخی) و غیر زمانی دارد. تجلی حقیقت وجود در عین ماورای تاریخ بودن، امری زمان مند است. ایزوتسو یکی از مفسران معاصر ابن عربی در کتاب صوفیسم و تائوئیسم می‌نویسد: «تجلی از آن منظر که مصدر آن حق است، و رای زمان و تاریخ‌مندی است، اما از جهت ظهور حق در شئون مختلف، تجلی امری موقت و تاریخی

است؛ زیرا که روند ظهور حق در عالم، از ازل آغاز و تکرار یافته و همچنان در حال اتفاق افتادن است. از طرفی از آنجا که تجلی به گونه‌ای صورت می‌بندد که موج اول برنخاسته موج دوم آغاز می‌شود این روند به یک چیز ختم می‌شود و آن طبیعت با ثبات و همیشگی است» (Izutsu, 1999, p. 168). پس تجلی هم وجهی تاریخی و هم وجهی ثابت و ماورای تاریخ دارد. اما وجه تاریخی تجلی مبین حوالت تاریخی وجود است. به تعبیر جامی (از دیگر مفسران ابن عربی):

اگر عالم به یک منوال ماندی بسا انوار کان مستور ماندی

اگر چنانچه دوره‌های مختلفی نبود که وجود به گونه‌های مختلف در آن ظهور کند، نور بسیاری از اسمای وجود مستور می‌ماند. پس آنچه اساس تغییر و تداوم در عالم است، پیدایش و پایان دوره‌هاست؛ دوره‌هایی که خود ظهوراتی از حقیقت وجود هستند. از آن حقیقت در دوره‌های مختلف بر عالم، انواری افکنده می‌شود و با تغییر دوران است که انوار مختلف آشکار می‌شود و عالم به یک منوال نمی‌ماند. نکته مهم این است که پیدایش و تبدل دوره‌های وجود وابسته به رخدادهای و عطای وجود است که آن هم ریشه در اقتضای نسب الهیه و اسما حق دارد. این اسما حق هستند که به حسب ظهورشان و ظهور احکامشان، هر یک دارای دولت ویژه خود می‌گردند که اقتضا و حکم آن‌ها، در زمان و دوره «دولت» شان حاکم بر شؤونات عالم و آدم خواهد بود. هر شریعت، آیین، تمدن و فرهنگی مظهر اسمی از اسما یا چند اسم از اسما وجود است و در زمان دولت خاص آن اسم (حاکمیت اسم)، ظهور می‌کند و همین‌طور با تحول حق در صور و تجلیات، اقتضای ظهورات اسما هم تحول یافته و دولت و حاکمیت آنها هم تداول و تحول پیدا می‌کند (Qaysari, 1996: 47). بنابراین دوره‌های مختلف و حوالت‌های تاریخی وجود ناشی از تجلیات گوناگون حقیقت وجود است که در هر دوری ظهوری دارد. براین اساس تاریخت تجلی وجود به مثابه رویداد آشکار می‌گردد. براین اساس تجلیات خاص وجود، بسته به طلب و استعداد موجودات در دوره‌های تاریخی رخ می‌دهد و وجود خود را در آن جلوه خاص عطا می‌کند و می‌بخشد. این بخشش و موهبت وجود، متناسب با استعداد و طلب شخص، ملت یا قوم و امتی از انسان‌ها، به آن‌ها داده می‌شود (حوالت می‌شود). این دهش یا حوالت وجود ناشی از تجلی خاص وجود است که خود ریشه در نسبت موجود با حقیقت وجود دارد. نسبت خاص موجود با حقیقت وجود است که مبدأ همه این ظهورات گوناگون وجود می‌گردد. رویداد وجود علاوه بر اینکه شأنی از وجود را آشکار می‌کند نسبت به انسان یا قومی از انسان‌ها که برای آن‌ها رویداده، ویژگی تملک و تصاحب دارد و آن‌ها را از آن خود می‌کند و گشودگی و حال وجودی و فهم جدیدی از حقیقت به آن‌ها می‌بخشد.

3. امکانات هم‌سخنی

چنانکه با پرسش راهنمای «چگونگی فهم نسبت انسان با وجود» دو متفکر را مورد خوانش قرار دهیم و روش تطبیقی تشابه نسبت‌ها را مدنظر قرار دهیم، آشکارا دو مفهوم رویداد و تجلی را در تقارب با یکدیگر خواهیم یافت. زیرا همان نسبتی که رویداد با مؤلفه‌های خاص خود در نسبت با وجود دارد، مشابه آن را در نسبت تجلی با وجود می‌بینیم. مؤلفه‌هایی از قبیل: تاریخت، غیر مفهومی بودن، مبنای گشودگی، از آن خود کنندگی، قرب به وجود، مؤلفه‌های اساسی «رویداد» نزد هایدگر اند که تبیین کننده رابطه انسان با وجود است. در واقع ذات رابطه انسان با وجود در رویداد جلوه‌گر است. از سوی دیگر در «تجلی خاص» (تجلی للانسان) نزد ابن مؤلفه‌هایی نظیر غیر مفهومی

بودن، ظهور در مجال گشودگی، عطا و موهبت وجود، حاکمیت اسم از طریق تجلی بر انسان، دیده می‌شود. تجلی نیز مانند رویداد در محوریت رابطه انسان با وجود قرار دارد و حتی می‌توان از تجلی به مثابه رویداد وجود (ظهور خاص از آن خودکننده و غیر منتظره) سخن گفت. بر این اساس نگارنده بر آن است که تشابه تناسب میان «رویداد از آن خود کننده» و «تجلی خاص وجود» برقرار است و می‌توان در پاسخ به سوال راهنمای مطالعه تطبیقی (چگونگی نسبت انسان و وجود)، امکان هم سخنی دو متفکر را بر مبنای دو مفهوم فوق نشان داد. در ادامه به این امکانات هم‌سخنی می‌پردازیم:

۳-۱. گشودگی به وجود

گشودگی انسان اهل حکمت و تفکر اصیل نزد هایدگر و ابن عربی است. از نظر هر دو متفکر انسان موجود در خود فروبسته نیست و رو به سوی وجود دارد. وجود انسان وجودی دارای نسبت یا عین نسبت با وجود است. از این رو می‌تواند مجلا و روشنی‌گاه وجود باشد. از نظر هایدگر سنگ بنای نخست «تفکر معطوف به وجود» گشودگی است. این گشودگی است که به اشیا اجازه ظهور داده و افتتاح را فراهم می‌آورد. مبنای گشودگی در تفکر متأخر هایدگر «رویداد» است که مفهومی مهم در تفکر وی به‌شمار می‌آید. نگاهی که در پرتو این مفهوم بدست می‌آید (عطف توجه به وجود در رویداد آن)، نگاه جدید غیرمتافیزیکی است که سرمنشأ تازه‌ای برای تفکری متذکرانه معطوف به وجود خواهد بود. به تعبیر او 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 خود می‌شود. این نوع نگاه به حقیقت وجود، دقیقا در برابر تفکر مفهومی متافیزیک است.

نزد ابن عربی نیز گشودگی به وجود بر مبنای تجلی توضیح می‌یابد. اساسا هر فهمی از حقیقت وجود در نگاه وی نیز مبتنی بر گشودگی و استعداد خاصی است که انسان در قبال وجود دارد. نسبت خاص انسان با وجود است که اقتضای تجلی خاص وجود برای او را دارد. این رویداد به وصف تاریخی خود، می‌تواند برای انسان فرد، قومی از انسان‌ها، یک تمدن و فرهنگ یا انسانیت در کلیت خود رخ دهد. این‌گونه است که گشودگی ویژه‌ای برای آن انسان یا انسان‌ها فراهم می‌کند و وجود برای ایشان در ظهور خاصی، آشکار می‌گردد.

۳-۲. ساحت حضور و امکان تفکر غیر مفهومی (عبور از متافیزیک)

پرسش از وجود به مثابه پرسش از بنیان متافیزیک، با عطف توجه به حقیقت وجود و تجربه آن، زمینه انتقال تاریخی از تفکر فلسفی به آغاز دیگری فراهم می‌گردد. در این اندیشه دیگر، وجود به عنوان وجود موجود تجربه نمی‌شود؛ بلکه خود وجود در نامستوری خاص خودش به صورت تاریخی فهمیده می‌شود. طرح پرسش از حقیقت وجود، مستلزم فراروی از پرسش اساسی متافیزیک است و در این راستا، اندیشه به امکان آغازی دیگر معطوف می‌گردد. براساس آنچه در تحلیل رویداد با توجه به متون هایدگر و مفسران او روشن شد، «رویداد» نحوه‌ای نگاه تازه به حقیقت وجود است که سعی می‌کند با فراتر رفتن از متافیزیک به حقیقت و معنای وجود بیندیشد. تسلیم شدن به رویداد با تسلیم به وجود یکی است؛ زیرا رویداد همان تعبیر غیر متافیزیکی از وجود و اندیشیدن غیر متافیزیکی به آن است. از طریق جهشی که به واسطه رویداد در تفکر حاصل می‌شود و تجربه‌ای که در پرتو آن رخ می‌دهد می‌توان به خود وجود اندیشید و حقیقت آن را درک کرد. این تفکر مبتنی بر گشودگی به وجود که ریشه در رویداد دارد، معطوف و متذکر به حقیقت وجود بوده و حوالت تاریخی وجود را می‌اندیشد.

از سوی دیگر معرفت اصیل نزد ابن عربی معرفتی حضوری است. نیل به مقام حضور و درک حقایق، مستلزم نحوی روی گردانی از معرفت حصولی و توجه به امکانات و رای طور حس و عقل متافیزیکی است. نزد ابن عربی تفکر به مثابه سلوک و تذکر به حقیقت، همه پیمودن راهی است که به انس انسان با حقیقت وجود می‌انجامد. چنین تفکری نه از طریق کاوش‌های مفهومی و تحلیل‌های عقلی و استدلال‌ات منطقی بدست می‌آید؛ بلکه با وارستگی و آیینی گونی انسان محقق می‌شود به نحوی که ذات او آماده قبول عطیه و موهبت حقیقت وجود شده و پذیرای تجلی خاص^۱ می‌گردد. تجلی که در آن «وجد» و «رویدادی غیر منتظره» او را در برمی‌گیرد. در این منظر می‌توان از سیر در مقتضیات تجلی ظاهر، به سوی باطن و اسم حاکم بر آن حرکت کرد. این سیر وجودی غیر متافیزیکی را می‌توان در ساحت حضور بودن و تفکری آیه‌بین نامید که در آن، متفکر از آیه و امر ظاهر به باطن و اسم حاکم سیر می‌کند و این با گشودگی اتفاق می‌افتد که ریشه در عطا و رویداد وجود دارد.^۱

براین اساس لازم است به ساحت تفکر درآییم و این جز با قرب به حقیقت وجود و عزل نظر از موجودات محقق نخواهد شد. در این تعبیر تفکر نوعی سلوک و پیمودن راه خواهد بود که مستلزم گذار از تفکر نظری-مفهومی-تمثلی است. بنابراین خود وجود است که بر حسب ظهور خود (به مثابه رویداد نزد هایدگر و تجلی نزد ابن عربی) انسان را به تفکر می‌خواند و تفکر را در قرب خود قرار می‌دهد.

۳-۳. افق مشترک: امکان فهم تاریخی وجود و بسط علم الاسمای تاریخی

هایدگر در تفکر متأخر خویش با طرح رویداد وجود، امکان تفکر تاریخی به وجود را فراهم کرد. وی معتقد است تاریخ وجود، دوران‌های مختلف وجود است که هر کدام محمل «موهبت» خویش نهان‌کننده وجود (رویداد از آن خود کننده) است. در چنین رویدادی است که وجود خود را متجلی می‌کند. تاریخ در این جا به معنای انکشاف تقدیرهای مختلف و نامتناهی حقیقت وجود در مقام رویداد از آن خویش‌کننده است. پس این تفکر حقیقت وجود را از منظر تاریخی که در آن تقدیرهای مختلف وجود منکشف شده، بررسی می‌کند. بنابراین در هر دوره تاریخی، وجود خود را در قالبی نو به دازاین احاله می‌کند و او را به سوی نسبتی خاص با خود، موجودات و جهان رهنمون می‌شود. از دل این نسبت خاص تقدیری نو در تاریخ وجود رخ می‌نماید و همراه با آن فهمی نو از وجود و حقیقت رقم می‌خورد. به عبارت دیگر در هر دوره تاریخی با نحوه ظهور و گشودگی خاص وجود (موهبت و حوالت وجود) عالمی نو رخ می‌دهد. اگر قومی در یک دوره تاریخی خاص به این انکشاف ویژه وجود توجه کند و همراه با آوای حقیقت شود، می‌تواند آغازگر عالمی نو باشد. لازمه این کار، آن است که در قرب به حقیقت وجود به سر برد و پاسدار انکشاف آن باشد و شنوای ندای وجود باشد. براین اساس خود وجود و تفکر متعلق به آن امری تاریخی‌اند و تفکر بنیادین به تعبیر هایدگر تفکر «وجودی - تاریخی» است.

در طرف دیگر نزد ابن عربی هر موجودی مظهر و مجلای اسمی یا اسمایی از حق است و از همین طریق به حق راه دارد. منشأ آنچه در عالم تکوین و تشریح ظاهر می‌شود حکومت اسماست. اسما به حسب تجلیات و احکامشان هر یک دولتی دارند. وقتی اسمی آمد دولت اسم قبلی یا به غیب مطلق می‌رود و یا تحت اسمی که محیط بر اوست و دولتش ظاهر شده، پنهان می‌گردد. انسان قابلیت مظهریت و مجلی بودن جمیع اسما را دارد و هر دوره‌ای می‌تواند

^۱ تبیین تفکر وجودی از منظر ابن عربی در مقاله ای تحت عنوان «امکانات آموزه‌های ابن عربی در بسط طریقی نو در تفکر وجودی» توسط این نویسنده به نگارش در آمده است. رک: حسین اسفندیار و دیگران. (۱۴۰۳). «امکانات آموزه‌های ابن عربی در بسط طریقی نو در تفکر وجودی» در آئینه معرفت، دوره ۲۴، ش ۷۸، ص ۳۵-۵۴.

مظهر شأنی از شئون و اسمی از اسمای الهی باشد؛ پس اوست که امکان تغییر شئون را دارد و می‌تواند در دوره‌های مختلف یا در دوره واحد ظرف ظهور اسما باشد. این ویژگی، تاریخ‌مندی انسان را یادآور می‌شود که عبارت از مظهریت او برای اسما را در زمان و به تدریج است. در نسبت‌های مختلفی که انسان با حقیقت وجود برقرار می‌کند، پذیرای تجلیات و موهبت‌های نو به نو و متفاوت می‌گردد و تحول در احوال و تقلب در قلوب رخ می‌دهد. این خود منشأ تداول ایام و و پیدایش و بسط و زوال تفکرات، ادیان، فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و علوم در عوالم انسانی خواهد شد که ریشه همه این‌ها در دولت اسماست. براین اساس آشکارگی وجود در هر دوره تاریخی به گونه‌ای گشوده می‌شود و نمی‌توان یک معنای کلی را از آن فهم کرد که برای تمامی زمان‌ها اعتبار داشته باشد. حقیقت وجود در هر دوره به گونه‌ای خود را بر ما پدیدار می‌کند؛ بنابراین دوره‌های زمانی متفاوت، هر یک حاوی برداشتی از وجود اند که مبتنی بر آشکارگی وجود است. این آشکارگی در تجلی خاص وجود برای انسان رخ می‌دهد که در آن اسم خاصی حاکم می‌گردد. پس عرصه تاریخ، عرصه ظهور احکام اسما براساس دولت اسما خواهد بود و نحوه‌ای از تفکر وجودی بسط پیدا می‌کند که خصلت تاریخی دارد؛ به تعبیر دیگر علم الاسمای تاریخی، معرفت و تفکر تاریخی معطوف به رویداد وجود در دوره‌های مختلف است.

پس می‌توان تقارب ویژه‌ای میان تلقی‌های دیگر از تفکر تاریخی وجود براساس بحث رویداد و امکان فهمی تاریخی از وجود براساس بحث تجلی (علم الاسمای تاریخی) مبتنی بر آموزه‌های ابن عربی، در اینجا مشاهده کرد. این موضوع افق مشترکی را پیش روی ما در فهم وجود و جهان می‌گشاید که ریشه در تلقی دو متفکر از وجود به مثابه رویداد-تجلی دارد. این افق مشترک می‌تواند منشأ گفت‌وگویی مشترک میان دو سنت فکری باشد.

4. افتراقات دو متفکر و محدودیت‌های روشی

با وجود امکانات هم‌سخنی میان دو متفکر، تفاوت‌های مهمی در مبادی، بستر و زمینه تاریخی و روش تفکر ایشان وجود دارد، که محدودیت‌هایی را نیز در تطبیق نشان داده و ما را از مطلق دانستن نتیجه تطبیق برحذر می‌دارد. این تفاوت‌ها عبارتند از:

۴-۱. تفاوت در مبادی

هایدگر و ابن عربی مبادی متفاوتی در تفکر خود دارند. از جمله آنکه هایدگر فیلسوفی پساکانتی بوده و متفکری است که به وجود، حقیقت، انسان و تفکر در این فضا می‌اندیشد. البته با بازگشتی به ریشه‌های متافیزیکی، می‌خواهد نحوه دیگری از فهم از مبادی اساسی اندیشه فلسفی غرب را ارائه دهد. از این‌رو با بداهت و عمومیت مفهوم وجود به نحوی که برای همه آشکار باشد، مخالفت می‌کند و از تحلیل دازاین و حالات اگزیستانس آن، تفکر خویش را آغاز می‌کند. همچنین فهم متعارف از مفهوم عدم را که در تناقض با وجود است، فهمی ثانوی دانسته و آن را در بستر ترس‌آگاهی تحلیل می‌کند. تفسیرهای الهیاتی از مفاهیم فلسفی را کنار گذاشته و می‌خواهد بدون حجاب تفسیرهای قرون وسطی و مدرن با مفاهیم فلسفی از جمله وجود، جوهر، حقیقت، هنر و ... روبرو شود.

در مقابل ابن عربی، متفکری که در بستر عالم اسلامی رشد و نمو علمی و معنوی داشته؛ در عالمی ملتزم به دین خاص (اسلام) و طریقتی ویژه برگرفته از آموزه‌های آن زیست کرده و نسبتی ویژه با وجود دارد. وی وجود را مساوی حق دانسته و عالم را ظل حق؛ آیه او؛ وجود مجازی در برابر وجود حقیقی معرفی می‌کند و براین اساس حضور

«خداوند» در این تفکر بسیار مهم و جدی؛ بلکه اساس اندیشه است. در پرتوو گشودگی این نسبت خاص با وجود، وی فتوحات و مکاشفات ویژه‌ای داشته که در کتاب‌های خویش منعکس کرده است.

این تفاوت در مبادی و عوالم، میان دو متفکر جدی و اساسی است. همین نکته، در نحوه تقرب آن‌ها به بحث حقیقت انسان، تفکر وجودی، و حقیقت وجود، تفاوت‌های مهمی ایجاد می‌کند. از قبیل آنکه نزد ابن عربی وجود اساساً با حق مساوق دانسته می‌شود اما نزد هایدگر سخن صریحی از خدا نیست و در غیاب قرار دارد. وی تنها در نهایت تفکر خویش، تقرب به حقیقت وجود را راهی به سوی امر قدسی و نهایتاً انتظار برای ظهور جدیدی از «خدا» می‌داند.

۴-۲. تفاوت زمینه و بستر تاریخی

تفکر خاص هایدگر تفکری تاریخی است که در بستر تفکر تاریخی غرب شکل گرفته و مسیر آن در ادامه مسیری از تفکر است که از قرن هفدهم در اروپا بسط یافته است. بدین جهت می‌بایست تفکر هایدگر را در سیر بسط تفکر مدرنیته فهمید. هایدگر که در مسیر تاریخی که عالم او را شکل داده، قرار دارد، در سیر تفکر خود به غفلت از وجود و به تعبیری به نهیلیسم غالب در عالم خود پی می‌برد و با ملتزم شدن به مقومات جهان خود، در صدد احیای پرسش وجود برمی‌آید (Moslih, 2005, p. 292).

در مقابل، ابن عربی در جهانی دینی و یکپارچه زیست می‌کند، به نحوی که با وجود نحله‌های مختلف کلامی، فقهی، عرفانی و فلسفی در عالم اسلامی، وحدت ناشی از اعتقاد به توحید، از غلبه کثرت و سیر تاریخی نظیر دوره مدرن، ممانعت می‌کند. در این فضا، سنت عرفانی، متوجه فهم و دریافت باطن عالم و کتاب الهی بود. عرفایی نظیر ابن عربی با اصل قرار دادن قرآن و بهره‌وری از تزکیه و سلوک برای دستیابی به مکاشفه و شهود، همت خود را متوجه به معرفتی ورای طور عقلانی می‌کردند. ابن عربی در عالمی تنفس می‌کرد که حضور حق تعالی و عوالم غیبی و ارواح عقلیه و مدبرات امور، از همه جهت و جانب آن احساس می‌شد.

در عالمی که هایدگر در آن زیست می‌کند، با دکارت سوپژکتیویسم دوره مدرن شکل گرفت و در قرن هجدهم توجه به تاریخی بودن تفکر آغاز شد که در عصر روشنگری و رمانتیک به اوج رسید. هر متفکر نیز در این تاریخ، سهمی را در جهت ابداع یا تقویت یکی از عناصر مقوم آن ادا کرده است، و هر یک عزم خود را برای تغییر مقومات عالیشان نشان می‌دهد. تفکر هایدگر و التفات او به وجود، از پس فلسفه مبتنی بر سوژه و ابژه و انسان محوری (اومانیزم) و نهایتاً نهیلیسم غالب بر روح زمانه اروپا پا به عرصه وجود گذاشته است؛ اموری که تجربه ابن عربی و دیگر عارفان فاقد آن است. هایدگر چنین معتقد است که تقدیر و حوالت دوره مدرن در سیری از دوران باستان و همزمان با سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز شده است. اما در عوالم شرقی و مثلاً در عالم اسلامی، این نسبت میان متفکران و اندیشمندان برقرار نبوده است. در اندیشه ابن عربی، امکانی نهفته برای گذر از متافیزیک، الهیات (کلام) و شریعت‌مداری ظاهری وجود داشته؛ ولی مقومات تاریخی که وی در آن زیست می‌کرد اجازه بروز آن را در حد تغییر عالم، نمی‌داده است. از این رو در عالم اسلامی، مشارب متفاوت فکری در کوشش برای شرح و تبیین بهتر حقیقت واحد مورد اعتقاد بوده‌اند. خلاصه آن که آن سیر متکثر و متنوع در تفکر غربی که به تغییر عالم انجامید در عالم اسلامی نبوده و به جای آن عوالم وحدت بخش سیطره خود را بر عالم دینی داشته‌اند. شاید ابن عربی در مسیر درک حکمت‌ها و مظاهر نامتناهی حق، به مقومات عوالم و ساحات دیگر نیز توجه پیدا کرده؛ ولی به‌عنوان انسانی متعین

در تاریخ و جهان خود، آنچه دیگر متفکران در تاریخی دیگر تجربه کرده اند، را تجربه نکرده است. پس انتظاری از او نیست که در باب عوالم متفاوت و خصوصاً عالم مدرن، سخن و نکته‌ای صریح در آثار خود گفته باشد.

۴-۳. تفاوت روش

با توجه به آنچه ذیل دو عنوان قبل گذشت، نحوه تفکر وجودی هایدگر با تفکر وجودی بر مبنای آموزه‌های ابن عربی، تفاوت‌هایی با هم دارند. هایدگر نخست با روش تحلیل پدیدارشناسانه به سراغ پرسش وجود می‌رود و در این راستا از دازاین و تحلیل ساختار اگزیستانسیال آن آغاز می‌کند و پروا و مبالات و نهایتاً زمان‌مندی را از ساختارهای مقوم آن معرفی می‌کند. هرچند او متعلق به عالم جدید است و در ادامه تاریخ مدرن، تفکر او ظهور کرده است، اما در شیوه تفکر فلسفی خود دیگر تلقی‌ها و برداشت‌های متافیزیکی و یا دینی از انسان و وجود را اپوخته کرده و در پرانتز می‌گذارد. بر همین اساس به عنوان ناقد جدی متافیزیک غربی شناخته می‌شود. هایدگر در تفکر متقدم خود، شیوه تحلیلی دقیقی بر مبنای پدیدارشناسی هرمنوتیکی خود ارائه می‌دهد که امکان الگوبرداری در دیگر علوم و معارف را دارد. اما او در تفکر متأخر از این شیوه فاصله می‌گیرد و اندیشه و زبان وی، هرچه بیشتر از متافیزیک و زبان متعارف دور شده و به شعر و تفکر شاعرانه نزدیک می‌شود. بدین ترتیب وی به رخداد حقیقت و رویداد از آن خود کننده التفات می‌یابد و می‌خواهد بروز حقیقت را در حوالت‌های آن در اثر هنری و شعر، بنیان نهادن دولت سیاسی، تفکر و پرسش متفکرانه مورد بررسی قرار دهد و از این راه تقرب به وجود پیدا کند.

در طرف مقابل تفکری که بر مبنای آموزه‌های ابن عربی بسط پیدا می‌کند، رنگ و صبغه سنت عرفانی را دارد که در بستر عالم دینی (اسلامی) و با تلاش‌های عرفایی چون ابن عربی و شاگردان مکتبش، به ثمر نشسته است. ایشان به‌طور بر سلوک و ریاضت عملی جهت وصول به علم شهودی تأکید می‌کنند و معرفت نفس را کلید حل معماهای هستی می‌دانند. در این نوع معرفت انسان با توجه به فقر وجودی خود، به غنای حق پی برده و سیر از ظاهر (خودیت خود و عالم دنیا) به باطن (حقیقت و عوالم ملکوت) می‌کند.

نتیجه‌گیری

هایدگر از مفهوم «رویداد از آن خودکننده» سخن می‌گوید که وجود در آن خود را می‌بخشد و در آن عطا، انسان را از آن خود می‌کند. در هر موقف تاریخی، آدمی با وجود و حقیقت وجود با آدمی نسبتی خاص دارد، و رویداد جایگاه آن نسبت است. بدین ترتیب وجود در رویداد خود را به نحو تاریخی، حوالت می‌کند و تقدیر ذات انسان را در یک عصر رقم می‌زند. انسان با تفکر در رویداد است که قرب به وجود را تجربه می‌کند و در همسایگی آن سکنی می‌گزیند.

از سوی دیگر، کلیدواژه تجلی نقش مهمی در فهم عرفان ابن عربی دارد و نحوه پیدایش موجودات به‌مثابه مظاهر وجود با تجلی توضیح داده می‌شود. ازین منظر تجلی حقیقت وجود به‌مثابه موهبتی است که وجود خود را در آن عطا می‌کند. هر عطایی وجهی از وجوه حقیقت وجود را در بردارد که غیر از وجه دیگر آن است. اسمای وجود حاکم بر تجلیات هستند و هر تجلی دارای حکم و شأنی است که اثری در وجود خارجی دارد و به اقتضای تجلی در جایگاه خود روی می‌دهد. تجلی نیز بسان رویداد، امری است که در قالب‌های مفهومی و متافیزیکی ننگنجد و فهم آن جز با تقرب به ساحت حضور و دریافتن بی‌واسطه، ممکن نمی‌شود.

چنانکه با پرسش راهنمای «چگونگی فهم نسبت انسان با وجود» دو متفکر را مورد خوانش قراردهیم و روش تطبیقی تشابه نسبت‌ها را مدنظر قرار دهیم، آشکارا دو مفهوم رویداد و تجلی را در تقارب با یکدیگر خواهیم یافت. زیرا همان نسبتی که رویداد با مؤلفه‌های خاص خود در نسبت با وجود دارد، مشابه آن را در نسبت تجلی با وجود می‌بینیم. مؤلفه‌هایی از قبیل: تاریخت، غیر مفهومی بودن، مبنای گشودگی، از آن خود کنندگی، قرب به وجود، مؤلفه‌های اساسی «رویداد» نزد هایدگر اند که تبیین کننده رابطه انسان با وجود است. در واقع ذات رابطه انسان با وجود در رویداد جلوه‌گر است. از سوی دیگر در «تجلی خاص» (تجلی للانسان) نزد ابن مؤلفه‌هایی نظیر غیر مفهومی بودن، ظهور در مجال گشودگی، عطا و موهبت وجود، حاکمیت اسم از طریق تجلی بر انسان، دیده می‌شود. تجلی نیز مانند رویداد در محوریت رابطه انسان با وجود قرار دارد و حتی می‌توان از تجلی به مثابه رویداد وجود (ظهور خاص از آن خودکننده و غیر منتظره) سخن گفت. بر این اساس نگارنده بر آن است که تشابه تناسب میان «رویداد از آن خود کننده» و «تجلی خاص وجود» برقرار است و می‌توان در پاسخ به سوال راهنمای مطالعه تطبیقی (چگونگی نسبت انسان و وجود)، امکان هم سخنی دو متفکر را بر مبنای دو مفهوم فوق نشان داد.

این امکانات عبارتند از:

الف) گشودگی به وجود

ب) امکان تفکر غیر مفهومی در ساحت حضور و عبور از تفکر متافیزیکی

ج) امکان فهم تاریخی وجود و بسط علم الایسمای تاریخی

هرچند تمایزات مهمی در عرصه مبادی، بستر تاریخی و روش دو متفکر در اندیشه ورزی وجود دارد که نمی‌توان از آنها غافل بود، اما با امکانات هم‌سخنی، می‌توان باب گفت‌وگو میان دو متفکر از دو سنت مختلف را گشود. با وجود محدودیت‌های روشی و نیز افتراقات مهمی که در ریشه‌های فکری دو متفکر دیده می‌شود، می‌بایست با احتیاط پا در عرصه تطبیق گذاشت و با در نظر گرفتن محدودیت در اطلاق تشابه، افق مشترکی را در باب تفکر معطوف به وجود دنبال کرد.

سپاسگزاری

نویسندگان این مقاله هیچ گونه کمک مادی و معنوی در تهیه این مقاله دریافت نکرده و این مقاله به صورت کاملاً مستقل به نگارش درآمده است.

References

- Biemel, Walter. (1977). *Martin Heidegger: An Illustrated Study*. Trans. L.Mehta. Routledge & Kegan press.
- Chittick, W. (2012). *Epistemology and Hermeneutics from a Mystical Perspective* (P. Foturchi, Trans.). Qom: Islamic Thought and Culture Research Institute Publications. (In Persian)
- Emad, parvis (2007). *On the Way to Heidegger's Contributions to Philosophy*. University of Wisconsin Press.
- Ghulam Ali. (1996). *Annotation on Qaysari's Introduction to Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (In Persian)
- Ghurab, M. M. (1995). *Sharh Fusus al-Hikam*. No Publisher. (In Persian)
- Heidegger, M. (2000). "The Origin of the Work of Art" in *Paths of the Forests* (M. Asadi, Trans.). Tehran: Daraj Publications. (In Persian)
- Heidegger, M. (2002). *Poetry, Language, and the Thinking of Liberation* (A. Manouchehri, Trans.). Tehran: Moli Publications. (In Persian)
- Heidegger, M. (2006). "Letter on Humanism" in *From Modernism to Postmodernism* (A. Rashidian, Trans.). Tehran: Ney Publications. (In Persian)
- Heidegger, M. (2020). *Time and Being* (S. Amirkhani, Trans.). Tehran: Parseh Publications. (In Persian)
- Heidegger, Martin. (1977). *Basic writings*. trans Richard Taft, Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*,_ trans Richard Taft, Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1998). *Pathmarks*. trans. William McNeil. Ed William McNeil, London: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (1999). *Contribution to philosophy*. trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2012). *contribution to philosophy*(of the Event). Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Indiana University Press.
- Ibn Arabi, M. (1993). *Al-Khayal; 'Alam al-Barzakh wa al-Mithal min Kalam al-Shaykh al-Akbar* (M. M. Ghurab, Ed.). Damascus: Dar al-Katib al-Arabi. (In Persian)
- Ibn Arabi, M. (1946). *Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Persian)
- Ibn Arabi, M. (2004). *Al-Tajalliyat al-Ilahiyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Persian)
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyya* (4 Volumes). Beirut: Dar al-Sader. (In Persian)
- Izutsu, T. (1999). *Sufism and Taoism* (M. J. Gohari, Trans.). Tehran: Rozaneh Publications. (In Persian)
- Jami, A. (2014). *Mathnavi Haft Awrang*. Tehran: Arsha Qalam Publications. (In Persian)
- Jandi, M. (2002). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Qom: Bustan al-Kitab. (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (2022). *Rationality of Intuition: Commentary on Qaysari's Introduction to Fusus al-Hikam*. Qom: Isra Publications. (In Persian)
- Kettering, Emil. (1987). "Naha im Denken Martin Heidegger" in: *Wisser Richards: Martin Heidegger Unterweg im Denken*.

Kockelmans, Joseph. J. (1984): *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Indiana University Press.

Muller, M. (1999). "Metaphysics and History in Martin Heidegger's Thought" in *Philosophy and the Crisis of the West* (P. Z. Shahabi et al., Trans.). Tehran: Hermes Publications. (In Persian)

Qaysari, D. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (In Persian)

Qaysari, D. (2002). *Rasa'il Qaysari* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom. (In Persian)

Von Herrmann, F.W.(2001) ."Contribution to philosophy and Enowning -Historical Thinking" in: *Companion to Heidegger's Contribution to philosophy*, Indian University Press. Bloomington.

Von Herrmann, F.W. (1964). *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan.

Watanabe, Jiro. (1990). "Uber Das Dasein bei Heidegger" in *Eine Einfühlung in sein Denken*. Verlag Rombach, Freiburg, S.31-59.

Young, J. (2015). *Heidegger's Later Philosophy* (B. Khodapanah, Trans.). Tehran: Hikmat Publications. (In Persian)

پیش نویس انتشار