

Pazhuheshnameh Irfan

N.26 spring and summer 2022

Pages:87- 107

Fardid and the mystical-critical Hermeneutics of the West

Malek shojaei jeshvaghani¹

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

فردید و هرمنوتیک عرفانی - انتقادی غرب

مالک شجاعی جشقانی*

چکیده: سید احمد فردید با تلفیقی که از فلسفه هرمنوتیکی هایدگر و عرفان ابن عربی 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 ابن عربی، رویکرد اشرافی 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 اتولوژیک هستند. غرب و شرق عبارت‌اند از دو گونه اتولوژی و دو گونه 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 پردازد.

کلید واژه‌ها: فردید، غرب‌شناسی، هرمنوتیک، هایدگر، ابن عربی، 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

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 قابل‌اعتنایی 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 پروفیسور ویلیام چیتیک یعنی کتاب‌های طریق صوفیانه معرفت، تجلی خدا^۱ و عوالم خیال (ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان)^۲ است. چیتیک در کتاب اخیر به یکی از مسائل فلسفه دین معاصر یعنی پلورالیسم دینی (تنوع ادیان) پرداخته است و صراحتاً از امکانات قابل‌اعتنای 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 به حساب 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، ۱۳۸۵: ۳).

یکی از عوامل تأثیرگذاری 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

قرابت‌های فکری می‌دید، آنچه برای وی این امکان را فراهم کرد تجربه هائری کربن در مواجهه با میراث اسلامی بود. البته تطبیق ابن عربی 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 هرمنوتیک 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 مقالانی 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 و ۳ ماهنامه ایران امروز، سال اول، ۱۳۱۸، به چاپ رسیده است ذیل عنوان «نمودشناسی در آلمان» می‌نویسد:

خلاصه آنکه هوسرل بیشتر مباحثی را که از طرف حکمای مشاء در منطق و الهیات به معنی اعم از آن‌ها گفت و گو شده است با روش و تعبیرات و اصطلاحات خاص مورد تحقیق قرار داده و بدین سان یک دستگاه فلسفی تازه‌ای به وجود آورده است که در آلمان از طرف 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 هایدگر 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 هایدگر» می‌نویسد:

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 می‌رسانیم (فردید، ۱۳۲۳:۱۹۳).

شاید مقاله «نگاهی به نمودشناسی معاصر» را بتوان ادامه این مقالات دانست. 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 بر آن 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، ۱:۱۳۵۵).

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

تفکر او - یعنی هیدگر -، تفکر سعی در گذشت بیش از دو هزار سال تاریخ است ... با اینکه درباره 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 تفقه هیدگر، به دیدارشناسی اسلامی برسیم (فردید، ۱۳۹۵:۷۹).

و منظور فردید از دیدارشناسی در عبارات زیر آمده است:

در دوره جدید دیدار چیست؟ مسلم 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. به هر حال می‌خواهم مدار عرایض

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

مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) 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.

معهدنا 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 مهم 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، ۱۹۹۶:۲۳). معمولاً واژه هرمنوتیک (Hermeneutic) را همراه با واژه‌های دیگری مانند هرمايوس (Hermeios)؛ کاهنی که پیشگوی معبد دلفی بود و هرمنیوین (Hermeneuein) به معنی تفسیر کردن و هرمنیا (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. از این رو، 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 هرمنوتیک را به هرمس مربوط می‌کند و می‌دانیم که هرمنیوین 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، ۱۹۹۶:۲۳).

دغدغه اصلی هیدگر در سراسر تأملات فلسفی اش هستی‌شناسی بنیادین بود؛ یعنی شناخت خود هستی نه شناخت هست‌ها و موجودات، آن‌هم شناختی که به واسطه مفاهیم و از طریق تأملات نظری و مفهومی نباشد. هیدگر راه وصول به این هدف را در تمسک 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 فاینامون (Phainomenon) و یا فای نستای (Phainesthai) و لوگوس (Logos) را بررسی کرده و می‌گوید فاینامون به معنای آن چیزی است که خود را آشکار می‌کند (ظاهر شده، متجلی). واژه فا Phainos 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 از سویی 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

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

چه چیزی باعث امتناع ابن عربی و هیدگر و دریدا از تفکر مابعدالطبیعی شده است؟ ابن عربی فیلسوفان و متکلمان مسلمان را به دلیل درک نادرست از تنزیه و تشبیه ملامت می‌کند. عین این رویکرد را دریدا به سنت فلسفی غرب دارد و معتقد است که این سنت، هنوز به طرح جدی معضل «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 رهایی‌بخشی (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، بی‌ثبات، و فرآر که آب پاکی روی تمام تلاش‌های ما برای مفهومی کردن «حق» و «متن» می‌ریزد؛ تلاشی ناکام که از سوی اهل النظر صورت می‌گیرد و در واقع، نوعی بت‌پرستی نشانه‌هاست (idolatry of the sign).

ابن عربی با ریشه‌شناسی کلمه «عقل» که از عقال و به معنای دربند و گرفتار شدن است، به اهل النظر خرده می‌گیرد که وسعت امر الاهی را محدود ساخته‌اند:

فقد بلغ الحد الذی یجب علیه فیه رد الأمور کلها إلى الله - تعالی علوا کبیرا و 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: فإند لو لا ما عقل أن هذا الحبل إذا شدت به الدابة قیدها عن السراح، ما سماه عقالا (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۲۲۰).

دلیل دیگر مفهوم ناپذیری، مهارناپذیری حق و محدودیت تفکر بشری است:

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

الذین یكفر بعضهم ببعض و یلعن بعضهم بعضا و ما لهم من ناصرین
(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲).

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

اگر ابن عربی درمقابل «اهل النظر و اهل الفكر (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 هر نوع بی‌نظمی و عدم تعیین تأکید می‌کند:

أن أهل الفكر خطوهم فی الإلهیات أكثر من إصابتهم سواء كان فیلسوفا أو معتزلیا أو
أشعریا أو ما كان من أصناف أهل النظر فما ذمت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم و إنما
ذموا لما أخطوا فیه من العلم الإلهی مما یعارض ما جاءت به الرسل علیهم السلام
(ابن عربی، 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 ابن عربی به این دلیل مخالف دوگانه متقابل تشبیه و تزیه
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 به کار می‌برند. حاصل
آنکه وجه مشترک هرمنوتیک صوفیانه و هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنانه، بی‌پایانی 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 ابن عربی در فتوحات که «وجد کل
موجود فی القرآن ما یرید»^۷، این بحث را بسط می‌دهد.

۲-۱. فردید و ابن عربی

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

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

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

به‌هر حال بنده نمی‌توانم مسائل را تکرار بکنم. حرف‌های هیدگر را هم تکرار نمی‌کنم حتی اگر به حوزه محیی‌الدین ابن عربی باز می‌گردم اهل تکرار نیستیم... بدون اینکه بخواهم خود را متفرد بدانم که غلط است (فردید، ۱۳۹۵: ۱۲۲).

آنچه در عرفان حوزه ابن عربی 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:

دین 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 ابن عربی گفته است» (فردید، ۱۳۹۵: ۲۷).

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

العلم الإلهی هو الذی کان الله سبحانه معلمه بالإلهام و الإلقاء و بانزال الروح الأمين علی قلبه و هذا الكتاب (الفتوحات) من ذلك النمط عندنا فوالله ما کتبت منه حرفا إلا عن إمامة إلهی و إلقاء ربانی أو نث روحانی فی روع کیانی هذا جملة الأمر مع

کوننا لسنا برسلا مشرعین و لا أنبیاء مکلفین بکسر اللام اسم فاعل فإن رسالة

التشريع و نبوة التكليف قد انتظعت عند رسول الله محمد ص (ابن عربی، 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 ننوشتیم مگر اینکه املاي الهی و القای ربانی و الهام الهی در نهان وجودم است. این همه چیز است با اینکه ما پیامبر مُشَرَّع 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 ابن عربی در مورد خاستگاه معرفتی فصوص الحکم همچنين 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 علیه و آله و سلم فی مبشرة اریتها فی العشر الآخر من

محرم لسنة سبع و عشرين و ست مائة بمحروسة دمشق و بیده صلی الله علیه

وآله وسلم کتاب، فقال لی: هذا «کتاب فصوص الحکم» خذہ و اخرج به الی الناس

ینتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولی الامر منا كما امرنا. فحقت

الامنية و اخلصت النية و جردت القصد و الهمة الی ابراز هذا الکتاب كما حده لی

رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم من غیر زیادة و لا نقصان... (ابن عربی، 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. ابن عربی در این کتاب، چون دیگر تألیفاتش، واردات قلبی و مشاهدات حضوری خود را به قلم آورده و به هیچ وجه در پی اثبات آن‌ها از طریق برهان و استدلال نبوده است. وی با تحلیل احوال بیست و هفت نبی، به تأویل آموزه‌های دینی موجود درباره هر نبی پرداخته و به کشف اسرار نبوت هر نبی نائل آمده است. به تعبیر نیکلسون هر کدام از این فصوص بیست و هفت گانه مربوط به کلمه (لوگوس) پیامبری است که نماینده صفت ویژه الهی است و از آنجا که خداوند خود را جز در انسان کامل هویدا و آشکار نمی‌سازد هر پیغمبری در حکم عالم صغیر و انسان کاملی است که آیینۀ تمام‌نمای حق می‌گردد (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۲۰).

نکته قابل تأمل آن است که این شیوه تبویب کتاب و طرح تاریخ انبیا براساس مظهریت آنها برای اسمای الهی مورد توجه فردید بوده است. در مقابل مورفولوژی تاریخی یا آرکنولوژی و تعبیری 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 بن عربی در *فصوص‌الحکم* هر یک از انبیا را مظهر اسمی از اسما دانسته است. برخی از تأویلات ابن عربی در *فصوص حقیقتاً* تامل برانگیز است و نشان می‌دهد که این نوع مجال دادن به تأویل‌های متون دینی و فلسفی منحصر به فردید نیست و از حوزه ابن عربی الگو گرفته است. از جمله این موارد می‌توان به تأویل معروف ابن عربی در باب دعوت نوح علیه السلام و نوع مواجهه قوم‌اش با آن ذیل تأویل آیه ۵ و ۶ سوره نوح اشاره کرد: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا» [نوح] گفت: ای پروردگار من، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم و دعوت من جز به فرارشان نیفزود (ابن عربی، 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 ابن عربی مبتنی بر علم الاسما است و خداشناسی عارفانه بیش از آنکه به ذات‌شناسی خدا پردازد بیشتر متوجه اسم‌شناسی حق است. مبنای این نگاه آن است که شناخت فرع بر تجلی است و چون ذات الهی در مرتبه احدیت تجلی ندارد (قاعده لاتجلی فی الاحدیه) خدای عارفان در قالب اسما و صفات در سراسر عالم متجلی می‌شود. ابن عربی 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. براین اساس هر اسمی مظهري دارد که آن اسم ربّ آن مظهر است و هر فردی در هر حالتی رب خاص خویش را در آن حالت دارد.

براین اساس، 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

معبود و رب هر فردی دانسته یا نادانسته حق نیست و تعیین مورد بحث به استعداد (شرط قابل) و تجلی اسماء (شرط فاعلی) وابسته است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲).

ابن عربی نیز مرتب ذات را مکسوت عنه می داند و معتقد است که در مرتبه 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 ظاهری و باطنیت و اولیت و آخریت مخفی است و نور ذات حق در نقاب «کنت کنزاً مخفیاً» مخفی و پنهان است.

در غیب هویت جلوه اسماء وجود ندارد. ذات حق از این جهت منزله از اسماء و وجود صرف و فاقد هرگونه نعت است و لا اسم له و لا رسم له. «ذات از حیث ذات اسمی ندارد زیرا محل اثر نمی باشد و برای هیچ کس معلوم نیست. هیچ اسمی بدون نسبت یا بدون تمکین بر او دلالت ندارد چرا که اسماء برای تعریف اند. پس این باب (باب معرفت ذات) برای ما سوی الله ممنوع است، پس خدا را غیر خدا نمی شناسد. وصف خدا به نوعی محدود کردن اوست، اسناد به ذات حضرت حق مقید ساختن اوست. بنابراین حق مطلق در مرتبه ذات، هیچ اسم و رسمی ندارد و وجود محض است. حتی اسم الله نیز از برای مقام غیب ذات و غیب الغیوب نمی باشد و موضوع اسم الله، مرتبه واحدیت است و به اعتباری هم مرتبه احدیت، که آنها را به الله ذاتی و الله صفتی جدا می کنند. «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. تعبیری چون احکام ذات حق، نسب، جهات، اضافات، معانی، اعتبارات، تعینات و تجلیات ذات هم ناظر به همین بحث صفات است.

می توان جهان بینی عرفانی مبتنی بر علم الاسما را نوعی نگاه از بالا با وساطت اسماء الهی و مبتنی بر اطلاع از اعیان ثابته دانست. توضیح آنکه ابن عربی از اعیان ثابته در مقابل اعیان خارجه سخن می گوید. اعیان ثابته یا شئیث ثبوت بازتاب اسماء و صفات الهی در علم خداوند و در مرتبه واحدیت است و اعیان خارجه که از آن به شئیث وجود هم تعبیر شده در مرحله فعل حق و کثرت بیرونی شده اند. جامی براساس همین تلقی با استفاده از تمثیل نور و شیشه های رنگین به توضیح این معنا پرداخته است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

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 هر چند 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 کیود 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 به وسیله 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 نظر فردید، 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 (فتابی اشکوری، ۱۳۸۶: ۳۳).

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. از این رو، برای اجتناب از غلبه شر، ایجاد ماهیات در عوالم کثیره و ادوار عدیده تحقق می‌پذیرد. تجلی حق در ادوار مختلف تاریخی متناسب با اقتضای ماهیاتی است که در هر دوره به ظهور می‌رسند. راز کثرت عوالم و تعدد ادوار این است. آلام و شرور لازمه برخی ماهیات است، ولی در نهایت، آلام و شرور از بین خواهند رفت (معارف، ۱۳۸۰: ۳۹۹).

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 بازآورد آوری‌ای است که نا اندیشیده آن و، همراه با آن، باروری‌اش را استخراج می‌کند. این بازآورد آوری 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).

«تاریخ هستی» هایدگر را به راحتی 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 همه چیزهای ناپوشیده برای ما دگرگون شده‌اند، خود، افقی تاریخی است. واقعیت شگفت آور آن است که امر بدیهی تاریخی دارد و، این‌سان، هم‌چنان که به خواندن هایدگر ادامه می‌دهیم، از نو پرسش برانگیز 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» زمینه کل اندیشه هایدگر را درباره هنر، ادبیات، و مباحث فرهنگی فراهم می‌آورد.

واژه «تاریخ» (Geschichte) در درس‌گفتارهای اواخر دهه ۱۹۳۰ و در «نامه‌ای در باب اومانیسیم» 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 پیش‌رونده واقعیت‌هایی که در زمان حاضر پایان یافته و از میان رفته‌اند» معرفی می‌کند (Rée 1998, 48).

از سوی دیگر (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 جوهره 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

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، ۱۳۸۴: ۴۸). وی همچنین صراحتاً اظهار می‌دارد: «به‌کارگرفتن کلید هرمنوتیک هیدگر ما را ملزم به پیروی از جهانی‌بینی وی نمی‌کند.» و «با ... کلید هرمنوتیک، نمی‌توان تمامی قفل‌هایی را که مانع انکشاف باطن یا پرده‌برداری از پنهان هستند، باز کرد» (کربن، ۱۳۸۴: ۴۰). 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، ۱۳۸۴: ۳۴). 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 ایپستمولوژیک 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

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 پست‌پوزیتیویستی در فلسفه علوم انسانی را دارد. برخلاف نگاه فلسفه پوزیتیویستی و تحلیلی مدافع علم در غرب، فلسفه علوم انسانی - اجتماعی «پست-پوزیتیویستی»، در نیمه دوم قرن بیستم و بر بافت و زمینه ایدئولوژیکی متفاوتی شکل گرفته است، در اینجا دیگر خبری از مرجعیت علی‌الاطلاق 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 هست‌شناسی 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 در عین حال انتقادی هم هست - یعنی ناظر به نقد تابخ متافیزیک است - با هیدگر همسخن است اما به تعبیر خودش هیدگر را تکرار نمی‌کند. چرا که فلسفه هایدگر هم از نظر وی علی‌الاصول اروپامحور است.

نکته مهمی که در بسط و در عین حال نقد پروژه فردید می‌توان دنبال کرد، تلاش برای فعال کردن ظرفیت‌های متون کلاسیک فلسفه و کلام 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 هرمنوتیک عرفانی - انتقادی فردید را در مواجهه با غرب در محورهای هفت‌گانه ذیل خلاصه کرد:

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

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 به مثابه شبهه عقیدتی) دارند.
۳. تلاش برای تمهید جدی رویکرد وضع معادل‌های دقیق فارسی برای اصطلاحات فلسفه غرب.
۴. ترجمه فرهنگی و بومی تفکر هایدگر در ایران.
۵. طرح نگرش فلسفه - تاریخی با مطرح کردن «علم الاسماء تاریخی».
۶. 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 [da:zam]: 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. ابن عربی 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 فليس يتحكم على الله و لكنه أمر محقق عن الله و ذلك أن الآية المتلفظ بها من كلام الله بأى وجه كان من قرآن أو كتاب منزل أو صحيفة أو خبر إلهی فهی آية على ما تحمله تلك اللفظة من جميع الوجوه أى علامة عليها مقصودة لمن أنزلها بتلك اللفظة الحاوية فی ذلك اللسان على تلك الوجوه فإن منزلها عالم بتلك الوجوه كلها و عالم بأن عباده متفاوتون فی النظر فیها و أنه ما كلفهم من خطأ به سوى ما فهموا عنه فكل من فهم من الآية وجهها فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية فی حق

هذا الواجد له المتكلم الله و الشخص المقول على لسانه تلك الكلمة مترجم كما قال علي لسان عبده في الصلاة سمع الله لمن حمده فالتكلم هنا هو الله و المترجم العبد و لهذا كان كل مفسر فسر القرآن و لم يخرج عما يحتمله اللفظ، (رك : ۱۹۹۹م، ج ۲ : ۵۶۷).

۷. کتاب از هایدگر تا سهروردی، شامل گفت و گویی بلند میان فیلیپ نمو و هانری کرین، و یک پی نوشت تکمیلی از خود کرین است. در این گفت و گو تاثیر ژرف ابن عربی و سهروردی و حکمت اشراق بر هانری کرین آشکار می شود.

کتابنامه:

- آلموند، یان. (۱۳۹۰)، تصوف و ساختار شکنی (بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی)، ترجمه فرید الدین رادمهر، تهران: کتاب پارسه.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۹۹م)، فتوحات مکیه، تصحیح احمد شمس الدین، تهران: دار الکتب العلمیه
- _____ . (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.
- جامی، عبد الرحمن. (۱۳۶۹)، رباعیات جامی، به کوشش محمود مدبری، تهران: پازنگ.
- چیتیک، ویلیام سی. (۱۳۸۵)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
- _____ . (مرداد ۱۳۸۸)، «فردید جوان و طرح عظیم کرین»، مجله پنجره، ش ۸
- عبدالکریمی، بیژن. (مرداد ۱۳۸۸)، «فردید جوان و طرح عظیم کرین»، مجله پنجره، شماره هشتم.
- فردید، سید احمد. (۱۳۲۳)، «از کانت تا هایدگر»، سخن، سال دوم، ش ۳.
- _____ . (۱۳۲۵)، «نگاهی به نمودشناسی معاصر»، سخن، سال سوم، شماره ۵، صفحات ۳۶۸-۳۶۲.
- _____ . (۱۳۹۵)، غرب و غرب زدگی، تهران؟: فرنو.
- کرین، هانری. (۱۳۸۷)، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران: نشریه انجمن ایران شناسی.
- _____ . (۱۳۸۴)، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

-
- 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 ۱۱-۵۲.
 - مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۴)، پرسش از حقیقت انسان، مطالعه‌ای تطبیقی در آرا ابن عربی 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
 - Réé, Jonathan (1998), *Heidegger: History and Truth in Being and Time*, London: Phoenix.