زبان به‌مثابه میانجی تجربهٔ پدیدارشناختی- هرمنوتیکی حس در تقسیم مشاهدات ابن‌عربی

سید مرتضی حسینی شاهرودی[1]
مهدی صدفی[2]

چکیده: پژوهش حاضر درصدد بررسی ادراک حسی از نظرگاه ابن‌عربی با روش پدیدارشناسی است. روش پدیدارشناسی با به‌کارگیری اصول خود، سودای آن دارد که بنیان‌های امر حسی را بررسی کند تا اصالت آن را در دایرهٔ ادراک عیان نماید.

آنچه در ابتدای امر از معنای «حس» متبادر می‌شود، حواس ظاهری است. این معنا بر ذات سرآغازین حس دلالت دارد اما منظور اصیل ما از «شهود حسی»، گشودگی چشم‌اندازی آن به هستی یا درخشندگی اصیل امر حسی در آستان هستی است. تکیه بر روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌منظور واکاوی ادراک حسی- شهودی در تقرب بی‌واسطه به وجود و چگونگی حضور و غیاب آن می‌باشد. بنابر این روش، نحوهٔ تقسیم ما «زبانی» است نه «منطقی».

بخش اول با به‌کارگیری زبان انسان در توصیف فرایند گشودگی حس به هستی به مثابه ادراک انسانی می‌آغازد و در بخش آخر با کاربست زبان وجود و تهافت در زبان انسان، به توصیف حس همچون رخداد هستی، التفات شده است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی هرمنوتیکی، زبان، ادراک حسی، عرفان ابن‌عربی

---

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد E-mail: shahrudi@ ferdowsi.um.ac.ir
۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد E-mail: Mahdi.sadafi@gmail.com
دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۱۳ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۲/۲۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه

پدیدارشناسی رخصت ظهور به متعلق بدون تفسیر آن یا تأویل یعنی بازگرداندن آن به اصل خود است و هرمنوتیک نشان از رفع پوشش و زدودن حجاب از ذات دارد. به همین خاطر این دو طریق می‌توانند همبسته با پژوهش‌هایی باشند که بیشتر ناظر به توصیف اصیل بنیان دارد. در این زمانه که عرفان ابن‌عربی با تفاسیر عقلی پوشانده شده و گوهر شهود، امری شخصی انگاشته می‌شود، شایسته است که توسط تیغ برهان عقلی آزموده و هر سخنی منافی روش‌های عقلی و استدلالی نوعی شاعرانه‌گویی و بی‌منطقی خوانده شود. طریق عقل‌باوری مغرب‌زمین در کنار فلسفه‌های تحلیلی داعیهٔ همین نظر را دارند. اما جنبش پدیدارشناسی و از کنار آن اگزیستانسیالیسم در نظر دارد که از استدلالات عقلی و دوگانگی سوژه و ابژه بکاهد و با بیانی توصیفی به تجربیات بی‌واسطهٔ حس بپردازد. به همین دلیل نباید از این روش انتظار صغری و کبرای منطقی داشت، درعوض به‌جای تفسیر و عقلانی‌کردن وجود و موجودات به آن‌ها رخصت داد تا صمیمانه و همدلانه خود را آشکار نمایند.

از دیگر مسائلی که در جنبش پدیدارشناسی هرمنوتیکی، به‌ویژه در تفکر هایدگر و گادامر نقش اساسی ایفا می‌کند، مسئلهٔ زبان است. توجه ویژه فلسفهٔ قرن بیستم در دو حوزهٔ قاره‌ای و تحلیلی به زبان، نقش آن را در تحلیل‌های فلسفی پررنگ می‌کند. نگاه بنیادی ابن‌عربی به واقعیت‌های زبان‌شناختی و برداشت وجودشناختی از آنان، در کنارِ تهی‌بودن عرفان شخص او – خلاف مکتب او – از استدلالات مألوف عقلانی بیش از پیش این نوعِ نگرش را قوت می‌بخشد.

در این پژوهش برآنیم هم به واقعیات زبان‌شناختی ابن‌عربی و طرق صورت‌گری آن‌ها بپردازیم و هم به سبب اتساع وجود کلامی که اعم از وجود خارجی، ذهنی و عدمی[1] است به تقسیمی بنیادی‌تر از هندسهٔ معرفتی ابن‌عربی دست یازیم.

۱. پدیدارشناسی هرمنوتیکی و مسئلهٔ زبان

پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌مانند فلسفه هستی‌شناسی بنیادین، نوعی مواجههٔ سره و سرآغازین با هستی است که این هستی، اعم از حضور یا غیاب اشیاست. همین مسئله، تفاوت این نظرگاه با فلسفه‌های رایج است، زیرا این فلسفه‌ها از امر غایب دوری جسته‌اند اما از ویژگی پدیدارشناسی این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

است که به حضور و غیاب شیء به‌سان امری واحد می‌نگرد. پس در این فلسفه‌ورزی، حقیقت[۲] به حضور آمدن آن چیزی است که در غیاب بوده است. همچنین نظر روی‌آورندهٔ انسان به هستی اجازه می‌دهد تا از غیاب به حضور آید. پس روی‌آورندگی[۳] به هستی، هم‌پیوند با آن و عین آشکارسازی است (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۲۳ – ۲۴).

پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌معنی این‌همان‌گویی اشیاست که همان رخصت دادن به ذات بنیان است تا گوهر خود را بنمایاند. اما هستی‌شناسی فقط از طریق پدیدارشناسی ممکن است. به همین دلیل با مساوق بودن شیئیت با هستی و روی‌آورندگی به خود اشیا و فراخواندن آن‌ها با روش پدیدارشناسی گفته شده، زمینه و بسترِ تقرب به هستی و فراخواندن آن آماده می‌شود. آن ادراکی که به هستی روی می‌آورد گویی همراه و همبستهٔ ذات وجود است. اگر چه در ادراک تام هستی، ادراک فانی و هستی اصیل پا پس می‌کشد.

خلاصه اینکه، پدیدارشناسی آن‌گاه این طریق تقرب را به‌درستی وامی‌گشاید که با شعار اصلی خود یعنی «به سوی خود چیزها» هم‌پیوند گردد. این روی‌آورندگی به خود چیزها و اجازهٔ ظهور به اشیا دادن، درحالی‌که خود اشیا خود را نشان دهند، طریق اصلی پدیدارشناسی هرمنوتیکی است.

یکی دیگر از مسائل بنیادین پدیدارشناسی هرمنوتیکی، زبان است. این زبان متفاوت با فلسفه‌های زبانی[۴] است که بخش وسیعی از گرایشات فلسفهٔ امروز را تشکیل می‌دهند. از ویژگی‌های مشترک آن‌ها پرداختن به ساختار منطقی مفاهیمی می‌باشد که در وجوه مختلف استعمال زبان نقش دارند. این‌گونه نگاه‌های زبانی به‌واقع در برابر جهان و بیرون از آن قرار دارند و به‌صورت فرادستی خواهان تعیین حدود جهان هستند. بنابراین زبان و هستی با هم در نسبت و ارتباط نیستند بلکه حدود زبان مفهوم‌گرا است که حدود هستی در جهان را نقش می‌بندد (رک: خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۱۹ – ۲۲۱).

خلاف آن، توجه پدیدارشناسی هرمنوتیکی به زبان و عمق معنای واژه‌ها گاه به‌صورت ابداع اصطلاحی به‌فراخور معنای مورد نظر و گاه به‌صورت ریشه‌شناسی بنیان واژگان و گاه رفع پوشش از معنای اصیل آنان که در گذر زمان فراموش شده و یا به هیئتی دیگر کژنما شده است.

ژرفای زبان که وجه هرمنوتیکی آن است، دربرابر حیثیت گزاره‌ای زبان قرار می‌گیرد که در لایهٔ سطحی زبان جای دارد و دارای انتظامی زیرین در زبان است که با وجه رویین منطقی آن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

متفاوت است. زبان است که هستی را نشان می‌دهد و آن را به سخن می‌آورد و هستندگان را به ساحت امر گشوده بار می‌دهد و با نامیدن موجودات است که آن‌ها به ساحت هستی گام می‌نهند. زبان دوشادوش هستی موجب بروز، ظهور موجودات می‌شود؛ وظیفه‌ای یکسان و خطیر که از پیوند این دو نشان دارد.

۲. پدیدارشناسی هرمنوتیکی «حس»

آنچه معنای آن بیش از همه در پوشیدگی و کژنمایی است و بدینسان رهزن پژوهش می‌باشد، مسئلهٔ «حس» است. حس می‌تواند به‌معنای «حواس ظاهری»[۵] باشد که دربرابر حواس باطنی یا عقلی است یا به‌معنای «مطلق ادراک»[۶] که خود حسی است و خاصیت دریافت‌کنندگی دارد یا اینکه به‌عنوان «امر حسی»[۷] یا «حس بودگی» مطرح شود.

این معانیِ به‌ظاهر ساده از تقسیم‌بندی عمیقی در حس نشان دارند. حس ظاهر آن چیزی است که به دلیل استیلای افلاطون‌گرایی بر فرهنگ ما و مغرب‌زمین اولین چیزی است که به ذهن متبادر می‌شود، درحالی‌که همانی است که رهزن توجه عمیق به مسئلهٔ حسی و پوشیده انگاشتن آن است. روی‌آوردن ادراکی به مُثل افلاطونی، به اندیشه[۸] یونانی نسبت داده می‌شود. این اندیشه در سیر تحول فرهنگی به‌نوعی با عقل که نشان از واسطه داشتن و «چیزی را به‌جای چیزی گرفتن» پوشیده می‌شود[۹] سپس در هیئتی کژنما، معنای اصیل آن را به ظلمت می‌برد. حال عقل که خود با واسطه و صورت‌برداری عجین شده می‌خواهد عهده‌دار ادراک مُثل شود.

مسلماً عقلی‌که دلالت بر «حبس» و صورت‌سازی دارد (رک: اصفهانی، ۱۴۲۶: ۵۷۸، نمی‌تواند عهده‌دار مثل شود، بلکه طریق ادراک مثل باید نوعی دریافت مستقیم و بی‌واسطه توسط «عقل عین»[۱۰] باشد. اینجاست که معنای دوم حس یعنی ادراک مطلق که نشان از دریافت‌کنندگی بی‌واسطه دارد خود را نشان می‌دهد و در طریق ادراک مُثل، اندیشیدن به‌معنای دیدن[۱۱] و عقل حیله‌ساز به «عقل عین» بدل می‌شود.

معنای سوم حس، یعنی «حس‌مندی» یا «حسّانیت» دلالت بر امر زیبا دارد که سبب درخشش هستی می‌شود. این امر حسی، درخشان‌ترین و درعین‌حال دورکننده‌ترین است، چون در قامت هستی خود را به نمایش می‌گذارد و درخشش آن در بروز شهادت به اندازه‌ای است که ادراک هر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مشاهده‌کننده‌ای را کور می‌کند. بنابراین ذات امر زیبا[۱۲] به‌مانند امر حسیِ درخشان پیشاپیش در حقیقت هستی همچون امر فراحسی نهان است (رک: هایدگر، ۱۳۸۷، ج۱: ۲۷۲ – ۲۷۵).

ازهمین‌رو، در این پژوهش، معنای اول حس یعنی حواس ظاهری و همچنین ادراک عقلی با قوای متعدد آن سبب پوشیدگی حس می‌شوند. طریق پژوهش پدیدارشناسی هرمنوتیکی عزم آن دارد تا با رفع پوشش‌های ظاهری و نمودهای تثبیت‌شدهٔ عقلی، دو معنای دیگر حس را که اصالت بیشتری دارند، از پرده بیرون اندازد.

معنای اول حس از دو معنای اصیل آن، اشاره به ذات چشم‌اندازی- دریافت‌کنندگی[۱۳] ادراک حسی دارد که برخلاف نمودهای تثبیت‌شدهٔ عقلی به خود هستی نظر دارد و بی‌واسطه در اتصال با آن می‌باشد. این همان ادراک شهودی است که به‌طور خالص و سره به هستی و شیئیت با خاصیت دریافت‌کنندگی قلبی و انقلاب آن در تجلیات پی‌درپی متکثر چشم می‌دوزد.

معنای دوم حس اشاره به حسّانیت حقیقت دارد. یعنی هستی، خود آنچنان درخشان و آشکار است که ادراک در رسیدن به آن رنگ می‌بازد و فانی می‌شود. این نحوهٔ ادراک همگام با ایستادگی فراپیش عدم که به گسستن مناسبات انسان در عالم می‌انجامد، رخدادی است که نشان از درخشندگی اصیل امر حسی در هستی دارد.

حال معنای اول حس رهزن است و معنای دوم آن همان «حس به‌مثابه ادراک انسانی، گشوده به‌سوی هستی» (رک: ۳ – ۱). و معنای سوم آن به‌مثابه «رخداد و رویداد هستی» (رک: ۳ -۲) است.

۳. تقسیم زبانی و چرخش در مشاهدات ابن‌عربی

با در نظر گرفتن ماهیت پژوهش که به توصیف پدیدارشناختی هرمنوتیکی حس می پردازد، تلاش شده از تقسیمات منطقی جلوگیری شود. ازسوی‌دیگر، طریق عرفان ابن‌عربی نیز با تقسیمات منطقی و متدولوژی عقلانی[۱۴] منافات دارد. به گفتهٔ او ترتیب کتاب *فتوحات* از روی فکر، نظر و اندیشه قرار نگرفته، بلکه خداوند این ترتیب را بر دست او قرار داده و او نیز رأی و نظر خویش را در آن وارد نساخته است:

سزاوار این بود که این باب (اصول فقه) در آغاز عبادت و پیش از شروع آن باشد، ولی چنین افتاد، زیرا این ترتیب را ما از روی اختیار برنگزیدیم، چون اگر ترتیب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

کتاب از روی فکر، اندیشه و نظر بود، موضع این باب در ترتیب «حکمت» نباید اینجا باشد، این شباهت بدان آیه از کتاب الهی دارد که فرمود: «حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ والصَّلَاةِ الْوُسْطَى » [بقره: ۲۳۸]. *که بین آیات طلاق و ازدواج و عده وفات قرار دارد و ظاهراً ایجاب می‌کند که موضع آن، آنجا نباشد و خداوند آنجا را موضعش قرار داده است، پس خداوند متعال به‌دست ما این ترتیب را قرار داد، ما هم آن را رها کردیم و خویش را به رأی و نظر و خردمان وارد نساختیم* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۶۳).

روش ابن‌عربی شبیه آن چیزی است که دکتر ابوالعلاء عفیفی در مقدمهٔ *شرح فصوص* به آن اشاره دارد. او آهنگ زیبا و مسحورکنندهٔ کلمات و روش شیخ را این‌چنین بیان می‌کند:

هر که خواهان آن آهنگ برین و برجسته است، ناگزیر باید رنج بازیابی آن را بر خود هموار کند و بکوشد تا آن پاره‌ها را، از اینجا و آنجا بازیابد و کنار هم نهد و دوباره آهنگ برجسته را بازسازد (عفیفی، ۱۳۸۲: ۱۱).

این تعبیر از کتب ابن‌عربی بسیار شبیه به نوشتار هایدگر در کتاب *رویداد از آن خود کننده* است:

آن‌چنان‌که [این کتاب] به‌صورت یک تصنیف موسیقیایی باید در نظر گرفته شود. اندیشه‌ای که با زبان متافیزیکی خوی گرفته در مواجهه با این کتاب به مشکل برمی‌خورد. پیش از خواندن کتاب باید خواننده خود را نه برای یک کتاب متافیزیکی بلکه شنیدن یک موسیقی فلسفی آماده کند (والگانیو، ۱۳۸۵: ۱۷).

ازهمین‌روی، روشنی‌بخش ما در این تقسیم زبان می‌باشد که در نظر ابن‌عربی نیز برجسته است.

در نظر او، مناسبتی تمام‌تر و فراگیرتر بین انسان و خدا از مناسبت قول نمی‌باشد، زیرا او نزد زبان هر قائلی است و اگر خداوند نزدش نباشد، قول تباه می‌شود. مرتبهٔ زبان بالاتر از مرتبهٔ درک و نیّت درونی می‌باشد، زیرا خداوند نزد قول بنده‌اش است و کینونیت الهی جز با حدوث قول به وجود نمی‌آید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸۷).

در مراتب وجود نیز، مرتبهٔ سوم پس از وجود «عینی» و «ذهنی» مرتبهٔ «کلام» یا «وجود زبانی» است. سعهٔ این مرتبه ورای وجود عینی و ذهنی است و هر معلومی حتی محال و عدم در آن داخل می‌شوند.[۱۵]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پس برخلاف عقل و منطق این زبان است که تناقضات را می‌پذیرد. به همین خاطر آن را طریق تقسیم بندی خود قرار دادیم:

در بخش اول از ادراکات انسانی که طریق تقرب به وجود هستند سخن گفتیم. این انسان با زبان خود که مناسبت تامی با وجود دارد می‌تواند از هستی خود سخن گوید تا با ادراکی بی‌واسطه و سره گشوده به وجود حق‌تعالی باشد. زیرا در عالم تنها انسان است که از عدم به وجود نیامده و هستی او ازلی و ابدی است و زبان گویای حق‌تعالی می‌باشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۰۹).

در بخش دوم به رخداد هستی اشاره می‌شود. جایی که در مناسبات انسانی، زبان به سکوت دعوت می‌گردد. در اینجا، زبان پای‌بست‌های وجودی خود را در تزلزل می‌بیند و در آستانهٔ عدم درنگ می‌کند و می‌ایستد. در طریق ادراک شهودی ابن‌عربی برخلاف طریق تفکر هایدگر، چرخشی اتفاق نیفتاده است، اما می‌توان در ادراک او به هستی، این چرخش را مشاهده کرد.

جرقهٔ این چرخش زبانی در عطایای ذاتی حق‌تعالی اتفاق افتاد. تجلی ذاتی حق‌تعالی جز به‌صورت استعداد تجلی‌شونده به او نمی‌باشد. تجلی‌شونده به‌جز صورت خود در آئینهٔ حق چیزی نمی‌بیند و حق را ندیده و امکان ندارد ببیند با اینکه می‌داند صورتش را جز در او ندیده است (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). این مثال آئینه، شباهتی به طریق پدیدارشناسی هوسرل دارد. چون اشیا جز در آگاهی و به‌واسطهٔ آگاهی هیچ معنایی ندارند. شیء فی نفسه‌ای در کار نیست. عالم خارج بر انسان ظهور دارد، اما این ظهور در آگاهی انسان است. بنابراین سخن از طبیعت بما هی هی، مستقل از آگاهی بی‌فایده و مهمل است (رک: خاتمی، ۱۳۸۶: ۴۹). ازهمین‌رو، موضوع اصلی فلسفهٔ هوسرل آگاهی است (رک: خاتمی، ۱۳۸۶: ۶۸). اگر آگاهی را با آئینه قیاس کنیم، موضوع اصلی عرفان ابن‌عربی «حق» یا همان «وجود» است که به‌سانِ آئینه‌ای اجازه می‌دهد صورت انسانی در آن نقش پذیرد و انسان نه جرمِ آئینه، بلکه فقط صورت خود را مشاهده می‌کند (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲).

این نگاه اول ابن‌عربی به مسئلهٔ انسان و خدا می‌باشد. او ادامه می‌دهد که چون این هستی آئینه‌ای را چشیدی غایتی فوق آن دربارهٔ مخلوق نیست، پس طمع نکن و خویش را در اینکه به بالاتر از این مدارج استعلا دهی، رنج و سختی مده! چون حقیقت بالاتری اصلاً در کار نیست و پس‌ازآن عدم محض است. اینجاست که ابن‌عربی نهایت ادراک و غایت ذوق انسانی را نشان می‌دهد و هم از اینجاست که چرخش در ادراک رخ می‌دهد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پس: «او آئینهٔ تو در دیدن خودت است، و تو آئینهٔ اویی. در دیدنت اسمای او و ظهور احکام آن‌ها را و غیر عین او چیزی نیست، لذا کار درهم آمیخت و مبهم گشت» (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲). این ابهام و گیجی مقدمهٔ نگاه دوم او به هستی است. در اینجاست که ادراک انسانی متوقف می‌شود و زبان به تهافت و تناقض می‌افتد.

نتیجه آن این است که:

> *بعضی به جهل در علم پناه می‌برند و می‌گویند: «عجز از درک ادراک، خود ادراک است.» و برخی می‌دانند و چیزی نمی‌گویند بلکه علم او را سکوت می‌بخشد چنانچه دیگری را عجز و جهل می‌بخشد* (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۲).

این اشخاص به گفتهٔ ابن‌عربی، بالاترینِ علماء بالله هستند. در این مقام لامقامی[۱۶] است که نه عقل بار می‌یابد و نه شهود چیزی مشاهده می‌کند. در اینجا، فقط می‌توان از حیرت و عدم سخن گفت. دستاویزی به عدم فراروی و استعلا از مرزهای زبان و منطق است درجایی‌که تعلق و نسبت خود را با دیگر موجودات از دست می‌دهد و رابطهٔ متعارف او در این حالت با دیگر موجودات فرومی‌پاشد. همه‌چیز رفته‌رفته معنای خود را از دست می‌دهد و تنها امر معنادار برای انسان عدم و نیستی خواهد بود (رک: جباری، ۱۳۸۷: ۹۵). این انفتاح عدم در بنیاد انسان همراه با فروپاشی نسبت‌های موجودات به ما دست می‌دهد و ما را در تنگنا می‌افکند و حیرت را در ما می‌انگیزاند. با زبانی متفاوت پس از انفتاح عدم نسبت اصیل ما با موجودات شکل می‌گیرد.

پس با خروج از منطق و استعلا از لایهٔ رویین زبان، تنها چیزی که می‌ماند لایهٔ زیرین یا هرمنوتیکی زبان است. در لایهٔ زیرین مفصل‌بندی‌ها گاهی منطقی نمی‌نماید، اما در سایهٔ همکاری درونی و حسی همگام با نظر به‌جای‌گشت‌های پر و خالی می‌توان نظم محیّرالعقول زبانی را بازسازی کرد. و در انتها، این تنها بنیادهای وجود زبانی است که می‌تواند از عدم، دادِ سخن را برباید (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۳-۱. حس به‌مثابهٔ ادراک انسانی، گشوده به‌سوی هستی

۳-۱-۱. معنای واژگانی-وجودی «حس»

ابن‌فارس در *معجم‌المقاییس فی‌اللغة* دو اصل را برای واژهٔ «حسّ» ذکر کرده است (ابن‌فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱). اصل اول به‌معنای «قتل» است طوری‌که بنیان چیزی را براندازد: «إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ» (آل‌عمران: ۱۵۲). عرب می‌گوید: «حَسَّ البَرْدُ الزَّرْعَ» (معلوف، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۷۹). یا «البرد محسة للنبات» (ابن‌فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱)؛ یعنی سرما زراعت را سوزاند. سرما با سوز خود در نهاد شیء به‌آرامی نفوذ می‌کند تا آن را بسوزاند. چگونگی نفوذ سرما در گیاه را می‌توان از دو معنای فرعی «حس» برداشت کرد.

معنای فرعی اول اینکه، «تحسّس» به‌معنی خوب گوش فرا دادن و فراگرد شیء را به‌درستی دیدن و دربارهٔ شیء جست‌وجو کردن می‌باشد (معلوف، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۷۹)؛ مانند: «يَا بَنِيَّ اذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ » (یوسف: ۸۷) و «فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ» (آل‌عمران: ۵۲).

معنای فرعی دوم اینکه، «حس» و «حسیس» عبارت از صدایی پنهانی است، طوری‌که آوای کسی را از نزدیک خود بشنوی و آن را نبینی (رک: معلوف، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۷۹). «لا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا» (انبیا: ۱۰۲). در فارسی نیز «هیس» ندایی است که فرد به‌آرامی در فضا منتشر می‌کند تا در عمق افراد نفوذ کرده و آن‌ها را دعوت به سکوت کند.

پس درمجموع، معنای حس یعنی از میان برداشتن و سوزاندن؛ به‌طوری‌که حس فراگرد متعلق خود را به‌آرامی و پنهانی وارسی می‌کند درحالی‌که به او خوب گوش فرا می‌دهد و آن را به‌طور کامل در نظر دارد. پس در آن به‌آهستگی وارد می‌شود همانند احساس گرمای تب در بدن[۱۷] و درد دندان[۱۸] و زایمان[۱۹] (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱ ؛ معلوف، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۹) آن را فرامی‌گیرد تا آن را بسوزاند و از آنِ خود کند.

اصل دوم «حس» به‌معنای «حکایة صوت عند التوجّع» (ابن‌فارس، ۱۴۱۵: ۲۴۱) است. یعنی صدایی که در حالت درد از انسان خارج می‌شود. عرب خصوصاً آن را دربارهٔ صدای زنی که در حال فارغ شدن است، به‌کار می‌برد.[۱۹] خصوصیت مشترک بین این دو معنا که ظهور بیشتری در معنای دوم دارد، سرآغازین بودن حس در روی‌آورندگی به اشیا است. صدایی که زن در حالت فارغ شدن از خود نشان می‌دهد از اصیل‌ترین و سرآغازین‌ترین اصوات است. گفته شده که زنان در این حالت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

به زبان مادری که زبانی آغازین است سخن می‌گویند. این صدا همراه با درد است. گویی صدای اصیل انسانی در این حالت شنیده می‌شود، صدایی که از تک‌تک اعضای انسان خارج شده و سبب سوزاندن پلیدی‌های ظاهری و باطنی بدن انسان می‌شود. ازهمین‌رو، پس از زایمان بسیاری از امراض از بین می‌روند و گناهان نیز بخشوده می‌شوند؛ گویی با به دنیا آوردن فرزند، خود نیز دوباره پاک متولد می‌شود.

راغب اصفهانی در *مفردات الفاظ قرآن* به این معنای سرآغازین حس اشاره دارد. او در توضیح و تفسیر دو آیه «مَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ» (آل‌عمران:۵۲) و «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ» (انبیا: ۱۲) می‌گوید که «کفر» و «بأس» به‌صورت سرآغازین در نزد فاعل آن‌ها حضور و ظهور داشته‌اند و این می‌رساند که حس بر فهم برتری دارد (رک: اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۳۲). خداوند در این آیه (انبیا: ۱۲) قوم ظالم را مورد نظر قرار داده است. حالت آن‌ها را در نظر بگیرید هنگامی‌که در نشیمن‌گاه خود در آسایش و ناز و نعمت هستند و امر پیامبر قوم را به تمسخر می‌گیرند. ناگاه همین‌که نشانه‌های اولیهٔ عذاب الهی نمایان می‌شود، بدون فکر و تأمل و از سرآغازترین نوع ادراک خود پا به فرار می‌گذارند. این تغییر وضعیتِ آنی آن‌ها از حالت عیش و نوش تا فرار از تمامی آنچه ساخته و بدان دلبسته‌اند، نشان از اولویت و شدت امر حسی دارد.

۳-۱-۲. علم امّی به مثابه شهودی سرآغازین

علم امی کسی راست که دلایل عقلی در علم الهیات و نیز اجتهاد مجتهدین در دلایل عقلی، قیاسات و تعلیلات احکام شرعی را رها می‌کند و فکر را میزان سنجش خدای متعال و احکام او نمی‌داند. چون تمام کار در این موارد فراسوی طَوْر عقل و میزان مجتهدان در فقاهت است. در آن حال با شهودی سرآغازین که نشان از واژهٔ «امّی» دارد، خالی از هرگونه پیش‌داوری ذهنی آماده و پذیرای نفحات الهی بر کامل‌ترین وجه می‌باشد. برای او علم لدنی الهی، فقه صحیح و علم صریح حاصل می‌شود.

برای صاحب علم امی پوشیدگی و آشکاری است. فیضان رحمت الهی بر قلب او باعث می‌شود که حائلی بین او و علم نظری و حکم اجتهادی قرار گیرد؛ پس درحالی‌که علم لدنی برای او آشکار می‌شود، علم نظری و آنچه از طریق فکر حاصل می‌شود در پرده می‌رود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

این برخلاف اصحاب علوم رسمی هستند که توجه ویژهٔ آن‌ها به علوم رسمی با ابزار تفکر و جولان در بدیهیات و نظریاتشان، باعث مستوری و پوشیدگی علم الهی می‌شود (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۴۴-۶۴۵). طوری‌که از تمامی مخلوقات الهی از حیث به‌کارگیری این روش در شناخت خدا دورترند. به نظر ابن‌عربی، هیچ مخلوقی نیست جز اینکه او را با خداوند حالی است. بعضی خدا را می‌شناسند و بعضی او را نمی‌شناسند، ولی علمای رسمی او را به‌هیچ‌روی نمی‌شناسند. چون از حیث علم رسمی، دستاویز حروفی هستند که این‌ها حجاب آن‌ها از مشاهدهٔ انوار قدسی و مطالعهٔ اسرار آن‌ها می‌باشد و این حروف محضر و حضرت آن‌هاست و آن‌ها همان کسانی هستند که بر «حرف»[۲۱] می‌باشند (رک: ابن‌عربی، ۱۴۲۳الف: ۱۰۶).

۳-۱-۳. مداد قوه حسی

با غلبهٔ متافیزیک و تفکر افلاطون‌گرایی آنچه همیشه مورد نظر بوده شرف عقل بر حس است طوری‌که همیشه قوای حسی، حیوانی و قوای عقلی، معنوی و الهی خوانده می‌شدند. ابن‌عربی برخلاف نظری که دربارهٔ او می‌شود – طوری‌که در ذیل تفکر افلاطونی قرار دارد- ساختارشکنانه می‌گوید که منزلت قوای حسی برتر از قوای روحانی است. او به همین نیز بسنده نکرده و قوای حسی را با توصیف «حیوانی»[۲۲] همراه کرده است. شاید بتوان گفت که این نظر در کنار دیگر نظرها و تفسیرهایی که از او شده نمی‌تواند خود را درست نشان دهد، اما کار از آنجا بالا می‌گیرد که بتوان این نکتهٔ به‌ظاهر کم اهمیت را در عرفان او مورد توجه ویژه قرار داد تا این جرقهٔ ناپیدا، تمام عرفان و دیدگاه او را مورد بازاندیشی دوباره قرار دهد.

به نظر او، مداد قوهٔ حسی ریشه در اسم «الوهاب» دارد که بخشنده صور قوای روحانی است و حیات علمی قوهٔ خیال، فکر، حفظ، تصور، وهم و عقل به حیات حسی پاینده است (رک: ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۲). ازطرفی این قوای حسی هستند که مانند چشم و گوش حق می‌باشند. به این صورت که وقتی دیدگان خلق به حق روشن شوند گویی هویت حق برای بنده چشم خواهد بود (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۸). می‌بینیم که حق‌تعالی قوای حسی را در نظر گرفت و به قوای روحانی توجهی نکرد. چرا خداوند نخواست فکر، خیال یا حافظهٔ بنده شود؟ به سبب پوشیدگی و واسطه‌ای که این قوا در درک حق‌تعالی دارند. این قوا آفریننده و بازسازنده بر صورتی هستند که اقتضای مرتبهٔ آن‌ها را دارد. ساختار ذهن است که کار صورتگری را به‌عهده دارد و این کار را با افتقاری که به حواس

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

دارد پیش می‌برد. درخشندگی و سرآغازین بودن امر حسی از منزلت افتقار و فنا در ذات الهی آن نشئت می‌گیرد:

او قوای حسی را بی‌نیازی از قوای روحانی اعطا کرد، چون قوای روحانی از قوای حسی [مواد خود را] اخذ می‌کند ولی قوای حسی از او نمی‌گیرد، بلکه از الله تعالی می‌گیرد. پس شرف حس و قدرش را بدان که عین حق‌تعالی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۹ ؛ نیز ۲۰۰۳: ۸۳).

از این جملهٔ ابن‌عربی این‌طور به نظر می‌رسد که در هندسهٔ معرفتی او، درک بی‌واسطه و سرهٔ هستی، سرآغازین بودن، حس کردن، دل نهادن و شهود باید در یک فضا درک شوند.

۳-۱-۴. پیکار غیب و شهادت در ظهور سرآغازین امر حسی

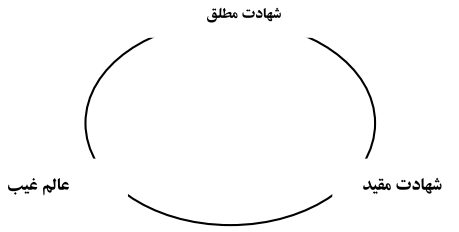
حقیقت عالم، آخر و غایت آن است که به آن آخرت گویند و این جهان به سبب پستی مرتبتش دنیا نامیده می‌شود. امور در دنیا ضعیف و وارونه و سایه‌ای از امر حقیقی است و همه‌چیز در پرتو شهود حسی جسمانی است. بنابراین نور شهود حسی دنیوی ضعیف‌تر از آن است که حجب عقل را بشکافاند و چاره‌ای ندارد که پوشیده در آن باشد و عقل است که آشکار است و قبله‌گاه بزرگان این عالم است. اما فردا، که روز رؤیت حسی الهی است و دیدگان به نور او روشن است، روشنی دیدهٔ حسی توان آن دارد که حجب عقل را بدرد و بی‌واسطه در رضوان الهی زندگی کند. پس شرف حس بر عقل نشان از شرف آخرت بر دنیا دارد (رک: ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۵۷.)

در هندسهٔ معرفتی وجود نیز همین داستان برقرار است که ابتدای معرفت علم‌الیقین و غایتش عین‌الیقین است. پس علم برای عقل است و عین برای چشم و از اینجا شرف حس بر عقل بار دیگر نمایان می‌شود.

عالم شهادت مطلق به سبب شدت وضوحش غیب در غیب است و کسی را یارای دیدن آن نیست، بلکه ظهور آن در عالم شهادت مقید است که نشان از آن دارد. این بسان دایره‌ای است که بر آن عالم شهادت مقید از جهتی، در کنار عالم شهادت مطلق است. چون هر تقییدی را اطلاقی می‌باشد و شهادت از جنس عالم حس و رؤیت است. بین این دو، از جهت دیگری که بر روی دایره حرکت کنیم، عالم غیب یا عقل وجود دارد. عالم عقل براهین خود را از عالم حس یا شهادت مقید می‌گیرد؛ شهادت مطلق نیز از وجهی غیب‌الغیب یعنی اصل عالم غیب است که عقل به‌سوی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آن در تکاپو است. پس حقیقت عالم شهادت مطلق به دو عالم شهادت مقید و غیب شناخته می‌شود که غیب بودن آن ناظر به عالم عقل و شهادتش ناظر به عالم حس است. بنابراین اصل وجود را با غیب مناسبتی نیست بلکه غیب‌الغیوب بودن آن از حیث درک انسانی است وگرنه از حیث حقیقتش او عین شهادت است و کسی او را درک می‌کند که خالی از هرگونه غیب و جنبه عدمی باشد (ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۵۷).



او دیده را دریچهٔ ادراک قرار داد و از عقل چیزی نگفت؛ زیرا عقل متعلق به غیب است و در حق باری‌تعالی غیب جایز نیست. چون هرچیزی نزد او شهادت است، روشن و آشکار (رک: ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۶۲).

۳-۱-۵. اسماء حسی الهی

قوای حسی خلفای حقیقی حق‌تعالی در نشئت زمین هستند و این‌ها باطن اسما و صفات الهی می‌باشند. به گفتهٔ ابن‌عربی، خداوند نفس خود را به حیات، علم و قدرت وصف کرده است. این صفات و دیگر صفات الهی اثر در محسوسات دارند و انسان به نفس خود قوام این صفات را به او حس می‌کند. درحالی‌که حق‌تعالی هیچ‌گاه نفس خود را به عاقل بودن، مفکر و متخیل وصف نکرده است. اگر او خود را از قوای روحانی به حافظ و مصور وصف کرده به خاطر این است که منشأ مواد این صفات در امر حفظ و تصویر از حس می‌باشند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۹ ؛ نیز ۲۰۰۳: ۸۳).

ازسوی‌دیگر، ابن‌عربی در مسئلهٔ حس، با علمای رسمی همراه می‌شود. در نظر او خداوند، عالِم به هر چیزی، با تنزیه از احساس و حواس است. به گفتهٔ او، ما شک نداریم که پروردگارمان را با دیدگان – آن‌گونه که درخور جلال و عظمت اوست – به عیان مشاهده می‌کنیم و او برای ما مرئی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

است، اما درباره‌اش نمی‌گوییم که محسوس است پس او مشهود و معلوم ما به غیر از حس ظاهری است. این حس متعالی شهودی منزه از هرگونه تقییدی است و از اعمال قلب می‌باشد (رک: بی‌تا، ج۳: ۳۲۴).

۳-۲. حس به‌مثابهٔ رخداد هستی

۳-۲-۱. عدم

همان‌طورکه پیش‌تر بیان شد، قوهٔ وجودی که اصل‌الأصول هستی است، دارای چهار مرتبه است و به حاقّ هستی آشکار می‌شود که چه چیزی در چه مرتبه‌ای متعین است. گشوده‌ترین مراتب هستی، وجود لفظی و کتبی می‌باشد. این دو مرتبهٔ هستی، استعداد پذیرش هر معلومی حتی «محال» و «عدم» را دارد. عدم در نظر ابن‌عربی دو قسم است:

۱. خصوصیتی که ممکن به آن متصف می‌شود و وجود کَونی عاریتی می‌پذیرد.

۲. محال که وجود عینی را نمی‌پذیرد. برای این محال عینی یافت نمی‌شود اما در خط و لفظ دارای نسبت وجودی است (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۰۹). شاید گمان شود که این مراتب از هستی، مراتب بی‌خاصیت و کم‌اهمیتی هستند اما بودن در این مراتب، ما را به این نکتهٔ مهم رهنمون می‌کند که:

> *در عالم هیچ معدوم مطلق‌العدمی نیست که به وجهی به وجود نسبت نداشته باشد! این چیزی است که تعقل نمی‌شود. این اصل را نیک بفهم و تحقق یاب!* (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۰۹).

این مطلب تأییدی بر تقسیم زبانی ما می‌باشد، زیرا این تقسیم را پی‌گرفتیم تا بتوانیم دو نوع نحوه تقرب به هستی را مورد نظر خود قرار دهیم. اگر تقسیم خود را به براهین عقلی تبیین می‌کردیم، بخش دوم تحقیق ابتر می‌ماند، چون عقل توانایی کشش عدم و محالات را ندارد اما این وجود زبانی است که به سبب اتساع و گشودگی ویژه هستی‌اش توانایی درک تناقضات عقلی را دارد، به همین دلیل این تناقضات در بستر زبان طرح و به آن روی آورده می‌شود، هرچند پاسخی در برابر آن‌ها یافت نشود. چون پاسخ عقلی دادن به این‌گونه پرسش‌ها، دور شدن از وصال به حقیقت و دستاویزی به علوم واسطه است. زیرا ذات پرسش به جنبه‌های عدمی در زبان نیز توجه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

دارد. درحالی‌که پاسخ، طالب امر عینی و خواستار تاراندن عدم است. بنابراین درنگ در آستانهٔ عدم، و افتادگی در ورطهٔ حیرت، نشان از اتصال بی‌واسطه با هستی دارد:

کـــل مـــن حـــار وصـــل و الـــذی اهتـــدی انفصـــل[۲۳]

۳-۲-۱-۱. رابطه ممکن و عدم

از نظر ابن‌عربی، حقیقت ذات ممکن چنین اقتضا می‌کند که معدوم باشد. چون اشیا به ذات خود چیزی را اقتضا کنند، زایل شدن آن‌ها از محالات است. پس ممکن، چه اتصاف به وجود پیدا کند یا نکند، حکم عدم برای او ذاتی است. پس محال است که ممکنی که ذاتش عدم را اقتضا کرده، موجود شود بلکه وجود در عین ممکن ظاهر می‌شود.

اما گفتهٔ اصحاب نظر عقلی، خلاف ابن‌عربی می‌باشد. بنابر این نظر، ممکن در ذات خود استحقاق عدم را ندارد، بلکه تقدم اتصاف به عدم بر اتصاف به وجود را داراست و وجود را به سبب ترجیحی می‌پذیرد که طارد عدم است. نظر دیگر اینکه ماهیت ممکن در مقام ذات در حالت استوا بین وجود و عدم است؛ یا به‌عبارتی مفهوم وجود و عدم در حد آن اخذ نشده است و چیزی جز یک مفهوم ذهنی که خودش می‌باشد، نیست. اما در حقیقت خارجی، یا موجود و یا معدوم است. در فلسفه برای معدوم بودن ممکن، معنای وجودی نمی‌باشد. مثلاً اگر علت تامهٔ شیء در مقام تحقق شیء موجود نباشد، معلول ممکن معدوم می‌شود. مسئلهٔ عدم در فلسفه و علوم در تقابل با وجود به میان می‌آید اما هیچ کاربرد وجودی ندارد، چون از «عدم مطلق نمی‌توان خبر داد.» پس تحقق و فهم عدم در فلسفه پوچ می‌باشد و دل‌سپردن به آن یا «خشوع»، «خوف» و «حیاء» در برابر وجود آن بی‌معنا می‌باشد. فلاسفه با وجودی خواندن این نوع عدم و طرح مسائلی همچون حمل اولی و شایع، فقط توانسته‌اند تقسیم وجود و عدم خود را به سرمنزل سلامت برسانند اما هیچ‌گاه نخواسته‌اند طعم «درایستادگی فراپیش عدم» را بچشند.

بنابراین رنگ‌پذیری وجودی برای ممکن عدمی حقیقی نیست، بلکه ممکن به‌طور مجازی و استعاری موجود نامیده می‌شود، زیرا حقیقت ابا دارد که امر معدومِ ممکن، موجود شود یا امر وجودی به عدم تبدیل شود. پس مراتب اشیا در یکدیگر خلط نمی‌شوند و انگارهٔ وجودپذیری ممکن، درحقیقت جلوه‌ای است که از جانب حق بر اعیان ممکنات ظاهر شده است (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۹۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۳-۲-۱-۲. وجود، نور عدم و محال

اعیان ممکنات، پیوسته به نور ذاتی عدمی خود که نوری کونی و الهی است، در حال عدمشان همچون در حال وجودشان نزد حق ظاهرند. حق چه در حال عدم و چه در حال وجود، عیناً آن‌ها را مشاهده می‌کند و انسان، فقط در حال وجود اشیا را به‌طور عینی مشاهده می‌کند، اما در حال عدم آن‌ها را به عقل خود ادراک می‌کند. چون آن‌ها در حال عدم خود، متوهم الوجودند و عقل از این نسب توهمی، وجودی را می‌سازد و متعلق ادراک خود قرار می‌دهد. بنابراین این نور ذاتی موجوداتِ معدوم است که رخصت می‌دهد تا هستی بر آن‌ها روان گردد و همین استعداد ذاتی عدمی، آنان را از «محال» جدا می‌کند.

بنابراین سه حالت می‌توان برای موجودات در نسبت زبانی با عدم در نظر گرفت:

۱. به نور امکان عدمی خود، حق را مشاهده می‌کند و چون حق عین نور است، پس نور در نور می‌باشد.

۲. به نور امکانش نمی‌تواند خلق را مشاهده کند؛ زیرا نورِ امکان، عدمی است و خلق را پیوسته در عدم می‌برد. به‌همین خاطر است که امکان بالغیر معنا ندارد چون نورعدم به عدم روشن نگردد. پس به نور وجودش، خلق را مشاهده می‌کند؛ خلق در حال عدمش، نور در ظلمت می‌باشد.

۳. ممکن در حال وجودش، که ظاهر به ظهور حق‌تعالی است، «نورٌ علی نور» است، چون عین دلیل بر پروردگارش، «روشنی‌گاه» و «عرصه»[۲۴] هستی می‌باشد (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۹۲).

۳-۲-۱-۳. روی آورندگی به حق در حال عدم

عبادت و وجه خود را به‌سوی حق کردن، امری مخلوق نمی‌باشد، چون اعیان عالم چه در حال وجود و چه در حال عدم خود به‌سوی حق‌تعالی روی‌آورند و این روی‌آوری است که ضامن هستی آن‌هاست. چون هستی آن‌ها به‌سان ربط به‌سوی او می‌باشد.

اما روی‌آوری اصیل موجودات به‌سوی حق در حال عدمشان اصیل‌تر است. چون در حال وجود، بین وجود عاریتی آن‌ها و وجود حق‌تعالی تصور مشابهت و مزاحمت می‌شود و آن‌ها به این مشابهت دعوی سروری و سیادت می‌کنند. بنابراین روی‌آورندگی به حق در حال عدم، امری است که ورای زمان و تاریخ می‌باشد؛ پس عالم برای آنی که در عدم وقوف دارد، واحد است و دنیا و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آخرت معنا ندارد. این متوقف بر آن است که تمامی حالات از او رخت بربندد (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۵۳۹).

ابویزید بسطامی در این مقام گفت: «روزی خندیدم و زمانی گریستم، امروز نه می‌خندم و نه می‌گریم.» یا به او گفتند: «دوش چون بودی؟» گفت: «شب و روزی نیست. شب و روز برای آن است که در صفات باشد و مرا صفتی نیست» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۲۴۱).

۳-۲-۱-۴. حیاء به‌مثابهٔ اضطراب درنگْ فراپیش عدم به توهم از پرده برون افتادن وجود

در *معجم مقاییس* «حیی» به دو معنا به‌کار رفته است که اولی «خلاف موت» و دیگری به‌معنای «ضد وقاحه» است. در معنای دوم عبارت «حیاء الناقه» آمده است که به‌معنای «فرْج» آن است. این معنا به خاطر این امر است که حالتی نفسانی در انسان حاصل می‌شود که نفْس از ظهور و انکشاف آن خوف دارد (رک: ابن‌فارس، ۱۴۱۵: ۲۹۰). در *مفردات* راغب در ذیل آیه ۴۹ سوره بقره حیا را به‌معنای انقباض نفس نزد قبایح و ترک آن می‌داند (رک: اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۷۰).

بنابراین حیا حالتی نفسانی است در وجه انسان، که نمایشگر ذات و حقیقت اوست؛ رخ می‌دهد، درحالی‌که او در ترس و اضطراب شدیدی قرار دارد، زیرا که در آستانهٔ امر مستوری درنگ دارد که از پرده بیرون بیفتد و به ناگاه آشکار شود:

دوستان دختر رز توبه ز مستوری کرد　　شد سوی محتسب و کار به دستوری کرد

آمد از پرده به مجلس عرقش پاک کنید　　تا نگویند حریفان که چرا دوری کرد

این عرق دختر رز، که نشان از برون افتادن از پردهٔ مستوری دارد، همان عرق شرم و حیا است.

بنابراین عرق حیا در وجه و حقیقت انسانی موقعی شروع به آشکار شدن می‌کند که نفس انسانی درنگ در ساحت عدم نماید. این عدم چون ذاتی اوست در وجهش نمایان است. اثبات عدم ذاتی، سرآغاز اثبات وجودی است که در او تجلی می‌کند و ظهور می‌یابد. به دیگر سخن، این آشکارگی وجود در پیشگاه عدم و شدت این امر خطیر است که عرق حیا را بر وجه و حقیقت انسان می‌نشاند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، باب ۱۳۷).

البته انسان همیشه در عدم ذاتی خود سکنی دارد؛ عدم وطن اصلی او و وجود امری مستعار است (رک: ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۸)؛ اما همین درنگ و توقف در عدمش و آمادگی او برای پذیرش

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ظهور وجود به‌صورت عاریتی یا به‌عبارتی توهم از پرده برون افتادن وجود، نشان از شدت حیا و عرق این اضطراب دارد. زیرا وجود حقیقی جز متلبس به صور ممکنات و در نور ظهوری که در مظاهر است خود را نشان نمی‌دهد.

و لما بدأ الكون الغريب لناظری حننت إلى الأوطان حنّ الركائبِ

(ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۸)

۳-۲-۲. حیرت

اصل ریشه «حیر» دلالت بر یک امر دارد و آن «ترددّ در شیء» است (رک: ابن‌فارس، ۱۴۱۵: ۲۹۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۶: ۲۶۳). ازهری معنای دیگری را اصل قرار داده است: «نظر انسان به چیزی می‌باشد، پس نور آن را می‌پوشاند و او نگاهش را از آن برمی‌گرداند» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۲: ۳۲۶).

حیرت مسئله‌ای است که باعث روی‌گردانی از شیء می‌شود. در حالت اول، این روی‌گردانی به‌سبب کثرت ترددی است که در آن رخ می‌دهد و فرد به سبب سرگردانی از رسیدن به مطلوب، از آن روی برمی‌گرداند. چون امر مورد مواجهه در حیرت، امر بزرگی است، تلاش بسیاری را می‌طلبد و سرگردانی عظیمی برای صاحب حیرت رخ می‌دهد.

در حالت بعدی، به دلیل پوشیدگی مطلوب به نور، فرد نگاهش را از آن برمی‌گرداند. یعنی حجاب و پوشیدگی نورانی سبب شده فرد نتواند به مطلوب خود برسد و سرگردان شود. بنابراین معنای اصلی حیرت را می‌توان عدم ادراک شیء و رسیدن به مطلوب در روی‌آورندگی به اشیا دانست.

۳-۲-۲-۱. حیرت به مثابه پروای تردد بین بودن حجاب یا نابودی دیدگان

ابن‌عربی، هر دو معنای حیرت را در مقام الهی «خوف» در نظر دارد. خوف روی‌آورندگی فرد به‌سوی حجاب است. طوری‌که در حجاب تردد بین دو امر واقع می‌شود، زیرا صاحب خوف از حجاب پروا دارد و از برطرف شدن آن نیز پروا دارد. پروای او از حجاب، جهل و عدم رسیدن او به مطلوب به خاطر پرده و حجاب است و پروای او از زایل شدن حجاب و از پرده برون افتادن حق، از جهت رفتن عینش (دیده‌اش) می‌باشد که لذتْ بردن از جمال مطلق را زایل می‌کند (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۴) آن‌چنان‌که ابن‌فارض مصری در *تائیه کبری* می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

و قلتُ، و حالی بالصبّابة شاهد — و وجدی بها ما حیَّ، و الفقدُ مثبتی
هَبی، قبل یفنی الحبّ منّی بقیّة — أراک بها، لی نظرة المتلفَّت
و منّی علی سمعی بلن، إن منعت أن — أراک، فمن قبلی، لغیری، لذّت
فعندی، لسکری، فاقةٌ لإفاقة — لها کبدی، لو لا الهوی، لم تُفتَّت[۲۵]

این ابیات، بیان‌گر لحظهٔ فنای عارف است هنگامی‌که پرده‌ها بیفتد و ادراک را یارای دیدار محبوب نباشد. در این حالت عارف که تمنای وصال دارد و از بودن حجب در پرواست، اینک نیز پروای از چشمْ رفتنِ دیدار محبوب را دارد. چون افتادن پرده‌های حجاب مساوی کوری دیدهٔ اوست. بنابراین او با احساس خوف و تمنای بسیار در لحظهٔ وداع از محبوب عاجزانه می‌خواهد که فقط برای یک نظر هم شده لذت دیدار خود را به او بچشاند. در اینجا که هر آن، عاشق به لحظهٔ فنا نزدیک‌تر می‌شود و لذت دیدار محبوب نیز حاصل نشده، تمنا دارد معشوق بر دیگر ادراک او منت نهد و گوشش را به شنیدن صدای «لن ترانی» بنوازد.

این عجز و لابه‌های عاشق در درنگ او در آستانهٔ فنا، نشان از تردد عاشق از پروای بودن و نابودن حجاب دارد.

بنابراین، از نظر ابن‌عربی:

مقام خوف مقام حیرت و درنگ است و برای صاحبش مشخص نمی‌کند که کدام یک ترجیح دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۸۴).

او با درنگ در آستانهٔ عدم، خواهان افتادن حجب و رسیدن به فنا می‌باشد، اما مشاهده می‌کند که در فنا لذتی نیست و دربرابر آن، خواهان ماندن شرحه‌ای از خود به‌منظور مراعات و مراوده با حجاب دارد.

درست است که در مرتبهٔ فنا برای عارف ادراکی باقی نمی‌ماند تا شدت پروای درنگ دربرابر نیستی خود را تحمل کند، اما این مستی صبابت، خواهان و نیازمند افاقه و هوشیاری است، جایی‌که شدت پروای این ایستادگی و درنگ از افتادن در این ورطهٔ هولناک، جگر عاشق را پاره‌پاره می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۳-۲-۲-۲. حیرتِ درنگْ فراپیش ظهور و کمون عدم

از مواردی که داخل در باب حیرت است اتصاف عدم به کینونیت می‌باشد، طوری‌که آن کینونیت اقتضای آن عدم را دارد. زیرا، اتصاف حق‌تعالی به جعل موجودات و خلق از عدم، از مسائل محیّرالعقول است. به همین خاطر عاقلان گفته‌اند: «فعل الفاعل لا شیء و لاشیء لا یکون فعلاً». درحالی‌که خداوند فعل «لاشیء» را به‌خود نسبت داده است، زیرا او موجودات را از عدم به وجود می‌آورد؛ عدم غیر محالی که خاص ممکن می‌باشد. یعنی وجود را بر آنان پوشاند و از حال عدم رهایشان ساخت. این وجود یک کسوت بر ذات عدمی آن‌هاست و چون پوشانندگی از صفات ذاتی نمی‌باشد، بعید نیست که آن‌ها را بدان‌جا که از آن بیرون آمده‌اند برگرداند و آن حالت عدم است (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۰۷).

از دیگر موارد حیرتِ «درنگ فراپیش عدم»، آنجا می‌باشد که بخواهد حجاب بین ما و او برطرف گردد، ازآن‌رو که موصوف به سُبحات وجه و انوار آن می‌باشد؛ حال آنچه که دیدهٔ او به سبحات و انوار وجهش درک می‌کند و آنچه به نور منور است که ظهور عالم امکان می‌باشد، همگی را می‌سوزاند، درحالی‌که این انوار، وجود او می‌باشند و چگونه کسی که حقیقتش ایجاد است، معدوم می‌گردد؟![۲۶] به نظر ابن‌عربی، این حیرتی است که از بیان او (حدیث قدسی)، و علم ما بدان حاصل می‌شود؛ حیرتی که پشت را می‌شکند و خِرَد را به سرگشتگی وامی‌دارد (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۵۹).

۳-۲-۲-۳. حیرت به مثابه وصال حقیقت

بنابر آیهٔ شریفه «وَمَن كَانَ فِي هَـٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً» (اسرا: ۷۲) کوری نشان از آن دارد که فرد هیچ گشایشی فرارویش نمی‌باشد و همه‌چیز تاریک، مبهم و ناآشناست. هیچ دستاورد، بهجت و سروری متصور نمی‌باشد و آنچه بر او گشودگی دارد، عدم است. به نظر ابن‌عربی، این کوری حیرت است که ازسویی مخصوص صاحبان علوم رسمی و ارباب فکر و ازسویی دیگر نزد علماء بالله است (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸۵).

برای ارباب علوم نظری، به‌سبب فراخی و اتساع عالم خیال - از آنچه فکر از حس می‌گیرد و یا قوهٔ مصوره برای او تصویر می‌کند - تا پایان زندگی فراغتی نمی‌باشد و تا لحظهٔ مرگ در حیرت به سر می‌برد. برای او این حیرت را پایانی نمی‌باشد، چون عالم خیال نامتناهی است. پس در جهان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

دیگر که ادامه و عین دنیاست، حیرت او فزونی می‌گیرد و گمراه‌تر می‌شود. زیرا در این دنیا امیدی داشت که کشفی حاصل شود و حیرت او زایل گردد اما با برگشت به اصل خود در آخرت، حیرتی همچون آنچه فخررازی به آن مبتلا بود، دست در گریبان او خواهد شد.(۲۷)

اما طریق اهل الله طریق «تجلی» است. حقیقت محال است که در یک صورت دو بار تجلی کند. صاحب تجلی دارای ادراک حسی در علم صور است و تکثرات صور جز بهجت و سرور برای او چیزی ندارد. پس به سبب اختلاف صور تجلی به‌حیرت می‌افتد.

این‌جاست که شرف حس بر عقل مشخص می‌شود. زیرا آنچه او به‌سویش دعوت می‌شود نه علم بلکه حیرت همراه با بصیرت است. زیرا علم مضبوط و معین در اینجا محال است:

چون جز حیرت در خدا نمی‌باشد، زیرا امر بزرگ است و آن‌که به‌سویش فراخوانده می‌شود نه حصر را می‌پذیرد و نه در ضبط می‌آید، دراین‌صورت از او چیزی در دست نیست، پس او جز آنچه که در هر تجلی می‌بینی، نمی‌باشد(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸۶).

حقیقت به‌سبب بزرگی مرتبتش هرگز نمی‌تواند همچون نمود معیار صرف، دور از دیگر چشم‌اندازها تثبیت شود، و این تکاپوی پایان‌ناپذیر چشم‌اندازی- دریافت‌کنندگی است که هر آن حقیقت را زنده نگه می‌دارد و این به‌معنای تمام یعنی «حسّی بودن». این‌جاست که اگر بخواهیم بین هنر و فلسفه یکی را برگزینیم، هنر است که می‌تواند با تکیه بر بنیان‌های زیباشناسانه(۲۸) خود، پیوسته و به‌طور ناپایانی به‌مثابهٔ تلطیف‌کننده، حیات حسی را بیشتر افزون کند تا بخواهد همچون فلسفه به‌مثابهٔ تثبیت‌کنندهٔ نمودِ حقیقت عمل کند (رک: هایدگر، ۱۳۸۷، ج۱: ۲۹۱).

اما کامل در این طریق کسی می‌باشد که این اختلاف صور را در عین واحد مشاهده کند. بااین‌همه، از نظر ابن‌عربی، صاحبان تجلی معرفت آخر امر به‌شتاب برایشان حاصل شده است، زیرا قلب او ابدی است و تجلیات را پایانی نمی‌باشد. پس صاحبان تجلی در دنیا از ارباب نظر، کورتر و گمراه‌ترند، زیرا آن‌سوی تجلی مطلب دیگری برای عالم بالله نه «هست» و نه «تصور» می‌شود (رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۸۶) و همین حیرت منتهای وصال با محبوب می‌باشد:

کل من حار وصل و الذی اهتدی انفصل

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۴۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

این سخن کسی است که عجز از درک ادراک، را ادراک می‌داند. از همین رو، ادراک جدیدی در شناخت و تقرب به حق شناخته می‌شود که «حیرت» است، چیزی که جز از طریق اختلاف صور در عین واحد و یا «جهل بالله» حاصل نمی‌شود:

فالعلم بالله عین الجهل فیه به والجهل بالله عین العلم فاعتبر

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۹۹)

زیرا اصل در عالِم جهل است و علم مستفاد و معلوم می‌باشد. پس علم وجود است و وجود فقط از آن اوست و جهل عدم است و عدم، عالِم را شایسته است. زیرا چون انسان بر حسب علمش بر او نظر کند، او را مشبه و منزه می‌یابد،پس جمع می‌کند و فرق می‌نهد؛ تنزیه و تشبیه می‌کند، درحالی‌که تمام این‌ها خودش هست، زیرا آن‌ها عبارت از تجلی الهی در مراتب است و انسان جامع مراتب می‌باشد و آنان در دیدهٔ ناظر به آن رنگ می‌پذیرد. پس هر حکمی به انسان منتسب است؛ علم به او، همان جهل و سخن، همان سکوت است(رک: ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۰).

افزون‌بر این نکته، علم به خدای متعال، جهل انسان به خود و علم به خود، علم انسان به خداست، چون انسان از اوست؛ به خاطر هستی ویژه‌ای که در نوع انسانی نهفته است و با روی‌آورندگی به فنا یا به‌تعبیر صحیح‌تر به توهم وجودی خود از حیث هستومندی، آن هستی یگانه آشکار می‌شود.

نتیجه

روی‌گرفت مفهومی و به دست قوای عقلی سپردن حاقّ هستی، تکاپو و سرزندگی آن را دگرگون می‌کند. خلاف آن، ژرف‌نگری در معنای حس و حضور بی‌واسطهٔ آن در متن هستی می‌طلبد که همواره حس‌مندی، در متعلق خود بودن و ادراک، در رسیدن به نهایت اشیا باشد. در عرصهٔ گشودهٔ زبان و نقش میانجی‌گرانهٔ آن است که اجازه رویارویی هستی و نیستی فراهم می‌گردد و ساختار عرفانی هستی مجال می‌یابد تا در صورتی نوین و در عین حال همراه با بازگشت به سرچشمه‌های عرفان چینشی دوباره پذیرد.

ادراک، ورای پای‌بست‌های معرفت‌شناختی رخصت می‌یابد تا خود بی‌واسطه در بارگاه هستی طعم آن را بچشد، هرچند این نسبت با انفتاح عدم در بنیاد انسان همراه با فروپاشی نسبت‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

موجودات دست دهد تا او را در مغاک افکند و حیرت را برانگیزاند. پس از طی این مرحله و تنها بر بنیاد حیرت یعنی انفتاح عدم است که پرسشگری اصیل انسان رخ می‌نماید و زبانی متفاوت از حالت قبل انفتاح او را برمی‌خیزاند تا با زبان هستی و از سرآغازین‌ها سخن گوید. این زبان که از انگیزشی بی‌واسطه بنیان گرفته، توانایی نامیدن اشیا و باردادن به آن‌ها برای ایستادن در پهنهٔ فراخ هستی را دارد. برخلاف این نگرش، تحدیدهای منطقیِ بی‌چاره، به علت عدم بلوغ به آن بارگاه و داشتن روی‌گرفت در اندازهٔ طور خود، همچنین نداشتن معنای متمایزی از عدم، توان آن ندارد تا به تبیین کامل گسترهٔ هستی و نیستی دست‌یازد.

پی‌نوشت‌ها

۱ . گرچه «وجود عدمی» از لحاظ منطقی، تناقض‌نماست اما از لحاظ عرفانی منظور وجود کَونیِ خیالی و وهمی است که در عدم جای دارد (رک: ۳-۲-۱)

2. Alētheia / αληθεια.
3 . Intentionalit?t / Intentionality.
4 . Linguistic Philosophy
5 . Sensation.
6 . Perception.
7 . Sensuousness.
8 . νοειν / Noein.

۹. معنای لوگوس به مرور با آنچه رومیان عقل (Ratio) می‌نامیدند، در هم تنیده شد. Ratio مشتق از فعل Reor می‌باشد که به‌معنای «چیزی را به‌جای چیز دیگری گرفتن» است. به‌این‌ترتیب، معنای لوگوس نیز دست‌خوش تطور معنایی شده و به‌معنای «چیزی را به‌جای چیز دیگری بیان کردن» می‌شود. به نظر هایدگر، علم منطق از این نوع عقل بحث می‌کند و کانت نیز در نقد عقل محض، نظر به همین نوع عقل دارد (رک: هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۹۱).

۱۰ . می‌توان عقل «شهودی» یا «عین» را نیز نام برد. این عقل مشاهده‌گر در عرفان ابن‌عربی آنچنان مورد نظر قرار نگرفته است. عقل شهودی در طریقهٔ ادراک مشابه قلب است و مقلّد فکر نمی‌باشد:

لا یعرف الله إلا الله فأعتبروا ما عقل عینٍ کعقل قلّد الفکرا

(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۱۸۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۱۱ . «آیدوس» یونانی به‌معنای دیدار می‌باشد. همچنین کلمه νοειν ، به‌معنای «اندیشیدن»، در اصل خود به‌معنای «ادراک با دیدگان» است. و در ادوار اولیه فلسفه یونان شناخت بر حسب نوعی «شوق دیدن» درک می‌شد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۴۱۱-۴۱۲).

۱۲ . زیباشناسی (Aesthetics) خود به‌معنای ادراک حسی است.

13. Perspektivisch-wahrnemend.

۱۴. رک: صدفی، ۱۳۸۶: ۳۸-۴۵.

۱۵. فرق عدم و محال در این است: عدمی که ممکن به آن وصف می‌شود و از خصوصیات عین ثابته اوست، می‌تواند وجود عینی را بپذیرد اما عدم که عبارت از محال است، وجود عینی را نمی‌پذیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۰۹).

۱۶. «یا اَهْلَ یَثرِبَ لا مُقامَ لَکُم» (احزاب: ۱۳).

۱۷. حسّ الحُمّی

۱۸. انحسّت أسنانه

۱۹. الحسّ و هو وجع یأخذ المرأة عند ولادها.

۲۰. رک: تفسیر آیات ۱۱ تا ۱۳ سوره انبیاء.

۲۱. «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللَّهَ عَلی حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَیْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلی وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْیا وَ الْآخِرَةَ ذلِکَ هُوَ الْخُسْرانُ الْمُبینُ» (حج: ۱۱).

۲۲. إعلم أن منزلة القوی الحسیة الحیوانیة أتم من منزلة القوی الروحانیة (ابن‌عربی، ۲۰۰۳: ۸۲).

۲۳. ترجمه: هر که حیرت کرد، واصل شد و کسی‌که هدایت شد، جدا افتاد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۲).

۲۴. عرصه و نورگاه ترجمه‌ای از کلمه Lichtung آلمانی است که به‌معنای فضایی تُنک در جنگل است که پذیرای نور می‌باشد و این تُنُکی نشان از عدمی بودن انسان دارد.

کلمهٔ عرصه بدان جهت انتخاب شده که به‌معنای فضای باز جلوی ساختمان یا میدان کارزار گفته می‌شود. انسان به‌واقع پا به عرصهٔ هستی نمی‌گذارد بلکه انسان آن عرصه‌ای است که هستی می‌تواند پا بدان گذارد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۶۱)؛ مانند این بیت:

ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه توست عرض خود می‌بری و زحمت ما می‌داری

می‌توان کلمه روشنی‌گاه را نیز برای آن در نظر گرفت که از این منظر شاید بتوان گفت انسان همچون شمع، چراغواره راه و مصباحی است که نور از هستی می‌گیرد و آن را پاس می‌دارد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۳۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲۵. ترجمه ابیات: و می‌گویم درحالی که وصف من (از زاری و نزاری) گواه صدقی بر تیزی آتش عشق من است و وجد من، به‌حکم غلبه صبابت محوکنندهٔ هستی و ادراک من می‌باشد، و این عدم و فقد حاصل شده که مرا اثبات می‌کند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۹۷-۲۰۳؛ نیز ۱۳۸۶: ۲۳۲-۲۴۵).

(و می‌گویم) پیش از اینکه عشق آن بقیت و ماندگی مرا نیز فانی کند، به من یک نظر روی‌آورنده ببخش که از آن بقیتم به تو بنگرم (و سپس به یکبارگی با لذت و ادراک خود وداع کنم و یکسر متوجه عالم فنا گردم).

اگر چنان‌که مرا شایسته دیدار خود نمی‌دانی (لااقل) بر گوش من به گفتار «لن ترانی» منّت گذار، چه پیش از من کسی غیر مرا آن جواب خوش آمده است.

به سبب شدت مستی من و سیر عاشقانه، برای من احتیاج به افاقت، صحو و بقایی رخ داد و اگر این عشق و مستی اولیه نبود، این افاقت و هشیاری نیز نبود تا جگر مرا پاره‌پاره کند.

۲۶. إن لله تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه ما ادرکه بصرُه من خلقه. (باقر صدری‌نیا، *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، صص ۱۴۲-۱۴۳).

۲۷. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به نامهٔ ابن‌عربی به فخر رازی: (ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۱۹۰-۱۹۶).

۲۸. Aesthetic به‌معنای ادراک حسی است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن‌عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۳)، *رسائل ابن‌عربی*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- _____. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر.
- _____. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- _____. (۲۰۰۳)، *کتاب المعرفة*، تحقیق امین ابوجوهر، دمشق، دارالتکوین.
- _____. (۱۴۲۳)، *التجلیات الإلهیة*، تعلیقات ابن‌سودکین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌فارس، احمد. (۱۴۱۵)، *معجم‌المقاییس فی اللغة*، بیروت: دارالفکر.
- اصفهانی، راغب، (۱۴۲۶)، *مفردات ألفاظ القران الکریم*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم: طلیعه نور.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- جباری، اکبر. (۱۳۸۷)، *پرسش از وجود با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هایدگر*، تهران: کویر.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۶)، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، به اهتمام مریم سادات، تهران: نشر علم.
- _____. (۱۳۸۴)، *جهان در اندیشه هایدگر*، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴)، *درآمدی بر پدیدارشناسی*، محمدرضا قربانی، تهران: گام نو.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۴)، *دفتر روشنایی*، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- صدفی، مهدی. فروردین ۸۷، «*متدولوژی عرفانی با ابزار عقلانی؟!*»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۷، تهران.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۲)، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
- _____. (۱۳۸۶)، *منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل عارف و سالک*، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم: مطبوعات دینی.
- معلوف، لویس. (۱۳۸۲)، *فرهنگ المنجد*، محمد بندرریگی، تهران: ایران.
- مک کواری، جان. (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: ترجمه و نشر کتاب.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸)، *چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- _____. (۱۳۸۷)، *نیچه*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: آگه.
- _____. (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- والگانیو، دانیلا. (۱۳۸۵)، *درآمدی بر افادات به فلسفه هایدگر*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، گام نو.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]