

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

Ali Fallahrafie¹  Hossein Esdfandiar² *

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

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Recived: 2024/7/27

Revised: 2024/12/22

Accepted: 2024/12/25

Cite this article:

Fallahrafie, A.,
Esdfandiar, H. (2025).
"A Comparative Study
on the Concept of
"Ereignis" in Later
Heidegger and "Tajalli"
nnIbn 'rr bbi". *Ayeneh
Marefat*, 25(82),
1-20 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236424.1541>

ABSTRACT

The question of how to understand the relationship between man and existence is an important question that can be used to interrogate two non-metaphysical thinkers, namely 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 "event of appropriation", 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. In this study, the researcher has tried to investigate the relationship between the "event in the late Heidegger" and the "manifestation according to Ibn 'Arabi" in response to the question of the relationship between man and existence. Using the method of proportional similarity, it can be acknowledged that the two concepts of event and manifestation have a significant affinity with each other and there are similar basic components in them. Accordingly, the author argues that there is a proportional similarity between the "event of appropriation" and the "specific manifestation of existence," and it is possible to demonstrate prerequisites of dialogue between the two thinkers, such as the possibility of non-conceptual thinking in the realm of presence, the experience of closeness to existence, and the possibility of historical understanding of existence based on the aforementioned two concepts. With these possibilities, one can open the door for dialogue between two thinkers from different traditions and pursue a common horizon regarding thought directed towards existence.

Keywords: nnnnnn, Evnn aa nffooooo dddgggrr, Ibn 'rr bbi

* Corresponding Author Email Address: hosssein.esfandiar@modares.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236424.1541>



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/>.

Extended Abstract

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, possibility 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 to 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.

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 toward 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. huzur). 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.

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.

Conclusion

In this writing, the role of the concept of "event" in the relationship between humans and existence in late Heidegger is compared to the role of "manifestation" in the relationship between humans and existence in Ibn 'Arabi. In both, the centrality of the concept of the event in Heidegger's later thought and the centrality of the concept of manifestation in Ibn 'Arabi's thought are highlighted. By identifying 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.

مطالعه‌ای تطبیقی در باب مفهوم «رویداد از آن خودکننده» در هایدگر متأخر و «تجلی» نزد ابن عربی

علی فلاح رفیع^۱، حسین اسفندیار^{۲*}

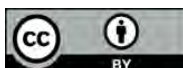
۱. گروه حکمت و فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (a.fallahrafie@modares.ac.ir)
 ۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (hosssein.esfandiar@modares.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۵/۶ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۵ استناد به این مقاله: فلاح رفیع، ع؛ اسفندیار، ح. (۱۴۰۴). «مطالعه‌ای تطبیقی در باب مفهوم «رویداد از آن خودکننده» در هایدگر متأخر و «تجلی» نزد ابن عربی». <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۲)، ۱-۲۰. https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236424.1541	پرسش از چگونگی فهم نسبت انسان با وجود، پرسشی مهم است که می‌توان به واسطه‌ی آن دو متفکر غیرمتافیزیکی، یعنی هایدگر (Heidegger) و ابن عربی را استنتاج کرد. هایدگر در پاسخ به فهم نسبت انسان به وجود در اندیشه‌ی متأخر خود به مفهوم «رویداد از آن خودکننده» متوسل می‌شود که مفهوم محوری اندیشه‌ی متأخر اوست. نسبت میان انسان و وجود و چگونگی فهم وجود در حواله تاریخی آن توسط رویداد متعین می‌گردد. رویداد با مؤلفه‌هایی اساسی چون غیرمفهومی بودن، رخصت به گشودگی، تاریخت و قرب به وجود شناخته می‌شود. ازسوی دیگر، نزد ابن عربی، رابطه‌ی 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 موردبررسی قرار دهد. با توجه به روش تطبیقی تشابه نسبت‌ها، می‌توان اذعان کرد دو مفهوم رویداد و تجلی تقارب معناداری با یکدیگر دارند و مؤلفه‌های اساسی مشابهی در آنها وجود دارد. بر این اساس، نگارنده بر آن است که میان «رویداد از آن خودکننده» و «تجلی خاص وجود» تشابه تناسب برقرار است و می‌توان امکانات هم‌سخنی دو متفکر از قبیل امکان تفکر غیرمفهومی در ساحت حضور، تجربه-ی قرب به وجود و امکان فهم تاریخی وجود را بر مبنای دو مفهوم فوق نشان داد. با این امکانات می‌توان باب گفت‌وگو میان دو متفکر از دو سنت مختلف را گشود و افق مشترکی را در باب تفکر معطوف به وجود دنبال کرد.

کلیدواژه‌ها: وجود، رویداد از آن خودکننده، تجلی، هایدگر، ابن عربی.

* رایانامه نویسنده مسئول: hosssein.esfandiar@modares.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.236424.1541>



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

هایدگر در هستی و زمان با طرح پرسش از وجود در اندیشه‌ی متقدم و طرح گذر از متافیزیک در اندیشه‌ی متأخر خود، در جست‌وجوی 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 خودکننده» در محوریت اندیشه‌ی 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 مثابه‌ی 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 درباره‌ی «رویداد وجود» و «تجلی» نزد ابن عربی وجود دارد که باب مفاهمه و گفت‌وگو را میان دو سنت می‌گشاید. از این رو نگارنده به مطالعه‌ی تطبیقی دو مفهوم در این مقاله می‌پردازد.

مقصود از مطالعه‌ی تطبیقی در این نوشتار تنها نشان‌دادن قرابت‌ها و تمایزات دو اندیشه در قیاس با یکدیگر نیست؛ بلکه گشایش امکان گفت‌وگوی میان دو نظام فلسفی یا دو سنت فکری است. رشته‌ی راهنمای این مطالعه‌ی تطبیقی پرسش اساسی است که با سنت‌های فکری مورد مطالعه نسبت دارد و می‌تواند ظرفیت‌های ناگفته از آن نظام فکری را برملا کند. این مطالعه‌ی تطبیقی البته امری دشوار است، زیرا دو متفکر از دو سنت تاریخی پیش‌روی هم قرار دارند که یکی متعلق به دوران ماقبل مدرن و دیگری متفکری پس از دوران مدرن است و این دو تجربه‌ی زیسته‌ی علمی متفاوتی دارند. ثانیاً این دو متفکر در عرض یکدیگر نیستند، مانند ابن سینا و توماس آکویناس (Thomas Aquinas) یا ابن عربی و مایستر اکهارت (Meister Eckhart)، بلکه ابن عربی در سنت دینی و حکمی شرقی ظهور کرد و هایدگر در متن سنتی ذاتاً تاریخی و تحت‌غلبه‌ی بلامنازع تاریخ جدید قرار داشت. این مطالعه‌ی تطبیقی با تتبعی که در آثار دو متفکر دارد، می‌کوشد تا دریابد که دو متفکر درباره‌ی 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 مطالعه‌ی تطبیقی در این نوشتار، روش تشابه تناسب - روش منتسب به ماسون اورسل - (Masson-Orsel) 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 رابطه‌ی انسان و وجود نزد هایدگر متأخر با نسبت «تجلی» به رابطه‌ی انسان و وجود، نزد ابن عربی، سنجیده می‌شود. به تعبیر دیگر، نقش و محوریت مفهوم رویداد در اندیشه‌ی متأخر هایدگر با نقش و محوریت تجلی در اندیشه‌ی ابن عربی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و چون مقومات بسیار مشابهی در هر دو برقرار است، می‌توان به رابطه‌ی تشابه تناسب اذعان نمود. در این نوشتار، با روشن‌شدن 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، به تمایزات عمیق دو سنت فکری و دو متفکر، در مبادی، زمینه‌ها و روش آنها نیز اشاره‌ای می‌گردد.

در باب پیشینه‌ی تحقیق، هیچ پژوهشی به‌طور مستقل به چنین موضوعی نپرداخته است؛ هرچند می‌توان به مقالاتی درباره‌ی مفهوم رویداد در هایدگر متأخر اشاره کرد که با بخش اول این تحقیق هم‌پوشانی دارد. مقالاتی چون:

r rooob iiiii ii i aa aaaa aa aa a a a aaaaaaa aaaa + aaaa ° aaaaaaa aaa aaaaaaa aaaaaa
Sheehan, Thomas. (2001). A paradigm shift in Heidegger research in "Continental Philosophy Review".
Hossein Qassami, et.al. (2016). "Reinterpreting the concept of the event from the subject according to Heidegger based on the concept of thinking" in *Philosophical Reflections*.

سباستینو گرولو (Sebastiano Grollo) در مقاله‌ی خود به بحث از رویداد و نقش آن در تفکر متأخر هایدگر می‌پردازد. توماس شیهان (Thomas Sheehan) نیز در نوشته‌ی خود از گشودگی و رویداد، به مثابه‌ی گشودگی و بحث از تاریخ هستی سخن می‌گوید. همچنین قسامی و اصغری در مقاله‌ی «بازتفسیر مفهوم رویداد از آن خودکننده نزد هایدگر با تکیه بر مفهوم تفکر» به مؤلفه‌های اساسی رویداد در سیر فکری هایدگر می‌پردازند، اما چنانکه گفته شد، هیچ یک از این پژوهش‌ها به مطالعه‌ی تطبیقی میان مفهوم رویداد و تجلی نزد دو متفکر نپرداخته است و موضوع این پژوهش کاملاً نو است و با روش تحلیلی تطبیقی صورت گرفته است.

«رویداد از آن خودکننده» در هایدگر متأخر

گشودگی (Openness) از جمله مفاهیم تعیین‌کننده در فهم فلسفه‌ی هایدگر است؛ به‌طوری‌که سنگ بنای اولیه‌ی تفکر معطوف به وجود، گشودگی است و وظیفه‌ی تفکر «اندیشیدن به الیا (Alethia) و خاصه دو گونه‌ی آشکارگی و خودمستوری آن» است (هایدگر، ۱۳۹۹: ۹۸-۹۷؛ ۱۳۸۵: ۱۷۸). در تفکر متأخر هایدگر «رویداد از آن خودکننده» (Ereignis/enowning) به مثابه‌ی افق گشودگی و آشکارگی وجود دانسته می‌شود. اگر در وجود و زمان، یگانگی دازاین (Dasein) با وجود از نقطه‌نظر دازاین دیده می‌شود، این بار وجود از افق وجود تاریخی موردتوجه قرار می‌گیرد؛ به‌نحوی‌که دهش و حوالت وجود است که طرح‌افکنی کرده و دازاین را از آن خود می‌کند. براین‌اساس «رویداد از آن خودکننده» کلمه‌ی بسیطی برای نشان‌دادن یگانگی وجود با دازاین (Da-sein) و وابستگی آن به وجود است (Heidegger 1999: 366).

هایدگر پس از گشت فکری در کتاب *افادات به فلسفه* به رویداد وجود به مثابه‌ی «رویداد از آن خودکننده» می‌پردازد. واژه‌ی «Ereignis» حاصل مصدر از فعل «ereignen» به معنی پیش‌چشم‌قراردادن است و در کاربرد متعارف خود در زبان آلمانی بر حادثه‌ای خاص و درخور 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. براین‌اساس «رویداد از آن خودکننده»، رویداد وجود است و افق نهایی آشکارگی‌ای است که جهان را تعریف می‌کند. این کلمه در عین حال به معنی «از آن خود کردن» هم است (Heidegger, 1999: 48; Von Herrmann, 1964: 6).

براساس تفسیر پرویز عماد (Emad) از *افادات به فلسفه*، هایدگر در این کتاب درصدد 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 خودکننده» 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 غیرمعمول است که از عمیق‌ترین بنیاد وجود برخاسته است. وجود در زمان، لحظه‌ها و موقف‌هایی 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 (مولر، ۱۳۷۸: ۲۰۹؛ هایدگر، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

اما چگونه می‌توان رویداد را فهمید؟ بدین منظور باید از مفهوم وجود در هایدگر متأخر پرده برداشت. وی در دوره‌ی متأخر

تفکر خویش به جای استفاده از واژه‌ی «Sein» از «Seyn»-که شکل قدیمی و متروک مفهوم وجود در زبان آلمانی است- استفاده می‌کند. «sein» به مثابه‌ی حضوری است که به تعبیر هایدگر افق بنیادین ناپوشیدگی و جهان است و براساس این معنا می‌توان گفت: «وجود تنها به واسطه‌ی انسان هست»، اما آنچه ناپوشیدگی وجود به مثابه‌ی «sein» بر آن بنیان دارد، همانا «Seyn» (Being) است. امری که حقیقت به مثابه‌ی ناپوشیدگی (Alethia) بر آن مبتنی است، ذات وجود است و لذا هایدگر اغلب به Seyn به عنوان خاستگاه یا بنیاد اشاره می‌کند (یانگ، ۱۳۹۴: ۳۶). وجود چونان Seyn دیگر برآمده از هستنده‌ها نیست و نباید به مثابه‌ی امر حاضر فهمیده شود؛ بلکه شایسته‌ی 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 جلوه‌ی خاصی پیدا کرده است. از آنجاکه هایدگر در دوره‌ی متأخر خود داعی به تفکری غیرمفهومی- غیرمتافیزیکی است، برای فهم رویداد، بیش از هر چیز باید به کارکردها و نمودهای آن نزد این متفکر بپردازیم:

غیرمفهومی بودن رویداد

نکته‌ی نخست درباره‌ی رویداد آن است که نباید آن را در قالب‌های مفهومی و گزاره‌ای فهم کرد. هایدگر در فقرات مختلفی از *فادات* بر غیرمفهومی بودن رویداد و همچنین تفکر برآمده از آن که «تفکر رویداد وجود» است، تأکید می‌کند. به تعبیر هایدگر: «جلوه‌گرشدن رویداد وجود به مثابه‌ی Ereignis یک گزاره‌ی خبری نیست، بلکه امری غیرمفهومی 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 عهده‌ی زبان مفهومی (زبان مقولی متافیزیکی) خارج است و برای درک آن باید از تبیین منطقی دست کشید و به جای آنکه 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 غیرمفهومی رویداد را در هنر و شعر به دست می‌دهد، آنجا که در *سرآغاز اثر هنری*، هنر بزرگ (اصیل) را جایگاه رخداد حقیقت می‌داند؛ همچنان که در جای دیگر معتقد است: «وجود به مثابه‌ی حوالتی که حقیقت را احاله می‌کند، خود را در شعر آشکار می‌نماید و شعر را نامیدنی می‌داند که اشیا را به حضور و قرب فرامی‌خواند (هایدگر، ۱۳۸۱: ۸۹؛ ۱۳۷۹: ۸۰). از این رو وی ما را به تفکر «متأملانه» و «متذکرانه»ی معطوف به رویداد وجود دعوت می‌کند که سودای مقوله‌سازی از حقیقت و چارچوب‌بندی مفهومی ندارد و حوالت تاریخی وجود را همواره پیش چشم خود قرار می‌دهد.

تاریخیت رویداد

رویداد، تفکر تاریخی وجود است. بنابر تفسیر فون هرمان (Von Hermman) «تفکر از آن خودکننده-تاریخی، خود به تذوت تاریخی حقیقت وجود به مثابه‌ی رویداد از آن خودکننده تعلق دارد، زیرا این تفکر خودش با رویداد، از آن خود شده است ... (Von Hermman 2001: 106). از این رو فون هرمان، سیر اندیشه‌ی هایدگر به سوی رویداد را ناشی از تلاش وی برای رفتن به ریشه و سرآغاز می‌داند و آن را نشانه‌ی توجه یافتن هایدگر به آغازی خاص برای تاریخ وجود ذکر می‌کند. براساس فهم وجود به مثابه‌ی «رویداد از آن خودکننده»، 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 گفته‌اند، پاسخی است به ندای وجود و نحوه‌ی پدیدارشدن 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 حواله وجود نهفته است و به همین ترتیب «تفکر بنیادین» به تعبیر هایدگر تفکر «وجودی تاریخی» است (Heidegger 1988: 210;) (Heidegger 2012: 27-28).

رخصت به گشودگی

مؤلفه‌ی دیگر در تحلیل «رویداد»، اجازه‌دادن به گشودگی است. رویداد روشن‌کننده‌ای است که به اشیا رخصت حضور می‌دهد. البته رویداد بنیاد اختفا هم است. امری که ظهور و خفا ذاتی اوست و این انکشاف دوگانه در آن، وجود موجودات را معنادار می‌سازد. رخ‌دادن و رخ پنهان‌داشتن 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 رخ‌نمودن و روی‌دادن است، هر موجودی به حقیقت خاص خود می‌رسد. در رخ‌نمودن است که وجود خود را اظهار کرده و حقیقت بر انسان نمایان می‌گردد» (Von Herrmann 1964: 212-310).

از آن خودکنندگی 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 نشان‌دهنده‌ی نحوه‌ی وابستگی حقیقت وجود و دازاین به یکدیگر است» (هایدگر، ۱۳۷۹: ۷۸). پس در این موقعیت (وابستگی دازاین به حقیقت وجود) انسان و وجود «از آن یکدیگر» می‌شوند. از این رو می‌توان رویداد را سرچشمه‌ی تعلق انسان و وجود به یکدیگر دانست. نحوه‌ی 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، دا-زین را روشنی‌گاه خود می‌کند و به دازاین نیز خصلت از آن خویش‌کنندگی 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 درباره‌ی وجود به کار می‌برد، حقیقت وجود را با موهبت‌کردن گره می‌زند. در واقع، این وجود است که خود را عطا می‌کند و در همین عطاکردن، ذات خود را بر ما عیان می‌کند. عطاکردن خویش در گشودگی، همراه با خود این گشودگی همان وجود است (هایدگر، ۱۳۸۵: ۲۹۷). 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 حواله حقیقت وجود است که قرارگیری دازاین را در ساحت روشنایی و حضور یا غیبت و پوشیدگی متعین می‌سازد.

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 تجربه‌ی بنیادی وی درمی‌آید (Kettering 1987: 113). براین اساس، وجود به مثابه‌ی 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 همسایه‌ی وجود فهم می‌گردد. قرب به وجود، مضمون همه‌ی نسبت‌های دیگر انسان را دربردارد و تأمل در موضوعاتی چون تفکر، وارستگی، سکنی‌گزیدن، مستوری و نامستوری، شعر و زبان همه با قرب ممکن می‌گردد (Kettering 1987: 115). قرب و تجربه‌ی آن بنیاد هر اندیشه و تحول اساسی در تاریخ تفکر است. به تعبیر هایدگر: «انسان همسایه‌ی وجود است، انسان با ذات مبتنی بر تاریخ وجودش، موجودی است که وجودش به عنوان اگزیستانس در آن است که در همسایگی وجود سکنا گزیند» (Heidegger 1998: 342). در تعبیر دیگری، هایدگر از وجود به عنوان «نزدیک‌ترین» نام می‌برد و این خود توصیفی بسیار تأمل‌برانگیز 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؛ چنان که 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 رابطه‌ی عمیقی با هم دارند؛ به این صورت که با رویداد، قرب و پیوستگی پدید می‌آید و با تجربه‌ی قرب (نزدیک‌ترین یافتن وجود) مراد از رویداد فهم می‌گردد.

«تجلی» نزد ابن عربی

نزد ابن عربی مبدأ ظهور موجودات، حرکت حبی 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 آینه‌ی موجودات ببیند، تجلی می‌کند و انوار کمالات خود را در مخلوقات ظاهر می‌سازد (جندی، ۱۴۲۳ق: ۱۴۲؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰-۴۸). بدین ترتیب تجلی روندی است که طی آن حق- که در ذات خود ناشناخته است- خود را در صورت‌های عینی اشیا (اعیان ثابت و اعیان خارجیه) ظهور می‌دهد. از آن جا که تجلی حق قابل تحقق نیست؛ مگر از طریق صورت‌های محدود و خاص، تجلی همانا تحدّد و تعین حق است. وجود با قبول تعین 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 و نمایانگر آن با اسما و صفاتش هستند. این همان تشّان وجود به شئون مختلف است که معنایی لطیف‌تر از علیت فلسفی را تداعی می‌کند؛ چنانچه در تشّان، وجود شأن مغایر با ذی‌الشّان نیست و اگر شأن را بشکافیم و به او نظر کنیم، ذی‌الشّان را می‌بینیم (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۶۲/۱). به عبارت دیگر، ذی‌الشّان خود را در تجلی پنهان کرده و با جلوه‌ی خود در شأن 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 عامّ احاطی و تجلی خاصّ. تجلی عام همان تجلی رحمانی است که فیض عامی است که بر همه‌ی 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 (غلام‌علی، ۱۳۷۵: ۷۹؛ غراب، ۱۴۱۴ق: ۱۸۴). این همان راه و شبکه‌ی وجودی ویژه‌ی 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 ننگجد (ابن عربی: ۳۰۴/۲). 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 واسطه‌ی آن ظاهر می‌گردد)، اما تجلی برای اشیا، تجلی و ظهور حق است برای موجود که موجب کشف حق برای آن و مشاهده‌ی حق در صورت خاص می‌گردد. این تجلی است که احوالی را در متجلی‌له 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 (ابن عربی: ۳۰۵/۲؛ ۴۵۸). فهم این دو قسم تجلی، کمک بزرگی در فهم مؤلفه‌های تجلی می‌کند که نزدیک به رویداد وجود است. در ادامه به تحلیل برخی مؤلفه‌های برجسته‌ی تجلی می‌پردازیم:

ظهور نور در مجال گشودگی

در اندیشه‌ی عرفانی مکتب ابن عربی و شارحان وی، نور حقیقی همان ذات الهی است، نه غیر او؛ چراکه 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 سایه‌ای از ذات اوست (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۸۳). به تعبیر دیگر، حق (الله) نور و حقیقت همه‌ی عوالم و اشیاست و ظهور مظاهر و وجود اشیا به اوست (ابن عربی: ۷۰/۲). این آینه‌ها با کوچکی و بزرگی، کدورت و صقالت و رنگ‌های خود، این نور واحد را متلون به رنگ‌های مختلف بازتاب می‌کنند؛ درحالی‌که این نور فی‌نفسه هیچ رنگی ندارد. از اینجا دانسته می‌شود که حق، واحد حقیقی است که فی‌نفسه صورتی ندارد که او را مقید کند، درعین‌حال، اوست که در صور کثرات- که همان مظاهر اسما و صفات اویند- ظاهر می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۰؛ ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۰۳). 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 للاشیا، 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. براین‌اساس، 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 باشند، بنابر صفای وجود خود (گشودگی وجود خود) مظهریت ظهور گسترده‌تری برای اسمای وجود را پیدا می‌کنند، لذا روشن می‌شود تجلی خاصّ وجود هم متناسب با گشودگی پیشین رخ می‌دهد و هم با رخداد خود، گشاینده‌ی منظر و فهم و استعداد جدیدی برای دریافت حقیقت وجود است.

غیرمفهومی 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 ترجمه‌ی وجود نیز استفاده می‌شود؛ بنابراین ادراک که توسط نور صورت می‌گیرد، گونه‌ای از یافتن است که با وجود (وجدان) تحقق می‌یابد (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۵۹؛ ابن عربی، ۲۰۰۴: ۴۵). پس مُدرکات، «یافته‌ها» یا

همان «موجودات» خواهند بود و این‌جا سرّ نامفهوم بودن اندیشه‌ی وجود یا تفکر وجودی روشن می‌گردد، زیرا با اندیشه‌ی حصولی و تفکر متافیزیکی نمی‌توان وجود را یافت و تنها تمثیل و صورت ذهنی از آن به دست می‌آید. تنها با «یافت» و علم حضوری است که می‌توان به حقیقت وجود- که خود را در تجلیات آشکار می‌کند- نائل شد.

تجلی و عطای وجود

از معانی تجلی اعطای وجود است. وجود از این‌رو موهبتی است که حقیقت وجود به همه‌ی اشیا ارزانی می‌دارد. برخی از این عطایا ذاتی هستند و برخی دیگر عطایای اسمائی هستند که به اقتضای اسما حسنی حق اعطا می‌شوند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۸-۵۹). 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 تعین 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 به‌عنوان عطیه به جهان بخشیده است.

بنابراین تجلی حقیقت وجود به‌مثابه‌ی موهبتی است که وجود خود را در آن عطا می‌کند. هر عطایی وجهی از وجوه حقیقت وجود را دربردارد که غیر از وجه دیگر آن است. به‌طورمثال عطای صادر از اسم رحیم مغایر با عطای صادر از اسم منتقم است، زیرا هر کدام از این عطایا صادرشده از وجود مقیدشده در مرتبه‌ی معینی است که غیر از تقید دیگر است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۱۵). در این عطایای متفاوت است که وجود به‌گونه‌ی خاصی «روی می‌دهد» و خود را «عرضه می‌کند».

عطای وجود به‌مثابه‌ی رویداد

اسمای الهیه آن حقایقی هستند که ذات حق را با جهان و موجودات مرتبط می‌کنند. اسما، حاکم بر تجلیات وجودند 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. براین‌اساس، اختلاف وجودی و تغیر آن در هر زمان، اثر شأن الهی است که به‌اقتضای تجلی خاص «روی می‌دهد». در هر ظرف زمانی، شأن خاصی از شئون وجود رخ می‌دهد که آن را «ایام حق» نام می‌نهند (غلام‌علی، ۱۳۷۵: ۵۱). به‌عبارت دیگر، «یوم» همان ظهور و تجلی حق در ظرف خاص است که به اقتضای کمالات ذاتی و اسمای 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 غیرزمانی- 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 است 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 به‌نوبه‌ی خود محکوم اسم و نسبت الهی ویژه‌ای است که آن را اقتضا می‌کند.

این‌جا اشاره به مفهومی دیگر در آموزه‌های عرفانی ابن‌عربی- که قرابتی با مفهوم رویداد دارد- خالی از لطف نیست. ابن‌عربی در تبیین «وجود» نزد عرفان از مفهوم «وجد» و «تواجد» که هم‌ریشه با وجودند، استفاده می‌کند. وجد بر شور و شفع دلالت می‌کند و ابن‌عربی آن را در زمره‌ی احوالی می‌داند که به‌طور ناگهانی بر قلب عارض شده، آن را از شهود خود و حاضران فانی می‌سازد. تواجد نیز بر طلب وجد دلالت می‌کند. بدین‌ترتیب، وجود طبق این اصطلاح به‌معنای

«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، چراکه وجد نوعی رخداد غیرمنتظره است و ما نمی‌توانیم بفهمیم که رخدادهای غیرمنتظره چگونه پدید می‌آیند، زیرا در موقعیتی غیر از موردانتظار رخ می‌دهند» (ابن عربی: ۲/ ۵۳۸-۵۳۷).

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 به گونه‌های مختلفی در «وجد» (تجربه‌ی 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 به گونه‌های مختلفی عطا می‌کند. البته نزد ابن عربی، اختلاف ظهور حقیقت وجود به حکم اسمای وجود و نیز اختلاف استعدادات موجودات باز می‌گردد؛ 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 غیرمنتظره» و «از آن خودکنندگی» را در «تجلی خاص وجود» مورد ملاحظه قرار داد.

تاریخیت تجلی وجود

تجلی، دو جنبه‌ی زمانی (تاریخی) و غیرزمانی دارد. تجلی حقیقت وجود در عین ماورای تاریخ‌بودن، امری زمان‌مند است. ایزوتسو (Izutsu)، یکی از مفسران معاصر ابن عربی، در کتاب صوفیسم و تائوئیسم می‌نویسد: «تجلی از آن منظر که مصدر آن حق است، ورای زمان و تاریخ‌مندی است، اما از جهت ظهور حق در شئون مختلف، تجلی امری موقت و تاریخی است، زیرا روند ظهور حق در عالم، از ازل، آغاز و تکرار یافته و همچنان در حال اتفاق افتادن است. از طرفی از آنجاکه تجلی به گونه‌ای صورت می‌بندد که موج اول برنخاسته، موج دوم آغاز می‌شود، این روند به یک چیز ختم می‌شود و آن طبیعت باثبات و همیشگی است» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۶۸). 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 (جامی، ۱۳۹۳: ۲۳۳).

اگر 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. نکته‌ی مهم این است که پیدایش و تبدل دوره‌های وجود، وابسته به رخداد و عطای وجود است که آن هم ریشه در اقتضای نسب الهیه و اسمای حق دارد. این اسمای حق هستند که به حسب ظهورشان و ظهور احکامشان، هر یک دارای دولت ویژه‌ی خود می‌گردند که اقتضا و حکم آن‌ها، در زمان و دوره‌ی «دولت» شان حاکم بر شئون عالم و آدم خواهد بود. هر شریعت، آیین، تمدن و فرهنگی، مظهر اسمی از اسما یا چند اسم از اسمای 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 (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۷). بنابراین دوره‌های مختلف و حوالت‌های تاریخی وجود ناشی از تجلیات گوناگون حقیقت وجود است که در

هر دوره‌ای ظهوری دارد. براین اساس تاریخیت تجلی وجود به مثابه‌ی 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 جلوه‌ی 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 همه‌ی 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 روی داده، 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.

امکانات هم‌سخنی

چنانچه این دو متفکر را با پرسش راهنمای «چگونگی فهم نسبت انسان با وجود» موردخوانش 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: تاریخیت، غیرمفهومی‌بودن، مبنای گشودگی، از آن خودکنندگی، قرب به وجود، مؤلفه‌های اساسی «رویداد» نزد هایدگرند که تبیین‌کننده‌ی رابطه‌ی انسان با وجودند. در واقع، ذات رابطه‌ی انسان با وجود در رویداد جلوه‌گر است. از سوی دیگر، در «تجلی خاص» (تجلی للانسان) نزد ابن عربی مؤلفه‌هایی نظیر غیرمفهومی‌بودن، ظهور در مجال گشودگی، عطا و موهبت وجود، حاکمیت اسم از طریق تجلی بر انسان، دیده می‌شود. تجلی نیز مانند رویداد در محوریت رابطه‌ی انسان با وجود قرار دارد و حتی می‌توان از تجلی به مثابه‌ی رویداد وجود (ظهور خاص از آن خودکننده و غیرمنتظره) سخن گفت. براین اساس، نگارنده بر آن است که تشابه تناسب میان «رویداد از آن خودکننده» و «تجلی خاص وجود» برقرار است و می‌توان در پاسخ به سؤال راهنمای مطالعه‌ی تطبیقی (چگونگی نسبت انسان و وجود)، امکان هم‌سخنی دو متفکر را بر مبنای دو مفهوم فوق نشان داد. در ادامه، به این امکانات هم‌سخنی می‌پردازیم:

گشودگی به وجود

گشودگی انسان اصل حکمت و تفکر اصیل نزد هایدگر و ابن عربی است. از نظر هر دو متفکر، انسان موجود در خود فرو بسته 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 اجازه‌ی ظهور داده و افتتاح را فراهم می‌آورد. مبنای گشودگی در تفکر متأخر هایدگر «رویداد» است که مفهومی مهم در تفکر وی به شمار می‌آید. نگاهی که در پرتو این مفهوم به دست 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، دقیقاً در برابر تفکر مفهومی متافیزیک است.

نزد ابن عربی نیز گشودگی به وجود بر مبنای تجلی توضیح می‌یابد. اساساً 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. این گونه است که گشودگی ویژه‌ای برای آن انسان یا انسان‌ها فراهم می‌کند و وجود برای ایشان در ظهور خاصی، آشکار می‌گردد.

ساحت حضور و امکان تفکر غیرمفهومی (عبور از متافیزیک)

پرسش از وجود به‌مثابه‌ی پرسش از بنیان متافیزیک، با عطف توجه به حقیقت وجود و تجربه‌ی آن، زمینه‌ی انتقال تاریخی از تفکر فلسفی به آغاز دیگری را فراهم می‌کند. در این اندیشه‌ی دیگر، وجود به‌عنوان وجود موجود تجربه نمی‌شود، بلکه خود وجود در نامستوری خاص خودش به‌صورت 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 فراتررفتن از متافیزیک به حقیقت و معنای وجود بیندیشد. تسلیم‌شدن به رویداد با تسلیم به وجود یکی است، زیرا رویداد همان تعبیر غیرمتافیزیکی از وجود و اندیشیدن غیرمتافیزیکی به آن است. از طریق جهشی که به واسطه‌ی 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 حواله تاریخی وجود را می‌اندیشد.

از سوی دیگر، معرفت اصیل نزد ابن عربی معرفتی حضوری است. نیل به مقام حضور و درک حقایق، مستلزم نحوی روی‌گردانی از معرفت حصولی و توجه به امکانات و رای طور حس و عقل متافیزیکی است. نزد ابن عربی تفکر به‌مثابه‌ی 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 به دست می‌آید، بلکه با وارستگی و آینه‌گونی انسان محقق می‌شود؛ به نحوی که ذات او آماده‌ی قبول عطیه و موهبت حقیقت وجود شده و پذیرای تجلی خاص می‌گردد. تجلی که در آن «وجد» و «رویدادی غیرمنتظره» او را در برمی‌گیرد. در این منظر می‌توان از سیر در مقتضیات تجلی ظاهر، به‌سوی باطن و اسم حاکم بر آن حرکت کرد. این سیر وجودی غیرمتافیزیکی را می‌توان در ساحت حضوربودن 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

براین‌اساس، 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 برحسب ظهور خود (به‌مثابه‌ی رویداد نزد هایدگر و تجلی نزد ابن عربی) انسان را به تفکر می‌خواند و تفکر را در قرب خود قرار می‌دهد.

افق مشترک: امکان فهم تاریخی وجود و بسط علم‌الاسمای 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 هرکدام از این دوران‌ها محمل «موهبت» رویداد از آن خودکننده‌ی وجود است. در چنین رویدادی است که وجود خود را متجلی می‌کند. تاریخ در اینجا، به معنای انکشاف تقدیرهای مختلف و نامتناهی

حقیقت وجود در مقام رویداد از آن خویش کننده است. پس این تفکر، حقیقت وجود را از منظری تاریخی که در آن تقدیرهای مختلف وجود، منکشف شده، بررسی می کند. بنابراین در هر دوره تاریخی، وجود خود را در قالبی نو به دازاین احاله می کند و او را به سوی نسبتی خاص با خود، موجودات و جهان رهنمون می شود. از دل این نسبت خاص، تقدیری نو در تاریخ وجود رخ می نماید و همراه با آن فهمی نو از وجود و حقیقت رقم می خورد. به عبارت دیگر، در هر دوره تاریخی با نحوه ظهور و گشودگی خاص وجود (موهبت و حوالت وجود) عالمی نو رخ می دهد. اگر قومی در یک دوره تاریخی خاص به این انکشاف ویژه وجود توجه کند و همراه با آوای حقیقت شود، می تواند آغازگر عالمی نو باشد. لازمه این کار، آن است که در قرب به حقیقت وجود به سر ببرد و پاسدار انکشاف آن و شنوای ندای وجود باشد. براین اساس خود وجود و تفکر متعلق به آن، امری تاریخی اند 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 تشریع ظاهر می شود، حکومت اسماست. اسما به حسب تجلیات و احکامشان هر یک دولتی دارند. وقتی اسمی آمد، دولت اسم قبلی یا به غیب مطلق می رود و یا تحت اسمی که محیط بر اوست و دولتش ظاهر شده، پنهان می گردد. انسان قابلیت مظهریت و مجلی بودن جمیع اسما را دارد و هر دوره ای می تواند مظهر شأنی از شئون و اسمی از اسمای الهی باشد؛ پس اوست که امکان تغییر شئون را دارد و می تواند در دوره های مختلف یا در دوره ی واحد ظرف ظهور اسما باشد. این ویژگی، تاریخ مندی انسان را یادآور می شود که عبارت از مظهریت او برای اسما در زمان و به تدریج است. در نسبت های مختلفی که انسان با حقیقت وجود برقرار می کند، پذیرای تجلیات و موهبت های نو به نو و متفاوت می گردد و تحول در احوال و تقلب در قلوب رخ می دهد. این خود منشأ تداول ایام و پیدایش و بسط و زوال تفکرات، ادیان، فرهنگ ها، تمدن ها و علوم در عوالم انسانی خواهد شد که ریشه ی همه این ها در دولت اسماست. بر این اساس، آشکارگی وجود در هر دوره تاریخی به گونه ای گشوده می شود و نمی توان یک معنای کلی را از آن فهم کرد که برای تمامی زمان ها اعتبار داشته باشد. حقیقت وجود در هر دوره، به گونه ای خود را بر ما پدیدار می کند؛ بنابراین دوره های زمانی متفاوت، هر یک حاوی برداشتی از وجودند که مبتنی بر آشکارگی وجود است. این آشکارگی در تجلی خاص وجود برای انسان رخ می دهد که در آن اسم خاصی حاکم می گردد. پس عرصه تاریخی، عرصه ظهور احکام اسما براساس دولت اسما خواهد بود و نحوه ای از تفکر وجودی بسط پیدا می کند که خصلت تاریخی دارد؛ به تعبیر دیگر، علم الاسمای تاریخی، معرفت و تفکر تاریخی معطوف به رویداد وجود در دوره های مختلف است.

پس می توان در اینجا تقارب ویژه ای میان تلقی هایدگر از تفکر تاریخی وجود براساس بحث رویداد و امکان فهمی تاریخی از وجود براساس بحث تجلی (علم الاسمای تاریخی) مبتنی بر آموزه های ابن عربی، مشاهده کرد. این موضوع افق مشترکی را پیش روی ما در فهم وجود و جهان می گشاید که ریشه در تلقی دو متفکر از وجود به مثابه ی رویداد-تجلی دارد. این افق مشترک می تواند منشأ گفت و گوی مشترک میان دو سنت فکری باشد.

افتراقات دو متفکر و محدودیت های روشی

با وجود امکانات هم سخنی میان دو متفکر، تفاوت های مهمی در مبادی، بستر و زمینه ی تاریخی و روش تفکر ایشان وجود دارد که محدودیت هایی را نیز در تطبیق نشان داده و ما را از مطلق دانستن نتیجه ی تطبیق برحذر می دارد. این تفاوت ها عبارتند از:

تفاوت در مبادی

هایدگر و ابن عربی مبادی متفاوتی در تفکر خود دارند. از جمله آنکه هایدگر فیلسوفی پساکانتی و متفکری است که به وجود، حقیقت، انسان و تفکر در این فضا می‌اندیشد. البته با بازگشتی به ریشه‌های متافیزیک، می‌خواهد نحوه‌ی دیگری از فهم از مبادی اساسی اندیشه‌ی فلسفی غرب را ارائه دهد. از این رو، با بداهت و عمومیت مفهوم وجود، به‌نحوی که برای همه آشکار باشد، مخالفت می‌کند و از تحلیل دازاین و حالات اگزیزتانس 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 ... روبه‌رو شود.

در مقابل ابن عربی، متفکری است که در بستر عالم اسلامی رشد و نمو علمی و معنوی داشته، در عالمی ملتزم به دین خاص (اسلام) و طریقتی ویژه، که برگرفته از آموزه‌های آن است، زیست کرده و نسبتی ویژه با وجود دارد. وی وجود را مساوق حق دانسته و عالم را ظل حق، آیه‌ی او و وجود مجازی در برابر وجود حقیقی معرفی می‌کند و براین‌اساس، حضور «خداوند» در این تفکر بسیار مهم و جدی، بلکه اساس اندیشه است. در پرتو 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 نحوه‌ی 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 به‌سوی امر قدسی و نهایتاً انتظار برای ظهور جدیدی از «خدا» می‌داند.

تفاوت زمینه و بستر تاریخی

تفکر خاص هایدگر تفکری تاریخی است که در بستر تفکر تاریخی غرب شکل گرفته و مسیر آن در ادامه‌ی 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 نیهیلیسم غالب در عالم خود پی می‌برد و با ملتزم شدن به مقومات جهان خود، در صدد احیای پرسش وجود برمی‌آید (مصلح، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

در مقابل، ابن عربی در جهانی دینی و یکپارچه زیست می‌کند، به‌نحوی که با وجود نحله‌های مختلف کلامی، فقهی، عرفانی و فلسفی در عالم اسلامی و وحدت ناشی از اعتقاد به توحید، از غلبه‌ی کثرت و سیر تاریخی نظیر دوره‌ی مدرن ممانعت می‌کند. در این فضا، سنت عرفانی، متوجه فهم و دریافت باطن عالم و کتاب الهی بود. عرفایی نظیر ابن عربی با اصل‌قراردادن 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 می‌کرد، با دکارت، سوژکتیویسم دوره‌ی مدرن شکل گرفت و در قرن هجدهم توجه به تاریخی‌بودن 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 داده

است. تفکر هایدگر و التفات او به وجود، از پس فلسفه‌ی مبتنی بر سوژه و ابژه و انسان‌محوری (اومانیزم) و نهایتاً نیهیلیسم غالب بر روح زمانه‌ی اروپا پا به عرصه‌ی وجود گذاشته است؛ اموری که تجربه‌ی ابن‌عربی و دیگر عارفان فاقد آن است. هایدگر چنین معتقد است که تقدیر و حواله‌ی دوره‌ی 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 اندیشه‌ی ابن‌عربی، امکانی نهفته برای گذر از متافیزیک، الهیات (کلام) و شریعت‌مداری ظاهری وجود داشته است، ولی مقومات تاریخی که وی در آن زیست می‌کرد، اجازه‌ی بروز آن را در حد تغییر عالم نمی‌داده است. از این‌رو در عالم اسلامی، مشارب متفاوت فکری در کوشش برای شرح و تبیین بهتر حقیقت واحد مورد اعتقاد بوده‌اند. خلاصه آنکه آن سیر متکثر و متنوع در تفکر غربی که به تغییر عالم انجامید، در عالم اسلامی نبوده و به جای آن عوالم وحدت‌بخش سبطیه‌ی خود را بر عالم دینی داشته‌اند. شاید ابن‌عربی 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 کرده‌اند، 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.

تفاوت روش

با توجه به آنچه ذیل دو عنوان قبل گذشت، نحوه‌ی تفکر وجودی هایدگر با تفکر وجودی بر مبنای آموزه‌های ابن‌عربی، 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 مبالغه و نهایتاً زمان‌مندی را از ساختارهای مقوم آن معرفی می‌کند؛ هرچند او متعلق به عالم جدید است و در ادامه‌ی تاریخ مدرن، تفکر او ظهور کرده است، اما در شیوه‌ی تفکر فلسفی خود دیگر تلقی‌ها و برداشت‌های متافیزیکی و یا دینی از انسان و وجود را اپوخه کرده و در پرانتز می‌گذارد. بر همین اساس به‌عنوان ناقد جدی متافیزیک غربی شناخته می‌شود. هایدگر در تفکر متقدم خود، شیوه‌ی 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 خودکننده التفات می‌یابد و می‌خواهد بروز حقیقت را در حواله‌های آن در اثر هنری و شعر، بنیان‌نهادن 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 ابن‌عربی بسط پیدا می‌کند، رنگ و صبغه‌ی سنت عرفانی را دارد که در بستر عالم دینی (اسلامی) و با تلاش‌های عرفایی چون ابن‌عربی و شاگردان مکتبش، به ثمر نشست است. آنها 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 از ظاهر (خودیت خود و عالم دنیا) به باطن (حقیقت و عوالم ملکوت) سیر 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 به‌نحو تاریخی، حواله 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، کلیدواژه‌ی تجلی نقش مهمی در فهم عرفان ابن عربی دارد و نحوه‌ی پیدایش موجودات به‌مثابه‌ی مظاهر وجود با تجلی توضیح داده می‌شود. از این منظر، تجلی حقیقت وجود به‌مثابه‌ی موهبتی است که وجود خود را در آن عطا می‌کند. هر عطایی وجهی از وجوه حقیقت وجود را دربردارد 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 نگنجد و فهم آن جز با تقرب به ساحت حضور و دریافتن بی‌واسطه، ممکن نمی‌شود.

چنانچه این دو متفکر را با پرسش راهنمای «چگونگی فهم نسبت انسان با وجود» موردخوانش 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، غیرمفهومی‌بودن، مبنای گشودگی، از آن خودکنندگی، قرب به وجود، مؤلفه‌های اساسی «رویداد» نزد هایدگرند که تبیین‌کننده‌ی رابطه‌ی انسان با وجود است. در واقع، ذات رابطه‌ی انسان با وجود در رویداد جلوه‌گر است. از سوی دیگر، در «تجلی خاص» (تجلی للانسان) نزد ابن عربی مؤلفه‌هایی نظیر غیرمفهومی‌بودن، ظهور در مجال گشودگی، عطا و موهبت وجود، حاکمیت اسم از طریق تجلی بر انسان، دیده می‌شود. تجلی نیز مانند رویداد در محوریت رابطه‌ی انسان با وجود قرار دارد و حتی می‌توان از تجلی به‌مثابه‌ی رویداد وجود (ظهور خاص از آن خودکننده و غیرمنتظره) سخن گفت. براین اساس، نگارنده بر آن است که تشابه تناسب میان «رویداد از آن خودکننده» و «تجلی خاص وجود» برقرار است و می‌توان در پاسخ به سؤال راهنمای مطالعه‌ی تطبیقی (چگونگی نسبت انسان و وجود)، امکان هم‌سخنی دو متفکر را بر مبنای دو مفهوم فوق نشان داد.

این امکانات عبارتند از:

الف) گشودگی به وجود؛

ب) امکان تفکر غیرمفهومی در ساحت حضور و عبور از تفکر متافیزیکی؛

ج) امکان فهم تاریخی وجود و بسط علم‌الاسمای تاریخی.

هرچند تمایزات مهمی در عرصه‌ی مبادی، بستر تاریخی و روش دو متفکر در اندیشه‌ورزی 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 عرصه‌ی تطبیق گذاشت و با درنظرگرفتن 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 تهیه‌ی این مقاله دریافت نکرده‌اند و این مقاله به صورت کاملاً مستقل به نگارش درآمده است.

پی‌نوشت‌ها

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

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی. (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی. (۲۰۰۴). *التجلیات الالهیه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی. (بی‌تا). *الفتوحات المکیه* (چهارجلدی). بیروت: دارالصادر.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه‌ی محمدجواد گوهری. تهران: انتشارات روزنه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۹۳). *مثنوی هفت اورنگ*. تهران: نشر آرشا قلم.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳ق). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). *عقلانیت شهود: شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم*. قم: اسرا.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۱). *معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*. ترجمه‌ی پیروز فطوریچی. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- غراب، محمود محمود. (۱۴۱۴ق). *شرح فصوص الحکم*. بی‌جا.
- غلام‌علی. (۱۳۷۵). *حاشیه‌ی مقدمه‌ی قیصری بر شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصلح، علی‌اصغر. (۱۳۸۴). *پرسش از حقیقت انسان؛ مطالعه‌ی تطبیقی در آرای ابن عربی و هایدگر*. تهران: انتشارات کتاب طه.
- مولر، ماکس. (۱۳۷۸). «*مابعدالطبیعه و تاریخ در تفکر مارتین هایدگر*» در *فلسفه و بحران غرب*. ترجمه‌ی پرویز ضیاء شهابی و دیگران، تهران: نشر هرمس. چاپ اول.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۷۹). «*سراغ‌آغاز اثر هنری*» در *راه‌های جنگلی*. ترجمه‌ی منوچهر اسدی. تهران: نشر درج: چاپ اول.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). *شعر، زبان و اندیشه‌ی رهایی*. ترجمه‌ی عباس منوچهری. تهران: نشر مولی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۵). «*نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی*» در *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*. ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان. نشر نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۹). *زمان و وجود*. ترجمه‌ی شهاب‌الدین امیرخانی. تهران: نشر پارسه.
- یانگ، جولیان. (۱۳۹۴). *هایدگر و پسین*. ترجمه‌ی بهنام خداپناه. تهران: نشر حکمت.

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. Faturechi, 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.
- hh ummrñ (1996). *Annotation on Qaysari’s Introduction to Sharh Fusus al-Hikam*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (In Persian)
- Ghorab, M. M. (1995). *Sharh Fusus al-Hikam*. No Publisher. (In Persian)
- ddddgggrr, .. (2000). TTh rr ggnof hh Work of rr nn *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)
- ddddgggrr, .. (2006). LLttr on uu mnssm nn *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. rrr vss ‘Emdd 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 ‘rr ab .. (1946). *Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Persian)
- Ibn ‘rr ab .. (2004). *Al-Tajalliyat al-Ilahiyya*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. (In Persian)
- Ibn ‘rr ab .. (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). *Masnavi Haft Awrang*. Tehran: Arsha Qalam Publications. (In Persian)
- Jandi, M. (2002). *Sharh Fusus al-Hikam* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Qom: Bustan-e Ketab. (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (2022). *Rationality of Intuition: Commentary on Qaysari’s Introduction to Fusus al-Hikam*. oo m ‘Isr uuboooooooo. (In rrr snnn)
- Kettering, Emil. (1987). "Naha im Denken Martin Heidegger" in: *Wisser Richars: Martin Heidegger Unterweg im Denken*.

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

Mosleh, A.A. (2005). *The Question of the Truth of Man: A Comparative Study of Ibn 'Arabi and Heidegger's Views*. Tehran: ketab-e Taha Publications.

... (1999). *Metaphysics and ontology in Heidegger's Thought* (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)

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)

