Pazhuheshnameh Irfan
N.26 spring and summer 2022
Pages:87- 107

Fardid and the mystical-critical Hermeneutics of the West

Malek shojaei jeshvaghani[1]

Abstract: Seyyed Ahmad Fardid, By his combination of Heidegger's Hermeneutic philosophy and Ibn Arabi's mysticism, represents one of the contemporary approaches to critical confrontation against the West. Corbin's Enlightenment approach and a special reading of Heidegger's philosophy, etc., have achieved special categories and concepts for the Theoretical formulation of the encounter between "We(Islamic- iranic culture)" and "the West". For Fardid, the West, as well as the East, are ontological conditions. The West and the East are two kinds of understanding of the existence of the Dasein, which manifest themselves in two different traditions and cultural histories and civilizations, and in two different kinds of social systems. This article tries to analyze the principles and consequences of this encounter and its achievements for contemporary Iranian thought.

Keywords: Fardid, Western Studies, Hermeneutics, Heidegger, Ibn Arabi, Henry Corbin.

1. assistant professor of philosophy at Institute for Humanities and Cultural Studies
e-mail: malekmind@yahoo.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم، شماره بیست‌وششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۱۰۷- ۸۷

فردید و هرمنوتیکِ عرفانی – انتقادیِ غرب

مالک شجاعی جشوقانی*

چکیده: سید احمد فردید با تلفیقی که از فلسفه هرمنوتیکی هایدگر و عرفان ابن‌عربی به دست داده است نماینده یکی از رویکردهای معاصر در مواجهه انتقادی با غرب است. وی با اتکا به کاوش‌های اتیمولوژیک و بهره‌گیری از آرای عرفای اسلامی به‌ویژه عرفان نظری ابن‌عربی، رویکرد اشراقی کربن و خوانشی خاص از فلسفه هایدگر و... به مقولات و مفاهیمی خاص برای صورت‌بندی مفهومی مواجهه «ما» و «غرب» دست یافته است. برای فردید، غرب و به همان‌سان شرق، مفاهیم انتولوژیک هستند. غرب و شرق عبارت‌اند از دوگونه اونتولوژی و دوگونه فهم از وجود فی‌نفسه که خودشان را در دو سنت و تاریخ گوناگون، دو فرهنگ و تمدن مختلف و در دو گونه نظام اجتماعی متفاوت آشکار می‌سازند. این نوشتار می‌کوشد تا به تحلیل مبانی و لوازم این مواجهه و دستاوردهای آن برای اندیشه ایران معاصر بپردازد.

کلید واژه‌ها: فردید، غرب‌شناسی، هرمنوتیک، هایدگر، ابن‌عربی، هانری کربن

---

* استادیار فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی رایانامه: malekmind@yahoo.com

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۸؛ پذیرش مقاله:۱۴۰۰/۶/۲۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

مقدمه:

سید احمد فردید (۱۲۸۹-۱۳۷۳) را پیشگام طرح غرب‌زدگی و نقادی رادیکال غرب در فضای فکری ایران معاصر دانسته‌اند. باید به این نکته توجه داشت که به لحاظ جهت‌گیری‌های سیاسی و بازتاب‌های فکری میراث وی، چه قبل و چه بعد از انقلاب، با افت و خیزهایی مواجه هستیم. از همدلی با حزب رستاخیز و گفتمان ملی‌گرایانه پهلوی تا مدافعه جدی از حکومت و عهد دینی و نظریه‌پردازی در باب انقلاب اسلامی – که فهم دقیق مواجهه وی با تجدد بدون لحاظ این بستر و موقف تاریخی و تطورات گفتمانی آن امکان‌پذیر نیست. در بعد از انقلاب هم میراث فکری فردید به جهت تأثیرگذاری در گفتمان تجددشناسی معاصر- تا به امروز – تأثیرگذار بوده است.

امروزه با طیف قابل اعتنایی از تفاسیر ابن‌عربی مواجهیم که می‌کوشند تا ضمن اذعان به اهمیت میراث عرفانی ابن‌عربی به طرح و بازخوانی آن از افق پرسش‌های معاصر بپردازند . یکی از نمونه‌های روشمند این رویکرد آثار عرفان‌پژوهی پروفسور ویلیام چیتیک یعنی کتاب‌های *طریق صوفیانه معرفت*، *تجلی خدا*[1] و *عوالم خیال (ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان)*[2] است. چیتیک در کتاب اخیر به یکی از مسائل فلسفه دین معاصر یعنی پلورالیسم دینی (تنوع ادیان) پرداخته است و صراحتاً از امکانات قابل اعتنای میراث ابن‌عربی برای مسائل زمانه ما سخن می‌گوید:

> *در سال‌های اخیر پیش‌فرض‌های جدید در باب ماهیت انسان مورد تردید قرار گرفته‌اند. حرکت‌های فکری و اجتماعی هماهنگی که در مجموع، پست‌مدرنیسم به‌حساب می‌آیند، با افراط و تفریط‌های فراوان خود به سست شدن پایه عقلانیت غربی گواهی می‌دهند. انحلال و از بین رفتن مسلمات عصر حاضر، ارتباط زیادی با اشتیاق محققان در رویکرد به متفکران غیر غربی در جهت یافتن اصولی پایدار برای روح بشر داشته است. در تمدن اسلامی، ابن‌عربی به بنای یادگار بزرگی می‌ماند برای نشان دادن امکان حفظ عقلانیت و درعین‌حال فراتر رفتن از آن. برای آنان که از بن‌بست‌های افکار مدرن و پست‌مدرن راه خروجی می‌یابند، وی تنها می‌تواند مانند چراغ راهنما عمل کند* (چیتیک، ۳:۱۳۸۵).

یکی از عوامل تاثیرگذاری هیدگر در ایران، هم‌خوانی و امکان تألیف آرای وی با عارفان اسلامی و به‌ویژه ابن‌عربی و شارحان وی می‌باشد. فردید در گروه آن دسته از معاصران است که هیدگر را متناسب با فرهنگ ایرانی – اسلامی تقریر و معرفی کرد و بین هایدگر و ابن‌عربی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

قرابت‌های فکری می‌دید، آنچه برای وی این امکان را فراهم کرد تجربه هانری کربن در مواجهه با میراث اسلامی بود. البته تطبیق ابن‌عربی و فلاسفه معاصر محدود به هایدگر نیست (مصلح،۱۳۸۴) و در برخی مطالعات متأخر دامنه این تطبیق به ژاک دریدا هم کشیده شده است (آلموند،۱۳۹۰).

۱. فردید و هرمنوتیکِ هایدگری

در سخنان و نوشته‌های خود فردید مطالبی آمده است که نشان می‌دهد وی در سال ۱۳۱۶ (۱۹۳۷ و ۱۹۳۸ میلادی) با آثار هایدگر آشنائی داشته است:

یک چند در اداره نگارش کارمند بودم تا مقالاتی برای مجله آموزش و پرورش بنویسم و ترجمه کنم در آن هنگام شروع کرده بودم به خواندن زبان آلمانی .....در آن ایام از هایدگر نیز مقالاتی خوانده بودم.

اولین بار در آثار فردید در *سیر فلسفه در قرن بیستم* است که نامی از هایدگر برده شده است.[۳] نوشته که در شماره های ۲ و۳ *ماهنامه ایران امروز*، سال اول، ۱۳۱۸، به چاپ رسیده است ذیل عنوان «نمودشناسی در آلمان» می‌نویسد:

خلاصه انکه هوسرل بیشتر مباحثی را که از طرف حکمای مشاء در منطق و الهیات به معنی اعم از آن‌ها گفت‌وگو شده است با روش و تعبیرات و اصطلاحات خاص مورد تحقیق قرار داده و بدین‌سان یک دستگاه فلسفی تازه‌ای به‌وجود آورده است که در آلمان ازطرف کسانی دیگر که از همه آن‌ها معروف‌تر یکی ماکس شلر و دیگری مارتین هایدگر می‌باشد با تغییرات و تصرفاتی تعقیب گردیده است... .

و پس از ذکر مطالبی در مورد تفکر ماکس شلر ادامه می‌دهد:

مارتین هیدگر که اکنون در دانشگاه فریبورگ آلمان به جای هوسرل به تدریس فلسفه اشتغال دارد و فلسفه او در آلمان رواج و قبول خاصی پیدا کرده تاکنون همت خود را بیشتر به بحث و تحقیق در «وجود ازاین‌رو که وجود است» (مطلق وجود) و انحاء آن و از آن جمله به بحث و تحقیق در «زمان» که آن را نیز از انحاء وجود و مرتبه‌ای از آن قرار می‌دهد مصروف داشته است (فردید ،۱۳۲۳:۱۹۳).

فردید در مقدمه مقاله «از کانت تا هیدگر» می‌نویسد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

و این مقالات را با معرفی فلسفه «وجود وجدانی» مارتین هایدگر که تازه‌ترین جریان مهم فلسفه غرب و از لحاظ شهرت و اهمیت تالی و جایگزین فلسفه «وجود دهری» هانری برگسن فرانسوی در اروپاست به پایان می رسانیم (فردید ،۱۳۲۳:۱۹۳).

شاید مقاله «نگاهی به نمودشناسی معاصر» را بتوان ادامه این مقالات دانست.[۱] فردید در این مقاله نیز می‌نویسد:

... به شرحی که در شماره آینده خواهیم دید مدار اقوال نمودشناسان معاصر از ادموند هوسرل گرفته تا مارتین هایدگر و ژان پول سارتر برآن نهاده آمده است (فردید، ۱۳۲۵).

البته شماره آینده مقاله هیچ‌گاه به چاپ نرسید و فردید حدود شش ماه بعد یعنی در اردیبهشت ۱۳۲۶ عازم فرانسه می‌شود. کریم مجتهدی هم نوشته است که اولین کسی که در ایران توجه به فلسفه هیدگر پیدا کرده و از او سخن به میان آورده است استاد محترم دکتر احمد فردید است که بدون شک از هر کس دیگر در ایران بیشتر با بینش فلسفی او مأنوس است و بدان تسلط دارد (مجتهدی، ۱۳۵۵:۱).[۲]

فردید وجه اهمیت هیدگر برای تفکر معاصر و دلیل رجوع خود به این فیلسوف معاصر را در آن می‌داند که:

تفکر او- یعنی هیدگر- ، تفکرِ سعی در گذشت بیش از دو هزار سال تاریخ است ... با اینکه دربارهٔ هیدگر مرتب در دانشگاه‌ها مباحث هیدگر درس داده می‌شود، باز هیدگر از نظر حوالت تاریخی آخرالزمان نیست. انگارانه در حاشیه است ...البته به یک معنا در متن هم هست. قصد بنده این است که با ذکر کتاب‌های هرمنوتیک و روش تفقّه هیدگر، به دیدارشناسی اسلامی برسم (فردید، ۱۳۹۵:۷۹).

و منظور فردید از دیدارشناسی در عبارات زیر آمده است:

در دوره جدید دیدار چیست ؟مسلّم در عصر جدید خصوصاً از دکارت به این طرف دیدار، دیدار انسان است .... برای دیدار در معارف اسلامی تعبیراتی شده است؛ یکی «عین» است و «عین ثابت» ...چند سال است که این کلمه ایدئولوژی را با توجه به معنی لفظ دیدار به «دیدارشناسی» ترجمه کرده‌ام. به‌هرحال می‌خواهم مدار عرایض

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

بنده بر یک چیز باشد و آن دیدارشناسیِ اسلامی، دیدارشناسیِ انقلاب اسلامی است (فردید، ۹۹:۱۳۹۵).

مارتین هیدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) از مهم‌ترین و اثرگذارترین اندیشه‌وران و فیلسوفان قرن بیستم بوده است. وی هم در (نامه‌ای درباره امانیسم) (۱۹۴۷) یا در مقاله «طریق من در پدیدارشناسی» (۱۹۶۳) از یک چرخش یا دگرگونی (kehr) در کار خود یاد می‌کند و در اثرش با عنوان ادای سهمی به فلسفه (۳۸-۱۹۳۶) از کتاب (هستی و زمان) به عنوان اثر انتقالی یاد کرده است: انتقال از متافیزیک به مسئله هستی.

معهذا طبق تفسیر غالب، کانون اصلی تفکر هیدگر پرسش از معنی و حقیقت هستی و وجود است و اگر بحث‌هایی چون حقیقت زبان و دازاین[۴]، در تفکر هیدگر مهمّ و اساسی انگاشته می‌شود در پرتو پرسش از وجود و حقیقت وجود است. طرح مسئله وجود بدون در نظر گرفتن انسان (دازاین) موجودی که پرسش از وجود می‌کند یا بهتر است بگوییم محور اصلی تفکر هیدگر پرسش از وجود و پرسش از حقیقت است طرح مسئله وجود، بدون در نظر گرفتن انسان (دازاین) موجودی که پرسش از وجود می‌کند و وجود را در آشکارگی و گشودگی‌اش درمی‌یابد ممکن نیست. پس برای طرح پرسش از وجود بایسته است از وجود انسانی شروع کرد.

هایدگر در فصلی از کتاب *هستی و زمان* تحت عنوان «روش تحقیق مبتنی بر پدیدارشناسی» شیوه فکری خود را هرمنوتیکی می‌داند (هایدگر،۲۳:۱۹۹۶). معمولاً واژه هرمنوتیک (Hermeneutic) را همراه با واژه‌های دیگری مانند هرمایوس (Hermeios)؛ کاهنی که پیشگوی معبد دلفی بود و هرمنیویین (Hermeneuein) به معنی تفسیر کردن و هرمینیا (Hermeneia) به معنی تفسیر، به واژه هرمس (Hermes) نام خدای پیام‌آور، برمی‌گردانند. نام هرمس با این کار گره خورده است که آنچه ورای فهم بشر است به شکلی تغییر یابد که فکر و ذهن او بتواند آن را دریابد. ازاین‌رو، مشتقات گوناگون این واژه حامل معنای به فهم در آوردن امر نامفهوم می‌باشند. یونانیان کشف زبان و خط، یعنی ابزار درک و انتقال معنا، را به هرمس نسبت می‌دادند. هیدگر نیز هومنوتیک را به هرمس مربوط می‌کند و می‌دانیم که هرمنویین دارای سه معنی: بیان کردن الفاظ یا گفتن، توضیح دادن و ترجمه کردن می‌باشد که حقیقت «به فهم رساندن» در هر یک از آن‌ها گنجانده شده است (هایدگر، ۲۳:۱۹۹۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

دغدغه اصلی هیدگر در سراسر تأمّلات فلسفی‌اش هستی‌شناسی بنیادین بود؛ یعنی شناخت خود هستی نه شناخت هست‌ها و موجودات، آن‌هم شناختی که به‌واسطه مفاهیم و از طریق تأملات نظری و مفهومی نباشد .هیدگر راه وصول به این هدف را در تمسّک به پدیدارشناسی دید. وی با الهام از پدیدارشناسی هوسرل به این نکته رهنمون شد، اما منظور هیدگر از پدیدارشناسی همان چیزی نبود که هوسرل از پدیدارشناسی در سر داشت. هیدگر در مقدمه کتاب *وجود و زمان* به ریشه‌شناسی و تحلیل لغوی واژه پدیدارشناسی می‌پردازد. هیدگر ریشه یونانی الفاظ فاینامنون (Phainomenon) و یا فای نستای (Phainesthai) و لوگوس (Logos) را بررسی کرده و می‌گوید فاینامنون به معنای آن چیزی است که خود را آشکار می‌کند (ظاهر شده، متجلی. واژه فا Pha متقارب با واژه یونانی فاس Phos است که به معنی نور و درخشندگی است؛ یعنی «آنچه که چیزی در آن جلوه می‌کند و به رؤیت می‌آید. لذا پدیدارها (Phenomena) مجموعه آن چیزی است که بر روشنایی روز باز است و یا به روشنایی آورده می‌شود.

حیثیت ظهور موجودات در نظر هیدگر یک حیثیت عارضی و ثانوی برای آن‌ها نیست، بلکه خود اشیا اولاً و بالذات ظهور می‌یابند. پسوند لوژی در فنومنولوژی نیز به ریشه یونانی لوگوس Logos برمی‌گردد؛ وی لوگوس را آن حقیقتی می‌داند که مجال و امکان جلوه و ظهور یک چیز را فراهم می‌آورد.

۲. مطالعات تطبیقی عرفان ابن‌عربی و فلسفه معاصر

چنان‌که برخی پژوهش‌های معاصر نشان داده در مطالعه تطبیقی ابن‌عربی و فلاسفه معاصر همچون هیدگر باید به تفاوت افق فکری و زیست جهان ابن‌عربی به عنوان نماینده سنت عرفان اسلامی و اینکه پرنفوذترین عارف و حکیم اسلامی از قرن هفتم هجری به بعد بوده و تأثیر و نفوذی عظیم در تفکر و فرهنگ اسلامی، به‌خصوص در ایران داشته ازسویی و هایدگر به عنوان نماینده تفکر معاصر پرنفوذترین متفکر قرن بیستم که بیش از هر متفکری در فهم و نقد تفکر جدید سهم داشته و افق‌های کاملاً جدیدی به روی انسان معاصر گشوده است توجه داشت (مصلح، ۱۳۸۴).

در مقدمه مقاله به زمینه‌های مشترک مطالعه میان عرفان اسلامی و فلسفه معاصر اشاره شد. پرسش این است که چه زمینه‌ها و مضامین و مقولاتی در اندیشه ابن‌عربی هست که آن را مستعد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

گفت‌وگو با فلاسفه معاصر همچون هیدگر و دریدا کرده است؟ ریشه عمده این تقارب را باید در نقد بنیادهای فلسفی‌اندیشی و تفکر مابعدالطبیعی در این دو فضای فکری متفاوت دید (آلموند، ۵۴:۱۳۹۰).

چه چیزی باعث امتناع ابن‌عربی و هیدگر و دریدا از تفکر مابعد الطبیعی شده است؟ ابن‌عربی فیلسوفان و متکلمان مسلمان را به دلیل درک نادرست از تنزیه وتشبیه ملامت می‌کند. عین این رویکرد را دریدا به سنت فلسفی غرب دارد و معتقد است که این سنت، هنوز به طرح جدی معضلِ «معنا» ی متن نپرداخته و از فهم این معنا عاجز مانده که نشانه‌ها ، ما را نه به معنا که به نشانه‌هایی دیگر سوق می‌دهند. نکته مشترک و دقیق‌تر بگوییم پروژه مشترک هر دو، نوعی رهایی‌بخشیِ (emancipatory project) «حق» و «متن» از قیود منطق و دلیل است، در هر دو نوعی آزادی‌بخشی هست، نه به معنای سیاسی و اجتماعی بلکه تصدیق امری زنده، بی ثبات، و فرّار که آب پاکی روی تمام تلاش‌های ما برای مفهومی کردن «حق» و «متن» می‌ریزد؛ تلاشی ناکام که ازسوی اهل النظر صورت می‌گیرد و درواقع، نوعی بت‌پرستی نشانه‌هاست (idolatry of the sign).

ابن‌عربی با ریشه‌شناسی کلمه «عقل» که از عِقال و به معنای دربند وگرفتار شدن است، به اهل‌النظر خرده می‌گیرد که وسعت امر الاهی را محدود ساخته‌اند:

فقد بلغ الحد الذی یجب علیه فیه رد الأمور کلها إلی الله- تعالی علوا کبیراو هی الزکاة الواجبة علیه .العقلا ما العقل، فهو أن یعقل عن الله ما یرید الله منه، فی خطابه إیاه فی نفسه بما یلهمه، أو علی لسان رسوله- (ص) و من قید وجوده بوجود خالقه فقد عقل نفسه. إذ« العقل» مأخوذ من« عقال الدابة». و علی الحقیقة، عقال الدابة مأخوذ من العقل فان العقل متقدم علی عقال الدابة: فإنه لو لا ما عقل أن هذا الحبل إذا شدت به الدابة قیدها عن السراح، ما سماه عقالا (ابن‌عربی ، ۲۲۰:۱۹۹۹).

دلیل دیگر مفهوم‌ناپذیری، مهارناپذیری حق و محدودیت تفکر بشری است:

فمن قیده انکره فی غیر ما قیده ... فان العقل قید فیحصر الامر فی نعت واحد والحقیقه تابی الحصر فی نفس الامرفما هو ذکری لمن کان له عقل و هم اصحاب الاعتقادات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

الذین یکفر بعضهم ببعض و یلعن بعضهم بعضا و ما لهم من ناصرین

(ابن‌عربی، ۱۳۷۰:۱۲۲).

عقل قیدوبند است و حقیقت را ذیل صفت واحدی محصور می‌سازد حال آنکه حقیقت نیز تاب حدود ندارد.

اگر ابن‌عربی درمقابل «اهل النظر و اهل الفکر (فلاسفه و متکلمین) «از مهارنشدن مفهومی خدا می‌گوید، دریدا تحت تأثیر آموزه هیدگری ساخت‌گشایی، در تقابل با ساختارگرایان از مهارنشدنی بودن متن می‌گوید. ساختارگرایی، میل به حصول معنای قطعی و یقینی است و بیش از هر چیز برحفظ نظم و انسجام متن و کنار نهادن هرنوع بی‌نظمی و عدم تعین تأکید می‌کند:

أن أهل الفکر خطؤهم فی الإلهیات أکثر من إصابتهم سواء کان فیلسوفا أو معتزلیا أو أشعریا أو ما کان من أصناف أهل النظر فما ذمت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم و إنما ذموا لما أخطئوا فیه من العلم الإلهی مما یعارض ما جاءت به الرسل علیهم السلام

(ابن‌عربی، ۱۹۹۹:۵۲۳).

این وجوه مشابهت بود. تفاوت عمده اما آن است که دریدا، تقابل‌های دوتایی را به سبب آنکه غیب را مخفی می‌کنند رد می‌کند ولی ابن‌عربی به این دلیل مخالف دوگانه متقابل تشبیه و تنزیه است که، حضور خداوند را کتمان می‌کنند (آلموند، ۱۳۹۰:۵۹). درست مانند متکلمانی که همواره دست‌نیافتنی بودن حق را نادیده می‌گیرند، دریدا و هایدگر نشان می‌دهند که چگونه فلاسفه از افلاطون تا روزگار او «حیات متن»[۶] را نادیده گرفته‌اند؛ ساختارگرایان و پدیدارشناسان به‌سادگی کلماتی نظیر خلوص و حضور متن را بدون توجه به معضلات و عواقبش به‌کار می‌برند. حاصل آنکه وجه مشترک هرمنوتیک صوفیانه و هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنانه، بی پایانی تفسیر است؛ با این تفاوت که یکی ریشه این امر را در بی‌نهایت بودن «علم الاهی» و دیگری در «بی‌مرکز» بودن خود متن می‌داند.آلموند با اشاره به عبارت ابن‌عربی در *فتوحات* که «وجد کل موجود فی القرآن ما یرید[۷] »، این بحث را بسط می‌دهد.

۲-۱. فردید و ابن‌عربی

فردید که مشی و طریق خود را هرمنوتیک می‌داند به‌خوبی به تمایزات جدی میان افق فکری ابن‌عربی و زمینه و زمانه ما التفات دارد و تصریح می‌کند که:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

بنده امروز بعد از ۴۰۰ سال تاریخ غرب‌زده، نمی‌توانم به‌طور مطلق به حوزه محیی‌الدین ابن‌عربی بازگردم، ولی نسبت به حوزه محیی‌الدین ابن‌عربی احترام فراوان قائل‌ام (فردید ، ۲۸:۱۳۹۵).

فردید خود را اهل تکرار نمی‌داند، چه تکرار ابن‌عربی باشد و چه تکرار هیدگر:

به‌هرحال بنده نمی‌توانم مسائل را تکرار بکنم. حرف‌های هیدگر را هم تکرار نمی‌کنم حتی اگر به حوزه محیی‌الدین ابن‌عربی بازمی‌گردم اهل تکرار نیستم...بدون اینکه بخواهم خود را متفرد بدانم که غلط است (فردید ، ۱۲۲:۱۳۹۵).

آنچه در عرفان حوزه ابن‌عربی برای فردید مهم است بحث علم الاسما می‌باشد که فردید از آن در طرح حکمت تاریخ خود مدد می‌جوید .

وی ذیل بحثی که در باب علم الاسما تاریخی دارد ضمن اشاره مکرر به ابیاتی از جامی در مثنوی یوسف و زلیخا :

درین نوبتگه صورت پرستی — زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری‌ست — ز اسمی بر جهان افتاده نوری‌ست
اگر عالم به یک دستور ماندی — بسا انوار، کان مستور ماندی

(جامی، ۱۳۶۹: ۵۵)

نظرش در باب تاریخ که عنوانش را «حکمت و فلسفه تاریخ یا دقیق‌تر ...علم الاسماء تاریخی» می‌داند ، چنین طرح می‌کند: «اینجا مسئله «حقیقت» است، اسم است و ظهور اسم است. در هر دوره‌ای از تاریخ اسمی ظهور پیدا می‌کند و اسمای دیگر غیاب. معلوم است که جامی این ابیات را با توجه به *فصوص الحکم* ابن‌عربی گفته است » (فردید، ۲۷:۱۳۹۵).

دو شاهکار اصلی ابن‌عربی *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* است. عنوان کامل *فتوحات*، *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و الملکیه* است. ابن‌عربی مدعی است که به لحاظ معرفت‌شناسانه، شهود و املای غیبی بنیاد معرفتی *فتوحات* را شکل می‌دهد و تصریح می‌کند:

العلم الإلهی هو الذی کان اللّه سبحانه معلمه بالإلهام و الإلقاء و بإنزال الروح الأمین علی قلبه و هذا الکتاب (الفتوحات) من ذلک النمط عندنا فو الله ما کتبت منه حرفا إلا عن إملاء إلهی و إلقاء ربانی أو نفث روحانی فی روع کیانی هذا جملة الأمر مع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

کوننا لسنا برسل مشرعین و لا أنبیاء مکلفین بکسر اللام اسم فاعل فإن رسالة التشریع و نبوة التکلیف قد انقطعت عند رسول اللّه محمد ص (ابن‌عربی، ۱۹۹۹:۲۳۳).

ترجمه: علم الهی، علمی است که خدا معلّمش است که آن را توسط الهام، القا و نزول جبرئیل بر قلب شخص، تعلیم می‌دهد و این کتاب (*الفتوحات*) نزد ما از این نمونه است. پس به خدا قسم حرفی از *فتوحات* را ننوشتم مگر اینکه املای الهی و القای ربانی و الهام الهی در نهان وجودم است. این همه چیز است با اینکه ما پیامبر مُشرّع و نبیّ تکلیف‌کننده نیستیم چون شریعت و نبوت تکلیف با محمد رسول الله(ص) به پایان رسید.

فتوحات کمتر مورد استناد و اشاره فردید است اما باید توجه داشت که ابن‌عربی درمورد خاستگاه معرفتی *فصوص الحکم* همچنین نگاهی دارد و آن را از سنخ معرفت بشری به معنای مصطلح نمی‌داند .وی در باب نگارش *فصوص* صراحتاً آورده است:

فانی رایت رسول الله صلی الله علیه‌و آله‌و سلم فی مبشرة اریتها فی العشر الآخر من محرم لسنة سبع و عشرین و ست ماة بمحروسة دمشق و بیده صلی الله علیه وآله‌وسلم کتاب، فقال لی: هذا «کتاب فصوص الحکم» خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولی الامر منا کما امرنا. فحققت الامنیة و اخلصت النیة و جردت القصد و الهمة الی ابراز هذا الکتاب کما حده لی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم من غیر زیادة و لا نقصان... (ابن‌عربی،۱۳۷۰: ۴۷).

مباحث کتاب *فصوص* در هر قسمت با عنوان «فص» که خود تعبیری است رمزی، مشخص شده و در هر فصی حقیقت پیامبری از پیامبران از آن جهت که مظهر اسمی از اسمای حق است، مورد مطالعه قرار گرفته است. ابن‌عربی در این کتاب، چون دیگر تألیفاتش، واردات قلبی و مشاهدات حضوری خود را به قلم آورده و به‌هیچ‌وجه در پی اثبات آن‌ها از طریق برهان و استدلال نبوده است. وی با تحلیل احوال بیست‌وهفت نبی، به تأویل آموزه‌های دینی موجود درباره هر نبی پرداخته و به کشف اسرار نبوت هر نبی نائل آمده است. به تعبیر نیکلسون هرکدام از این فصوص بیست‌وهفت گانه مربوط به کلمه (لوگوس) پیامبری است که نمایندهٔ صفت ویژهٔ الهی است و ازآنجاکه خداوند خود را جز در انسان کامل هویدا و آشکار نمی‌سازد هر پیغمبری در حکم عالم صغیر و انسان کاملی است که آیینهٔ تمام‌نمای حق می‌گردد (نیکلسون،۱۳۷۴:۱۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

نکته قابل تأمل آن است که این شیوه تبویب کتاب و طرح تاریخ انبیا براساس مظهریت آن‌ها برای اسمای الاهی مورد توجه فردید بوده است. در مقابل مورفولوژی تاریخی یا آرکئولوژی و تعابیری از این قبیل که علمای اجتماع و فلاسفه تاریخ اصطلاح کرده‌اند باید بگویم که من (فردید) به اسم‌شناسی تاریخی قائلم. اسم‌شناسی را خودم اصطلاح می‌کنم ولی باید در نظر داشت که مسئله تلقی اسما در تصوف نظری اسلام هست چنان که محیی‌الدین بن‌عربی در *فصوص‌الحکم* هر یک از انبیا را مظهر اسمی از اسما دانسته است. برخی از تأویلات ابن‌عربی در *فصوص* حقیقتاً تامل‌برانگیز است و نشان می‌دهد که این نوع مجال دادن به تأویل‌های متون دینی و فلسفی منحصر به فردید نیست و از حوزه ابن‌عربی الگو گرفته است. ازجمله این موارد می‌توان به تأویل معروف ابن‌عربی در باب دعوت نوح علیه السلام و نوع مواجهه قوم‌اش با آن ذیل تاویل آیه ۵ و ۶ سوره نوح اشاره کرد: «قَالَ رَبِّ إِنِّی دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلاً وَ نَهَاراً * فَلَمْ یَزِدْهُمْ دُعَائِی إِلاَّ فِرَاراً» [نوح] گفت: ای پروردگار من، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم و دعوت من جز به فرارشان نیفزود (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۸۹).

۲-۲. هرمنوتیک علم الاسماء

محور عرفان نظری بر علم الاسما و نظریه اسما است. عرفان اسلامی در برخی از تقریرهای مهم به‌ویژه تقریر ابن‌عربی مبتنی بر علم الاسما است و خداشناسی عارفانه بیش از آنکه به ذات‌شناسی خدا بپردازد بیشتر متوجه اسم‌شناسی حق است. مبنای این نگاه آن است که شناخت فرع بر تجلی است و چون ذات الاهی در مرتبه احدیت تجلی ندارد (قاعده لاتجلی فی الاحدیه) خدای عارفان در قالب اسما و صفات در سراسر عالم متجلی می‌شود. ابن‌عربی با استناد به دو قاعده «الاله المخلوق فی الاعتقاد» و « التجلی فی التصور» به طرح این معنا می‌پردازد که تلقی هر فرد از خدا متناسب با دو چیز خواهد بود: نخست استعداد و ظرفیت او برحسب عین ثابت؛ دوم نسبت او با اسمی خاص از اسما و تجلی آن اسم بر او. براین‌اساس هر اسمی مظهری دارد که آن اسم ربّ آن مظهر است و هر فردی در هر حالتی رب خاص خویش را در آن حالت دارد.

براین‌اساس، رب هر فردی در هر شرایط و احوال عبارتست از تجلی خدا به صورت اسمی که نیاز او را در آن شرایط برآورده سازد و استعداد او تقاضای تجلی از آن اسم را دارد با این تلقی ، خداوند در هر لحظه تجلی ای خاص دارد و حتی در دو لحظه بر یک فرد تجلی یکسان ندارد و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

معبود و رب هر فردی دانسته یا نادانسته حق نیست و تعین مورد بحث به استعداد (شرط قابلی) و تجلی اسماء (شرط فاعلی) وابسته است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲).

ابن‌عربی نیز مرتب ذات را مکسوت عنه می‌داند و معتقد است که در مرتبهٔ ذات، اسم و رسم و نعت و صفت نیست. و نام، ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهریت و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی است و نور ذات حق در نقاب «کنت کنزاً مخفیاً» مخفی و پنهان است.

در غیب هویت جلوهٔ اسما وجود ندارد. ذات حق از این جهت منزه از اسما و وجود صرف و فاقد هرگونه نعت است و لا اسم له و لارسم له. «ذات از حیث ذات اسمی ندارد زیرا محل اثر نمی‌باشد و برای هیچ‌کس معلوم نیست. هیچ اسمی بدون نسبت یا بدون تمکین بر او دلالت ندارد چرا که اسما برای تعریف‌اند. پس این باب (باب معرفت ذات) برای ما سوی الله ممنوع است، پس خدا را غیر خدا نمی‌شناسد. وصف خدا به نوعی محدود کردن اوست، اسناد به ذات حضرت حق مقید ساختن اوست. بنابراین حق مطلق در مرتبهٔ ذات، هیچ اسم و رسمی ندارد و وجود محض است. حتی اسم الله نیز از برای مقام غیب ذات و غیب الغیوب نمی‌باشد و موضوع اسم الله، مرتبه واحدیت است و به اعتباری هم‌مرتبهٔ احدیت، که آن‌ها را به الله ذاتی و الله صفتی جدا می‌کنند. «اسم» در عرفان نظری به ذات متعین حضرت حق اشاره دارد. عارفان همسو با متکلمان معتقدند که شرط معنا و تحقق اسم حق آن است که این ذات به صفتی متصف گردد. تعابیری چون احکام ذات حق، نسب، جهات، اضافات، معانی، اعتبارات، تعینات و تجلیات ذات هم ناظر به همین بحث صفات است.

می‌توان جهان‌بینی عرفانی مبتنی‌بر علم الاسما را نوعی نگاه از بالا با وساطت اسمای الاهی و مبتنی‌بر اطلاع از اعیان ثابته دانست. توضیح آنکه ابن‌عربی از اعیان ثابته در مقابل اعیان خارجه سخن می‌گوید. اعیان ثابته یا شیئیت ثبوت بازتاب اسما و صفات الاهی در علم خداوند و در مرتبه واحدیت است و اعیان خارجه که از آن به شیئیت وجود هم تعبیر شده در مرحله فعل حق و کثرت بیرونی شده‌اند. جامی براساس همین تلقی با استفاده از تمثیل نور و شیشه‌های رنگین به توضیح این معنا پرداخته است (رحیمیان، ۱۳۸۸:۱۳۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

وی اعیان را به شیشه‌های رنگی متنوع که نور واحد خورشید بر آن‌ها می‌تابد تشبیه کرده است با تابش نو، هر شیشه رنگ خود را بازتاب می‌دهد. نور خورشید در این تمثیل تجلی الهی و فیض مقدس است که هرچند بدون تعین و بی‌رنگ است و نور رنگی بازتاب یافته هم ظهور وجود اضافی مظاهر است.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان رنگ نمود

(جامی ،۱۳۶۹: ۴۵)

عالم هستی در این نگره موضوعیتی ندارد و شأن اصلی آن نشان‌دهندگی و دلالت‌گری است. عالم در لغت مأخوذ از علامت است و اسم برای چیزی است که به‌وسیله آن چیزی دیگر شناخته می‌شود. در اصطلاح عارفان جمیع ماسوی الله از آن حیث که باعث شناسایی حق و علامت اویند، عالم خوانده می‌شود.

حاصل آنکه در عرفان، آنچه ماهیت حقیقی اشیا وجودات را شکل می‌دهد، مظهریت اسمی از اسمای حق است. وجودات بحث اسما، برای فردید، فلسفه تاریخ یا حکمت تاریخی است. به نظرفردید، آنچه حقیقت تاریخ را می‌سازد و راه می‌برد، مسئله اسما است چون انسان، مظهر اسما الهی، دارای تاریخ و زبان است. پس با هر ظهور و اسمی از حق تعالی، دوره جدید شکل می‌گیرد و نسبتی تازه با حق تعالی برقرار می‌شود. این را فردید، میقات تاریخی می‌نامد. وقتی حکومت اسمی بر دوره‌ای از ادوار تاریخی پایان می‌پذیرد، به صورت ماده تاریخی دوره جدید درمی‌آید که فردید این را موقوف تاریخ نام گذاشته است (فنایی اشکوری ،۳۳:۱۳۸۶).

طبق تقریر فردید، حوالت تاریخی حق در هر دوره، مقتضای ماهیات متحقق در آن دوره است و بدون حوالت تاریخی حق، ماهیات اقتضای ظهور نمی‌یابند. ممکن نیست اقتضای همه ماهیات در یک دوره ظهور یابد؛ چراکه ممکن است در این صورت، در یک دوره شر بر خیر غلبه یابد. ازاین‌رو، برای اجتناب از غلبهٔ شر، ایجاد ماهیات در عوالم کثیره و ادوار عدیده تحقق می‌پذیرد. تجلّی حق در ادوار مختلف تاریخی متناسب با اقتضای ماهیاتی است که در هر دوره به ظهور می‌رسند. رازکثرت عوالم و تعدّد ادوار این است. آلام و شرور لازمه برخی ماهیات است، ولی درنهایت، آلام و شرور از بین خواهند رفت (معارف، ۱۳۸۰: ۳۹۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

برای فهم بهتر امکان یا امتناع این تلفیق عرفانی- هیدگری باید به مفهوم تاریخ در هیدگر و به‌ویژه مفهوم کلیدی «تاریخ هستی» (Seingeschichte) توجه بیشتری داشت. تاریخ هستی بازیابی یا از سرگیری متافیزیک از طریق بازیادآوری‌ای است که نا اندیشیده آن و، همراه با آن، باروری‌اش را استخراج می‌کند. این بازیادآوری از درون متافیزیک، با مفروض داشتن اینکه ذات انسان به حقیقت هستی متعهد است، متافیزیک را از افلاطون تا نیچه بازیابی می‌کند. بنابراین تاریخ هستی متضمن گامی است که به بیرون از متافیزیک بازمی‌گرداند (ویس ،۱۳۹۷:۹۵).

«تاریخِ هستیِ» هایدگر را به‌راحتی می‌توان همچون تاریخ امر بدیهی در نظر آورد، که این نه به معنای تاریخی بدیهی بل به معنای توجه به این نکته است که چگونه افقی که درون آن همهٔ چیزهای ناپوشیده برای ما دگرگون شده‌اند، خود، افقی تاریخی است. واقعیت شگفت‌آور آن است که امر بدیهی تاریخی دارد و، این‌سان، هم‌چنان که به خواندن هایدگر ادامه می‌دهیم، از نو پرسش‌برانگیز می‌شود. زیرا کل اندیشه و نیز «عقل سلیم» غربی، به شیوه‌ای نامحسوس اما فراگیر، به برداشت خاصی از هستی عادت کرده است. هایدگر این فهم از هستی را «تعریف هستی همچون حضور» می‌نامد.

برخی مفسران هیدگر همچون تیموتی کلارک برای توضیح مفهوم تاریخ هستی، تأمل در باب مفهوم اصطلاح «ژرف- تاریخ» (Deep history) را پیشنهاد می‌دهند و معتقدند «تاریخ هستی» زمینهٔ کل اندیشهٔ هایدگر را دربارهٔ هنر، ادبیات، و مباحث فرهنگی فراهم می‌آورد.

واژه «تاریخ» **(Geschichte)** در درس‌گفتارهای اواخر دهه ۱۹۳۰ و در «*نامه‌ای در باب اومانیسم*» در سال ۱۹۴۵، به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. هایدگر از این نکته که در زبان آلمانی دو واژه برای «تاریخ» وجود دارد، یعنی **(Historie)** و **(Geschichte)**، استفاده می‌کند. **(Historie)** بر معنای آشنای تاریخ دلالت دارد، یعنی مطالعه و روایت گذشته، چنان‌که از تاریخ‌نگاری (historiography) و تاریخ‌شناسی (historiology) فهمیده می‌شود- پی‌رفت رویدادها و رخدادهایی که آمده‌اند و رفته‌اند. این برداشت تاریخ را همچون «یک گاه‌شمار صرف... پی‌رفت پیش‌روندهٔ واقعیت‌هایی که در زمان حاضر پایان یافته و از میان رفته‌اند» معرفی می‌کند(Rée 1998, 48) .

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

ازسوی‌دیگر (Geschichte) به همان معنایی بر «تاریخ» (history) دلالت دارد که مثلاً وقتی می‌گوییم فلان رویداد یا تصمیم «تاریخی» (historical) بود از این واژه مراد می‌کنیم: یعنی فلان رویداد یا تقسیم امور را به نحوی دگرگون کرده است که ما همچنان درون فضایی که آن رویداد گشوده زندگی می‌کنیم، درست مثل غرب مدرن که همچنان در جهانی اقامت دارد که مسیحیت در آن نیرویی تعیین‌کننده و «تاریخی» به‌شمار می‌آید، خواه کسی به عیسای مسیح باور داشته باشد و خواه نه. امور تاریخی، در این معنا، آن راه‌های بنیادین اندیشیدن و بودن هستند که انسان غربی از یونان باستان تا امروز در آن‌ها اقامت گزیده و فهمی از خود به دست آورده است. برای هایدگر، یونان باستان و کلاسیک به‌سادگی در حکم «آغاز» است، و ما همچنان در دل پی‌آمدهای آن شیوه‌های بنیادین اندیشه که در یونان باستان پی‌ریخته شد زندگی می‌کنیم. (Clark, 2001, 47)

تاریخ هستی هرگز مربوط به گذشته نیست، بل همواره پیشاپیش ما می‌ایستد؛ تاریخ هستی هر شرط و وضعیت انسانی را تعیین می‌کند و نگاه می‌دارد (هایدگر،۱۹۹۸:۲۴۰).

۳. هانری کربن ؛ حلقه واسط هایدگر و ابن عربی

هانری کربن در سال ۱۳۲۴ یک سخنرانی که عنوان آن «محرک‌های زردشتی در حکمت اشراق سهروردی» بود، در انجمن ایران‌شناسی ایراد کرد و متعاقباً مقرر شد به صورت رساله‌ای همراه با ترجمه فارسی آن، که از قضا توسط فردید و عبدالحمید گلشن صورت گرفته بود، به چاپ رسد. این سخنرانی و ترجمه آن به زبان فارسی، بر سرنوشت فکری فردید و به‌واسطه وی بر تاریخ تفکر معاصر ما ایرانیان، بسیار اثرگذار بوده است.

اثرگذاری این امر بر تاریخ تفکر ما، امری بسیار تدریجی بود و در دهه‌های بعد خود را نشان داد. سخنرانی کربن به فردیدی که از هوش و استعداد و زمینه‌های نظری لازم برخوردار بود، نشان داد که چگونه عرفان ایرانی – اسلامی، البته براساس درکی وجودشناختی و معرفت‌شناختی، و نه صرفاً فهمی تئولوژیک یا اخلاقی، می‌تواند افقی برای مواجهه با تمدن جدید و تفکر غربی قرار گیرد.

همین نکته دقیقاً جوهرهٔ اصلی تفکر کربن و به‌تبع وی فردید را شکل می‌دهد.کربن خواهان گفت‌وگوی میان سنت معنوی شرق و سنت متافیزیکی غرب بود؛ خودش در این باره اظهار

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

می‌دارد: «امیدوارم زمانی فرارسد که فلاسفه غرب و شرق مشترکاً به سنت خویش دست یابند و هر یک به تجدید آن همت کنند».[۷]

هانری کربن دلیل جدا شدن مسیر تفکرش از راه هیدگر را انس و هم‌نشینی دیرپایش با حکمای مشرق‌زمین می‌داند: «سیروسلوک طولانی من در شرق – و به‌دور از اروپا – موجب شد که نتوانم پس از سال‌ها دوری، خود را دوباره با شخص هیدگر و فلسفه او متصل و مرتبط کنم.»(کربن،۴۸:۱۳۸۴). وی همچنین صراحتاً اظهار می‌دارد: «به‌کارگرفتن کلید هرمنوتیک هیدگر ما را ملزم به پیروی از جهانبینی وی نمی‌کند.» و «با ...کلید هرمنوتیک، نمی‌توان تمامی قفل‌هایی را که مانع انکشاف باطن یا پرده‌برداری از پنهان هستند، باز کرد» (کربن،۴۰:۱۳۸۴). کربن آشکارا بیان می‌کند: «تحت تأثیر روش تحلیلی هیدگری، از برنامه پیش‌بینی نشده او گام را فراتر گذارده و اهداف و سطوح هرمنوتیکی دیگری را دنبال کنم» (کربن،۳۴:۱۳۸۴). کربن، همچنین، تفسیر سکولار از هیدگر را به‌هیچ‌وجه نمی‌پذیرد لیکن، از نظر وی میان وجود هیدگر با ساحت قدس، که در حکمت و عرفان شرقی دیده می‌شود، فاصله وجود دارد و رابطه‌ای که میان وجود و موجود وجود دارد، نمی‌توان معادل رابطه بین دنیای اولی و جهان سفلی قرار داد و از طریق تفکر هیدگر ما نمی‌توانیم به ساحت قدس دست یابیم. همان‌گونه که پیش‌تر نیز ذکر شد، از نظر کربن، به پیروی از پیر تروتینون، هرمنوتیک هیدگری الهیات فاقد تجلی الهی است. همچنین، از نظر کربن، هیدگر حضور آدمی در این جهان را صرف حضور به‌منزله در جهان بودن تجربه می‌کند، این در حالی است که در حکمت و عرفان ایرانی اسلامی حضور آدمی، به شکل دیگری، یعنی حضور به‌منزله بودن به‌سوی فراسوی مرگ یا «بودن برای فراسوی مرگ» تجربه می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۸۸ : ۲۳).

نتیجه:

فردید به جهت اینکه از مبدأ فلسفه‌های قاره‌ای و به‌ویژه با تأکید بر فلسفه هرمنوتیکی هیدگری به طرح مباحث می‌پردازد، ذیل همین رویکرد قابل بازخوانی است. وجه هرمنوتیک وی ناظر به فهم هستی‌شناسانه – و نه اپیستمولوژیک یا ایدئولوژیک و یا تئولوژیک – تجربه تجدد در بستر تاریخی و انضمامی آن است و وجه انتقادی کار فردید ناظر به نقادی رادیکال وی از تجربه تجدد غربی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

عقلانیت خودبنیاد به مثابه بنیاد آن است و از این جهت با فیلسوفان پست‌مدرن همراهی دارد. هرچند گام تکمیلی تأمل برانگیزی را در قالب طرح علم الاسماء تاریخی – با بهره‌گیری از ظرفیت‌های سنت عرفانی ابن‌عربی دنبال می‌کند.

خوانش فردید از غرب، بیشترین نزدیکی با جریان‌های قاره‌ای و پست پوزیتیویستی در فلسفه علوم انسانی را دارد. برخلاف نگاه فلسفه پوزیتیویستی و تحلیلیِ مدافع علم در غرب، فلسفه علوم انسانی – اجتماعیِ « پُست -پوزیتیویستی » ، در نیمه دوم قرن بیستم و بر بافت و زمینه ایدئولوژیکی متفاوتی شکل گرفته است، در اینجا دیگر خبری از مرجعیت علی الاطلاق علم تجربی جدید نیست و همین نقادی مرجعیت علم جدید و عقلانیت جدید مستعد همگرایی با اندیشه‌های عرفانی است.

در نگره فردید ، غرب نه مجموعه‌ای از گزاره‌های معرفتی، نه یک شبهه در دوران جدید، نه یک شری که امکان خلاص شدن از آن وجود دارد، بلکه نوعی هست شناسیِ فرهنگی اجتماعی و نوعی نسبت برقرار کردن بین عالم و آدم است. فردید ماهیت غرب را متافیزیک و نوعی تلقی خاص از وجود و هستی می‌شمارد. او بیان می‌کند که غرب و شرق دو نوع شیوه بودن و دو نوع نسبت برقرار کردن با وجود است. وی در این نوع فهم هستی‌شناختی از غرب که درعین‌حال انتقادی هم هست – یعنی ناظر به نقد تایخ متافیزیک است – با هیدگر همسخن است اما به تعبیر خودش هیدگر را تکرار نمی‌کند. چرا که فلسفه هایدگر هم از نظر وی علی الاصول اروپامحور است.

نکتهٔ مهمی که در بسط و در عین حال نقد پروژه فردید می‌توان دنبال کرد، تلاش برای فعال کردن ظرفیت‌های متون کلاسیک فلسفه وکلام و عرفان اسلامی به‌ویژه عرفان ابن‌عربی برای طرح و صورت‌بندی مسائل انسان معاصر است. این در حالی است که سنت تعلیمی حوزه‌های ما پارادایمی همواره فقه‌محور داشته است. این سیر و روند در شاگردان فردید هم آنچنان که انتظار می‌رفت دنبال نشده است.

و سخن آخر اینکه می‌توان پیامدهای رویکرد هرمنوتیکِ عرفانی – انتقادی فردید را در مواجهه با غرب در محورهای هفت گانه ذیل خلاصه کرد:

۱. توجه به محدودیت‌های جدی پارادایم‌های تئولوژیک و ایدئولوژیک و اپیستمولوژیک در ایران معاصر و گشودن فضای آلترناتیو تحت عنوان اُنتولوژی فرهنگ.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

۲. جدی گرفتن فهم و عمق فلسفه‌های جدید و معاصر غربی و نقد نگاهی غالب به فلسفه‌های غربی در ایران که تلقی صرفاً کلامی (فلسفه غرب به‌مثابه شبهه عقیدتی) دارند.
۳. تلاش برای تمهید جدی رویکرد وضع معادل‌های دقیق فارسی برای اصطلاحات فلسفه غرب.
٤. ترجمه فرهنگی و بومی تفکّر هایدگر در ایران.
٥. طرح نگرش فلسفه- تاریخی با مطرح کردن «علم الاسماء تاریخی».
٦. توجه به سنت به مثابه شرط تفکر و همزمان نقد خوانش سنتی و متجدد از سنت.
۷. طرح و تثبیت معنای خاص فلسفه تطبیقی از طریق سیر در مبانی و مبادی و نه مقایسه ظاهری وجوه اشتراک و افتراق فلسفه‌ها.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دازاین: به آلمانی (Dasein) تلفظ آلمانی[ˈda:zaɪn] :..... اصطلاحی تخصصی در فلسفه هایدگر دال بر ماهیت خاص انسانی. این واژه در فارسی در بیشتر موارد ترجمه نمی‌شود و به همان صورت دازاین آورده می‌شود. این واژه در انگلیسی هم اغلب «Existence» ترجمه شده‌است.

2. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998).
3. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994.
4. http://fardidnameh.blogfa.com/post/172.
5. *écriture*

۶. ابن‌عربی ضمن اشاره به وجوه معنایی متعدد و متکثر قرآن، هر فرد را مکلف به تبعیت از فهم خود می‌داند و نه بیش از آن. إنما قلنا فی الوجوه إنها مقصودة لله فلیس یتحکم علی الله و لکنه أمر محقق عن الله و ذلک أن الآیة المتلفظ بها من کلام الله بأی وجه کان من قرآن أو کتاب منزل أو صحیفة أو خبر إلهی فهی آیة علی ما تحمله تلک اللفظة من جمیع الوجوه أی علامة علیها مقصودة لمن أنزلها بتلک اللفظة الحاویة فی ذلک اللسان علی تلک الوجوه فإن منزلها عالم بتلک الوجوه کلها و عالم بأن عباده متفاوتون فی النظر فیها و أنه ما کلفهم من خطأ به سوی ما فهموا عنه فیه فکل من فهم من الآیة وجها فذلک الوجه هو مقصود بهذه الآیة فی حق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

هذا الواجد له .... المتکلم الله و الشخص المقول علی لسانه تلک الکلمة مترجم کما قال علی لسان عبده فی الصلاة سمع الله لمن حمده فالمتکلم هنا هو الله و المترجم العبد و لهذا کان کل مفسر فسر القرآن و لم یخرج عما یحتمله اللفظ، (رک : ۱۹۹۹م، ج ۲ : ۵۶۷).

۷. کتاب *از هایدگر تا سهروردی*، شامل گفت‌وگویی بلند میان فیلیپ نمو و هانری کربن، و یک پی‌نوشت تکمیلی از خود کربن است. در این گفت وگو تاثیر ژرف ابن‌عربی و سهروردی و حکمت اشراق بر هانری کربن آشکار می‌شود.

کتاب‌نامه:

- آلموند، یان. (۱۳۹۰)، *تصوف و ساختارشکنی (بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن‌عربی)*، ترجمه فرید الدین رادمهر، تهران: کتاب پارسه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۹م)، *فتوحات مکیه*، تصحیح احمد شمس‌الدین، تهران: دار الکتب العلمیة
- ــــــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهرا.
- جامی، عبد الرحمن. (۱۳۶۹)، *رباعیات جامی*، به کوشش محمود مدبری، تهران: پاژنگ.
- چیتیک، ویلیام‌سی. (۱۳۸۵)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، ترجمه مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸)، *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.
- ــــــــــــــــ . (مرداد ۱۳۸۸)، «فردید جوان و طرح عظیم کربن»، *مجله پنجره*، ش۸.
- عبدالکریمی، بیژن. (مرداد ۱۳۸۸)، «فردید جوان و طرح عظیم کربن»، *مجله پنجره*، شماره هشتم.
- فردید، سید احمد. (۱۳۲۳)، «از کانت تا هایدگر»، *سخن*، سال دوم، ش ۳.
- ــــــــــــــــ . (۱۳۲۵)، «نگاهی به نمودشناسی معاصر»، *سخن*، سال سوم، شماره ۵، صفحات ۳۶۸-۳۶۲.
- ــــــــــــــــ . (۱۳۹۵)، *غرب و غرب‌زدگی*، تهران؟: فرنو.
- کربن، هانری. (۱۳۸۷)، *روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان*، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران: نشریه انجمن ایران‌شناسی.
- ــــــــــــــــ . (۱۳۸۴)، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]

- مجتهدی، کریم. (۱۳۵۵)، «یادی از هیدگر»، *مجله فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، پائیز شماره دوم، صفحات ۷-۱.
- فنائی اشکوری، محمد. (زمستان ۱۳۸۶)، «حکمت فردیدی؛ تحلیل و نقد حکمت انسی و علم الاسماء تاریخی سید احمد فردید»، *معرفت فلسفی*، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۸)، صفحات ۵۲-۱۱.
- مصلح، علی‌اصغر. (۱۳۸۴)، *پرسش از حقیقت انسان، مطالعه‌ای تطبیقی در آرا ابن‌عربی و هایدگر*، تهران: طه.
- معارف، عباس. (۱۳۸۰)، *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی*، تهران: بنیاد فردید.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۷۴)، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن .
- ویس، ژان ماری. (۱۳۹۷)، *واژه نامه هایدگر*، ترجمه شروین اولیایی، تهران: ققنوس.
- hittick , William C (1998), The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology ,Albany, State University of New York Press.
- Chittick , William C(1994), Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity ,Albany: State University of New York Press.
- Clark, Timothy (2001) ,Martin Heidegger, Routledge Critical Thinkers, Routledge
- Rée, Jonathan (1998), Heidegger: History and Truth in Being and Time, London: Phoenix.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.83]