



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Inner Potentialities of the Heart for the Existential Phenomenological Approach with an Emphasis on the Mystical School of Ibn Arabi

Abdollah Salavati¹

Abstract

In the mystical heritage, more attention is paid to the identity and cognitive and behavioral functions of the heart, and the dignity of the heart is presented as beyond the intellect and below the soul and sometimes is considered below the heart. In addition, heart in the six cute ones (in the seven or eight cute ones) the heart is mentioned among other cute ones. But Ibn Arabi mentions the existential characteristic of the heart as changing in forms and manifestations, and this research by emphasizing this characteristic seeks to draw the inner capacities of the heart for a phenomenological approach and tries to use phenomenology according to Van Menen and adding an existential attitude to it will answer this basic question; How can the inner capacity of the heart be used in Ibn Arabi's mysticism for existential phenomenological reflections? The achievements of this research are as follows: 1.

¹. Professor of Philosophy, Shahid Rajaei Teacher Training University
a.salavati@sru.ac.ir
Received: 30/03/2023
Reviewed: 15/07/2023
Revised: 16/07/2023
Accepted: 17/07/2023

The heart is the essence of a person's existence, and due to its application and changing character, it is receptive to various forms and manifestations, and what is meant by this changing character is intuitive existential change. To this credit, the heart has a good capacity to strengthen the phenomenological view with components such as astonishment, suspense, attention, and appearance, and helps to keep the file of reflection on the truth and its knowledge open; Second. The heart, with its face-to-face encounter with names and attributes, and in a sense, its pre-reflective confrontation, puts a powerful capacity for existential phenomenological reflections in front of the intellect, as one of the affairs of the heart.

Key words: Heart, Intellect, Existential Phenomenology, Manifestation, Ibn Arabi.

Problem statement

In the mystical tradition, the heart is of strategic importance, and precisely for this reason, Sufism is known as the science of hearts. In the mystical heritage, the existential dignity of the heart is beyond the ego, the chest, or the mind, and below the soul, the head, the secret, and the heart's cognitive identity and being the source of intuitions, hints, and inspirations are emphasized and expressed at times. that the human truth is the same as the heart and it is with the heart that a person becomes a person.

Therefore, the questions raised in this research are: What is the phenomenological approach and what components does it have to advance philosophical reflections? What inner capacities does the mystical heritage of Ibn Arabi school have for a phenomenological look at the heart? What are the most important phenomenological components for analyzing the heart in Ibn Arabi's mysticism?

Method

In this essay, a content analysis method has been used.

Findings and results

First. In its general sense, the heart is the truth of a person, and it is comprehensive of all qualities and all moods and subtleties, and one of the most important characteristics of the heart is its fraud and transformation in its manifestations and forms, which are presented in two ways: existential fraud and behavioral fraud. and in this research, the intuitive existential fraud of the heart was discussed as a capacity for phenomenology.

Second. Astonishment is one of the tools of changing the heart in appearance, and its result is guidance and prevention from any stop in reflection and knowledge of truths and the driving force of getting closer to the truth. The awakened heart is always in a state of amazement due to its existential application and falsification; The astonishment that does not allow him to come to the idea that God consists of these special manifestations that appear for the heart. Therefore, the heart does not limit God in a particular form and manifestation, and for the infinite God, it is waiting

for infinite manifestations. Also, astonishment in phenomenology, according to the writer's narration, is a state of existence that, with the help of the skill of suspension, frees us from determination, limits, and presuppositions, and provides the prerequisites for openness to the truth, which is the very existence of truth.

Third. Abandoning conventional and fixed presuppositions and views about God in the form of existential skepticism is another function of the heart in confronting existence with truth; With this explanation: The heart, like the first material, is receptive to any form and appearance and is waiting for new forms and perceptions. The heart has the ability to not be bound by its perceptions and knowledge of its dignity, that is, the intellect, and by bracketing these perceptions and knowledge and their rulings, including their truth, to be open to forms, manifestations, inspirations and new findings and knowledge.

Fourth. In bracketing along with the method of methodological reduction, all the conventional techniques are placed in parentheses and a new look is given to the phenomena. Therefore, the heart that has reached perfection tends to start everything from the beginning and does not limit the truth to the previous manifestations and views, and instinctively does not allow itself to have special manifestations sit in the place of the truth or the manifestations hide the truth, but follows the beginning of the manifestation, that is, it is the owner of manifestation.

References

- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (No date), *al-Futuh al-Makkayya* (four volumes), Beirut, Dar al-Asaq. [In Arabic]
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (1946), *Fuss al-Hakam*, Cairo, Dar Ihiya al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
- Fazli, Ali (2017), *Anthropological Concepts of Behavioral Science*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian]
- Kalabazi, Abu Bakr Muhammad bin Ibrahim (1933), *Introduction to Sufism*, Egypt, Al-Saada Press. [In Arabic]
- Manen, Max van (2016), *Phenomenology of Practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing*, London and New York. [In English]



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
 Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.12, No. 23
 Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
 دو فصلنامه علمی
 نوع مقاله: پژوهشی
 سال دوازدهم، شماره ۲۳
 بهار و تابستان ۱۴۰۲
 صفحات ۸۵-۱۰۹

امکانات درونی قلب برای رویکرد پدیدارشناختی با تأکید بر مکتب عرفانی ابن عربی

عبدالله صلواتی^۱

چکیده

در میراث عرفانی بطور عام بیشتر به هویت و کارکرد شناختی و سلوکی قلب توجه می‌شود و منزلت قلب فراتر از عقل و فروتر از روح و زمانی پایین دست فؤاد معرفی می‌شود و قلب در لطائف سته یا سبعه یا ثمانیه، در کنار لطائف دیگر قرار می‌گیرد. اما ابن عربی از خصیصه وجودی قلب با عنوان تقلب در صور و تجلیات یاد می‌کند و این پژوهش با تأکید بر این خصیصه در پی ترسیم ظرفیت‌های درونی قلب برای نگاه پدیدارشناسانه است و سعی دارد با استفاده از پدیدارشناسی به روایت ون منن و افزودن نگرش وجودی بدان به این پرسش اساسی پاسخ دهد؛ چگونه می‌توان از ظرفیت درونی قلب در عرفان ابن عربی برای تأملات پدیدارشناختی وجودی بهره برد؟ دستاوردهای این پژوهش به این قرار است:

a.salavati@sru.ac.ir

^۱. استاد فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۰

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶

یکم. قلب همان لب و عصاره وجود آدمی است و به دلیل اطلاق و تقلبش پذیرای صور و تجلیات گوناگون است و مراد از این تقلب، تقلب وجودی شهودی است. به این اعتبار، قلب، ظرفیت خوبی برای تقویت نگاه پدیدارشناسانه با مؤلفه‌هایی چون حیرت، تعلیق، التفات و نما دارد و کمک می‌کند تا پرونده تأمل درباره حقیقت و شناخت آن همچنان مفتوح باشد؛ دوم. قلب با مواجهه حضوری‌اش با اسما و صفات، و به تعبیری مواجهه پیشاتأملی‌اش، ظرفیت قدرتمندی را برای تأملات پدیدارشناسانه وجودی فراروی عقل، به عنوان یکی از شئون قلب، قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: قلب، عقل، پدیدارشناسی، تجلی، ابن عربی.

۱. بیان مسئله

در سنت عرفانی، قلب دارای اهمیت راهبردی است و دقیقاً به همین دلیل، تصوف به علم قلوب شهرت دارد. در میراث عرفانی، منزلت وجودی قلب، فراتر از نفس یا صدر یا عقل و فروتر از روح و سر و خفی و اخفا مطرح است و بر هویت شناختی و منبع شهودات و اشارات و الهامات بودن قلب تأکید می‌شود و زمانی بیان می‌شود که حقیقت انسانی همان قلب است و با قلب است که انسان انسان می‌شود.

از طرفی، «تفکر مفهومی و نظری» با «شی» سر و کار دارد و «مواجهه پدیدارشناسانه» با واقعیت انضمامی در ارتباط است. تفکر مفهومی سعی دارد بر مسأله مسلط شود. اما پدیدارشناس سعی می‌کند خویش را بر مسئله تحمیل نکند، بلکه شرایطی را فراهم می‌کند که مسأله خویش را بنمایاند و ما با ادراکات جدید، به نماها و ابعاد مختلف مسئله نزدیک شویم (Manen, 2016, p41-42). همچنین، پدیدارشناس در صدد توصیف است نه تبیین. بنابراین، پرسش‌هایی که در این پژوهش مطرح است عبارتند از: رویکرد پدیدارشناختی چه هست و چه مؤلفه‌هایی برای پیشبرد تأملات فلسفی دارد؟ میراث عرفانی مکتب ابن عربی چه ظرفیت‌های درونی برای نگاه پدیدارشناسانه به قلب دارد؟ مهم‌ترین مؤلفه‌های پدیدارشناختی برای واکاوی قلب در عرفان ابن عربی کدام هستند؟

۲. پیشینه پژوهش

با عنوان «امکانات درونی قلب به روایت ابن عربی برای نگاه پدیدارشناختی وجودی» پژوهش مستقلی در دست نیست. جهانگیری در کتاب *محیی‌الدین ابن عربی چهره*

برجسته عرفان اسلامی در گفتار اول که درباره علم و معرفت است ذیل بحث «محل معرفت قلب است» درباره قلب و اوصاف قلب و موانع سلوکی ناظر به قلب گفت و گو کرده است.

همچنین، کتاب پیش‌انگاره‌های انسان‌شناختی علم سلوک نوشته علی فضلی به تفصیل از قلب در عرفان سخن گفته است و بر روی تحلیل وجودی قلب در عرفان متمرکز شده است و برخلاف، برخی دیدگاه‌های حصرگرایی مبتنی بر قلب به مثابه لطیفه و طور درونی در کنار دیگر لطایف، از قلب به مثابه حقیقت آدمی دفاع کرده است و اظهار داشته است: در میراث عرفانی، حقیقت انسان قلب جامع است که دو ساحت عنصری و روحانی با مزاج خاص دارد و علوم و اعمال این دو ساحت نیز بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. حقیقت قلب، بحسب تطور سلوکی، لطائف سبعة و از حیث تجلیات الهی، مقامات خمس، و بلحاظ رویارویی با مراتب هستی، وجوه پنج‌گانه دارد و در سنت دینی، حقیقت آدمی همان قلب تجردی اوست که به دو منطقه نفسانی و روحانی تقسیم می‌شوند؛ منطقه نفسانی واجد جنود جهل با دو طور طبعی و نفسی است و منطقه روحانی دارای جنود عقل با دو طور روحی و سری است (فضلی، ۲۰۱۸، ص ۳۲).

گفتنی است: در دو پژوهش مذکور قلب از منظر پدیدارشناسانه، واکاوی نشد. همچنین، در این چارچوب، از رابطه میان قلب و عقل بحث نظام‌مندی به میان نیامد.

۳. قلب در عرفان ابن عربی

در این بخش معناشناسی قلب از سه زاویه مطرح می‌شود: ۱. ویژگی‌های قلب؛ ۲. احکام قلب؛ ۳. حیرت قلبی.

۳-۱. ویژگی‌های قلب

زمانی که از وجود بطور کلی سخن می‌گوییم یا درباره امر وجودی صحبت می‌کنیم یا از منزلت وجودی امری می‌خواهیم گفت و گو کنیم سخن گفتن از معنا و تعریف آن امر وجودی دشوار است. زیرا وجود واپسین امری است که درباره آن می‌توان پرسید و امر واپسین هرگز تعریف پذیر نیست. امری را می‌توان تنها بر پایه امر دیگر تعریف کرد که در

پس آنچه جستجو می‌شود قرار دارد. اما واپسین امر همان است که هیچ چیزی در پس آن قرار ندارد. بنابراین در این گونه مواضع، نباید تعاریف دروغین را جای تعاریف اصلی نشانند روح و قلب و مواردی از این دست نیز همانند وجود تعریف‌ناپذیر هستند و ما تنها می‌توانیم آنها را محدود کنیم و در برابر امر دیگری مشخص سازیم و از روی تخصیص‌ها آن‌ها را توصیف کنیم. از سوی دیگر، امور درونی همانند عقل و قلب و اعمال روانی، همانند موضوعات برون‌ذهنی به ما عرضه نمی‌شوند و ما ناچاریم نخست بدان‌ها توجه کنیم و در فرایند بازاندیشی، آگاهی را با جابه‌جایی یا تغییر موضع متوجه آن‌ها کنیم تا از این رهگذر آن‌ها را به عرصه شناخت و تأمل در بیاوریم (هارتمان، ۲۰۱۳، ص ۷۶، ۷۹ با اندکی دخل و تصرف).

سخنان هارتمان بدین معنا نیست که ما نتوانیم قلب را مورد تأمل هستی‌شناختی قرار دهیم و فهرستی از ویژگی‌های قلب را برشمریم، بلکه سخنان او این هشدار را به هر پژوهش‌گر می‌دهد که امور درونی همانند قلب و روح را منحصر در برخی ویژگی‌ها ندانیم یا ویژگی‌ای را به مثابه آیدوس و ذات قلب ندانیم.

گفتنی است: قلب دو معنای کلی دارد: ۱. قلب به معنای خاص که در این معنا در ردیف دیگر اطوار و لطایف شش‌گانه/ هفت‌گانه/ هشت‌گانه قرار می‌گیرد و پیش از او صدر یا نفس یا عقل قرار دارد؛ ۲. قلب به معنای عام که بنابر آن، قلب همان حقیقت آدمی است و جامع همه حضرات و همه اطوار و لطایف، اطوار و لطایف قلب هستند. در این معنا، قلب را مظهر هویت ذات و اسما و صفات دانسته‌اند و مظهر عدل، صورت احدیت، جمع بین ظاهر و باطن است و از زمین و آسمان و حتی از رحمت الهی گسترده‌تر است (جهانگیری، ۱۹۹۶، ص ۲۲۸).

از منظر دیگر می‌توان گفت: در عرفان بطور عام و عرفان ابن عربی، ویژگی‌هایی برای قلب فهرست می‌شود که عبارتند از: محل علم و معرفت عرفانی، لب و وجود جمعی آدمی، حقیقت جامع اوصاف و شئون ربانی و احوال کونی روحانی و طبیعی و مشتمل بر حضرات، هویت جامع قوا، برزخ غیب و شهود، مظهر واحدیت و احدیت جمع، عرش خدا، بیت حق، مشعر الهی، (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷؛ همو، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۲۴۹؛ جندی، ۲۰۰۲، ص ۴۷۹؛ جهانگیری، ۱۹۹۶، ص ۲۲۷-۲۳۰)

۳-۲. احکام قلب

ابن عربی در مواضع گوناگون از جمله *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* و *رساله المعرفه* از قلب سخن می‌گوید که بر اساس امکانات درونی میراث عرفانی او می‌توان قلب به مثابه مرکز ثقل پدیدارشناسی الهی را استنباط کرد.

ابن عربی در *فص شعیبی فصوص الحکم* (ص ۱۱۹-۱۲۶) که حکمت قلبی است و در *فتوحات* (ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰، ج ۴، ص ۷۶-۷۷) و *رساله المعرفه* (ص ۵۲-۵۶) مطالبی را مطرح می‌کند که به این قرار است:

یکم. قلب عارف بالله از رحمت الهی است و در ادامه با ارائه دو تقریر به زبان عام و خاص دو نظر متفاوت را ارائه می‌کند؛ در زبان عموم، قلب اوسع از رحمت حق و در زبان خصوص، رحمت حق وسیع‌تر از قلب یا مساوی با آن است.

دوم. قلب همانند محل فص خاتم است و خاتم به هر شکل هندسی باشد محل خاتم به همان صورت است. این بدان معناست که قلب محل تجلی اسمای متنوع و بی‌شمار است و باعتبار برخی اسما، انقباض می‌یابد و بلاخط طیفی، انبساط پیدا می‌کند. سوم. هر آن که حق را از تقیید رها ببیند هیچ‌گاه او را انکار نمی‌کند.

چهارم. قلب وسعت دارد و خدا در قلب می‌گنجد و با این ظهور، جایی برای غیر در قلب نمی‌ماند.

پنجم. قلب حق را در صورت‌های گوناگون می‌پذیرد و پذیرش یک صورت مانع از پذیرش صورت دیگر نیست. به عبارتی، قلب خدا را منحصر در یک یا چند تجلی نمی‌داند. زیرا قلب ماده‌اولای همه صورت‌هاست و حق را در هر صورتی می‌شناسد. به دیگر سخن: قلب است که مانند تجلیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت واحدی باقی و پایدار نمی‌ماند. آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی‌نمایند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار برمی‌آیند. بنابراینکه عقل و قوای دیگر محدود و مقیدند، و حقیقت را در صفت واحد منحصر می‌کند. همچنین، در عقل پذیرش یک باور سبب انکار باورهای دیگر درباره‌ی خدا می‌شود. اما قلب را هرگز حد و قید و بندی نیست و بر یک حال ثابت نمی‌ماند، بلکه همواره پویاست که به شتاب دگرگون می‌شود و به سرعت تحول و تقلب می‌یابد، و لذا از شارع نقل شده است که: «قلب بین انگشتان خداوند رحمن است و آن را آن چنان که

می‌خواهد برمی‌گرداند»، یعنی که آن با تقلب تجلیات تقلب می‌یابد. در صورتی که عقل این چنین نیست. پس قلب قوه‌ای است و رای طور عقل.

ششم. چون تجلیات و صورت‌های الهی حد یقف ندارند. قلب مدام طلب زیادت معرفت می‌کند و خداشناسی نزد عارف پایان ندارد.

هفتم. تجلیات افزون بر نامتناهی بودن، نو به نو هستند نه تکراری. بنابراین در هر تجلی انتظار تأمل و شناخت نویی از حق مطرح است.

هشتم. به استناد کریمه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق / ۳۷) قرآن برای صاحب قلب، نه صاحب عقل، تذکره و یادآور است و بنابر وسعت قلب که متناسب با اطلاق و عدم تناهی حق است حق نزد عارف همان شناخته شده‌ای است که مورد انکار نیست و مجهول باقی نمی‌ماند.

نهم. همان‌طوری که خداوند در صورت‌ها و تجلیات در تحول است قلب نیز دائماً در دگرگونی به سر می‌برد. بنابراین، معرفت حق از سوی حق با قلب حاصل می‌شود نه با عقل. اما عقل پس از دریافت قلب به تبع قلب از او حقایق را دریافت می‌کند (و نیز رک: جهانگیری، ۱۹۹۶، ص ۲۰۶).

در اینجا ذکر دو نکته ضروری است: اول آنکه عقل به مثابه شأنی از قلب و تحت فرمان و جهت‌دهی قلب است نه مستقل از قلب، و آنچه قلب در حضور و کشف می‌یابد در حالت پیشاتأملی قرار دارند و یافته‌های پیشاتأملی قلب در عقل بصورت تأملی درآمده و نماهای گوناگون یک تجلی به دست عقل، ترجمه و تحلیل و توصیف می‌شود. همچنین، عقل به عنوان شأن قلب و در پرتو قلب به این فهم می‌رسد که تجلیات در عین حال که بصیرت‌زا هستند می‌توانند با پوشیده کردن متجلی یا مستور کردن تجلی دیگر، مقدمات سوء فهم و تمهیدات زمین‌گیر کردن تأملات جدید را فراهم کند.

نکته دیگر آنکه، تقلب قلب بنحو تقلب وجودی یا تقلب سلوکی است؛ تقلب سلوکی ناظر به تبدلات و تغییرات هنگام سیر در صراط سلوک است که در معنای عام شامل تبدلات از طبع تا اخفاست و در معنای خاص ناظر به تبدلات لطیفه قلب به عنوان یکی از هفت لطیفه است که خود مشتمل بر تقلب عروجی، تقلب اسمایی، و تقلب انفعالی است. تقلب وجودی نیز به معنای دگرگونی در صور و تجلیات متفاوت است که خود به دو گونه نزولی

(=انتقال وجودی در صور تعینات از تعین ثانی تا عالم عنصری) و شهودی (=علم قلب به تقلیب حق در صور و تعینات نظام هستی است و آنچه در این جُستار محل گفت و گوست تقلب وجودی شهودی قلب است (فضلی، ۲۰۱۸، ص ۱۷۳-۱۷۴).

۳-۳. حیرت قلبی

دگرگونی قلب در مواجهه با تجلیات، مسأله مهمی را با نام حیرت قلبی رقم می‌زند که در این بخش بدان می‌پردازیم. حیرت در معنای منفی، نوعی انسداد و سرگشتگی در معرفت حق است که عقل در خود می‌پیچد و دچار تعارض ادله و تضاد شکوک می‌شود. همچنین، حیرت در معنای منفی محصول تفرقه در اهل حجاب است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۷۸؛ مکی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۸). اما حیرت در معنای مثبت، نتیجه هدایت، و بازدارنده از هرگونه توقف در تأمل و شناخت حقایق و نیروی محرکه تقرب به حقیقت است (رک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۲۹۷). در همین معنا، گفته شد: عارف‌ترین کسی به خدا آن باشد که او در خدا متحیرتر باشد (مستملی بخاری، ۱۹۸۴، ج ۴، ۱۶۷۸). همچنین، آغاز و انجام معرفت عرفانی، حیرت معرفی شده است؛ چنان که در *اللمع فی التصوف* آمده است: «معرفت آغازش تحیر، سپس اتصال، و بعد افتقار و در پایان حیرت است» (سراج، ۱۹۱۴، ص ۳۴۵). حیرت اول عارف را در افعال حق باشد با او و نعمت‌های حق نزدیک او. چون نعمت‌های حق بر خویشتن بیند و خویشتن را رهین شکر منت بیند و داند که من از گزارد شکر نعمت عاجزم، از بهر آنکه شکر من برابر نعمت‌های او نیاید متحیر فروماند و حیرت دوم، سرگردانی عقل در دشت توحید است و زمانی این حیرت رخ می‌دهد که حق تعالی بنده را به بنده بازگذارد تا به فهم خویش و یا به عقل خویش توحید باز جوید اما عقل راه گم کند، از بهر آنکه هرچند که در عظمت خدا و در هیبت و جلال و دیگر صفات او عقل و فهم را کار بندد تمامی نهایت آن را درنیابد و زمانی که توکل و تسلیم او درست شد زود به مراد رسد و از حیرت بیرون می‌آید (مستملی بخاری، ۱۹۸۴، ج ۴، ص ۱۶۸۰، ۱۶۸۲-۱۶۸۳).

انصاری نیز از دو حیرت مذموم و محمود سخن می‌گوید: «نه حیرت ازوست که حیرت دروست، و حیرت دوست: حیرت عام است، آن حیرت الحاد و ضلالتست، و حیرت دیگر در عیان است، آن حیرت یافت است» (انصاری، بی‌تا، ص ۲۴).

به نظر ابن عربی، حیرت کسانی که در فهم وجود حصر نظر به عقل کردند حیرت نادانی است و محصولش درد و یأس است و حیرت عارف، با تابش تجلیات حق بر صفحه قلب رقم می‌خورد که نوعی حیرت در وصول نه حیرت حرمان و حیرت سعادت عظمی و حیرت دهشت است. به دیگر سخن: دو گونه حیرت داریم: حیرت نادانی و حیرت آگاهی که دومی عین هدایت است و برآمده از شهود وجوه تجلیات متکثر الهی که محیر عقول است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲؛ ص ۴۰-۴۱، ج ۲، ص ۲۹۷).

همچنین، به نظر ابن عربی، در فقره حیرت علمای الهی چهار دسته‌اند: ۱. کسانی که از شیوه نظر فکری به خدا علم سلبی دارند؛ ۲. عالمانی که از طریق تجلی به خدا علم ثبوتی دارند؛ ۳. کسانی که علم آنها به خدا میانه شهود و نظر فکری است. این دسته از طریق صور و تجلیات به ذات دست نمی‌یابند؛ ۴. عالمانی که نه داخل در سه دسته پیشین هستند و نه بیرون از آنها. این گروه می‌دانند خدا قابل هر معتقدی است و دسته چهارم دو طایفه هستند: طیفی که از وحدت بسوی کثرت می‌آیند و اظهار می‌دارند عین حق متجلی در صور ممکنات است و گروهی که از دریچه کثرت نظر به وحدت دارند و می‌گویند: احکام ممکنات، صور پدیدار شده در عین وجود حق است و این اختلاف، کانون حیرت است. اما هر کس در حیرت متوقف بماند سرگردان می‌شود و آن که حیرت را هدایت تلقی کرد به حق می‌رسد. بنابراین، حیرت موضوعیت ندارد بلکه طریقی است برای وصول به حق (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۳).

گفتنی است: حیرت در معنای منفی بیشتر ناظر به عقل مستقل و حیرت در معنای مثبت، معمولاً بصیرت‌زا برای قلب است (رک: مکی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۸). آنچه در این پژوهش مراد است و به تأملات پدیدارشناسانه نزدیک است حیرت در معنای مثبت کلمه است.

ابن عربی به استناد سخنی از پیامبر اکرم (ص): «زذنی فیک تحیراً» از حیرت محمدی سخن می‌گوید که بر اساس آن، عارف در فضای وحدت وجودی با قلب خویش حق را در هر صورت و مجلایی رؤیت می‌کند و دقیقاً حیرتش بدین سبب است که واحد را کثیر و

کثیر را واحد می‌یابد و اول را آخر و آخر را اول می‌بیند. بنابراین، این نوع از حیرت و حیرت‌زدگی به قصور فهم بازنمی‌گردد، بلکه آدم حیرت‌زده در فضای عرفانی در روی دایره‌ای حرکت می‌کند و به هر نقطه‌ای از دایره می‌رسد از آن به مرکز دایره، یعنی حق راه دارد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۳۱، ۷۳، ج ۲، ص ۴۰).

حیرت عارف به تعبیر ابن عربی، از بزرگ‌ترین حیرت‌هاست. زیرا منزله از حصر و تقيید است و قلب آدمی در این حالت، به مقام اعلا و منظر اجلا دست یافته است بنحوی که در آن، هیچ تجلی، حجاب تجلی دیگر یا سبب پوشیدگی حق نمی‌شود. در این حال خدا را دائماً حاکم می‌بیند و عظمت خدا و حضور او در تک تک لحظات عارف را دچار حیرت می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۱، ج ۳، ص ۳۰۵، ۳۳۸).

از طرفی ابن عربی از قلب غیرکاملی سخن می‌گوید که تکرر تجلی و اختلاف احکام آن او را دستخوش حیرت می‌کند؛ با این توضیح که: نخستین تجلی‌ای که بر قلب عارف وارد می‌شود عارف گمان می‌کند که به مقصود رسیده است و ورای این تجلی امری نیست که در جستجوی آن باشد. اما تجلی دیگری برایش رخ می‌دهد با حکمی متفاوت از تجلی نخست. اما می‌داند در ورای این تجلیات متفاوت متجلی یکی است. با این حال، توالی تجلیات و تفاوت احکام آنها او را به این نتیجه می‌رساند که تجلیات را پایانی نیست و درمی‌یابد که انیت الهی را درنیافته است و انیتش بر او تجلی نمی‌یابد، بلکه او روح هر تجلی است؛ {روحي که در دسترس نیست} و همین امر خود، حیرت را فزون می‌کند. اما حیرت اهل نظر در محدوده اکوان است در حالی که حیرت اهل الله فراتر از منطقه اکوان و ناظر به تجلیات بی‌پایان است و این حیرت شدیدتر از حیرت اهل نظر هست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۲، ج ۴، ص ۲۲۲). همچنین، او در موضعی بر این باور است: سبب حیرت در علم به خدا، طلب معرفت ذات است چه از طریق دلایل عقلی چه از شیوه مشاهده. صاحب عقل و نظر با تعارض ادله دچار سرگردانی و حیرت می‌شود و صاحب شهود با اختلاف تجلیات و صور دستخوش تحیر می‌شود و حیرت اهل کشف به مراتب بزرگتر از حیرت اهل نظر است (همان، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۱).

همچنین، ابن عربی حیرت را با نظر به حدود صور تحلیل می‌کند و می‌گوید حیرت اعظم برای اهل تجلی است که در آن با اختلاف صور (تجلیات) و عین واحد (حق) روبرو هستیم

و اختلاف صور تفاوت در حدود را پدید می‌آورند در حالی که عین یعنی حق پذیرای حد نیست. اما زمانی که عارف با حدود تابع صور از دیدن عین واحد باز بماند و متوقف شود آنگاه حیرت پدیدار می‌شود و زمانی که عارف دریابد این عین واحد است که در صور دگرگونی می‌یابد عین واحد را ذات مجهول می‌یابد (همان، ج ۴، ص ۴۳).
به همین دلیل گفته شد: معرفت رسیدن به این مهم است که آنچه در قلب از خدا تصویر و تصور می‌شود خدا خلاف آن است (کلابادی، ۱۹۳۳، ص ۱۰۱)، یعنی خدا منحصر به هیچ تصور و صورت و تجلی‌ای نیست.

۴. پدیدارشناسی

از دیدگاه هوسرلی، تقلیل پدیدارشناختی تلاش می‌کند تا فهم‌پذیری را درک کند که به مدد آن، به جهان اجازه می‌دهد در شیوه‌های تجربی مختلف «بود» یا معنادار به وجود آید. ایده‌روشمند اپوخته پدیدارشناختی و تقلیل، یک تکنیک نیست، بلکه یک «سبک» تفکر و جهت‌گیری است (Manen, 2016, p52-53).

همچنین، غالباً گفته می‌شود که فلسفه (و به طور ضمنی پدیدارشناسی) با حیرت آغاز می‌شود. گشودگی به جهان و حیرت محرک تحقیق پدیدارشناسانه است. پدیدارشناسی فقط مسئله‌ای را مطرح نمی‌کند که باید حل شود یا سؤالی که باید به آن پاسخ داد. یک مطالعه پدیدارشناختی خوب تقریباً همیشه با حیرت شروع می‌شود یا از مرحله حیرت می‌گذرد. هایدگر پیشنهاد می‌کند که تفکر پدیدارشناختی ما را وادار می‌کند که به گرایش اساسی حیرت بپردازیم.

حیرت حالتی است که اثری غیر موضعی دارد. حیرت ما را جابجا می‌کند. حیرت، ناتوانی در توضیح چیزی است که غیرعادی است. یک توضیح می‌تواند حیرت را تقلیل دهد. کنجکاو معمولاً سطحی و گذرا است. در مقابل، حیرت عمیق است (Manen, 2016, p36-37). بنابراین حیرت بنوعی مخالف بداهت‌انگاری‌ها در پژوهش است و اذعان به این نکته که پدیدارشناس هیچ‌گاه بر تمام موضوع احاطه نمی‌یابد چون موضوع، بی‌پایان نما و جلوه دارد.

گفتنی است: حیرت و اپوخه به عنوان یک گام یا یک مرحله از تأمل پدیدارشناسی نیست، بلکه تمایل به اپوخه و حیرت باید به عنوان بخشی از نگرش پدیدارشناختی در فرآیند کل تحقیق باقی بماند (Idem, p223).

دوگانهٔ اپوخه-تقلیل، کمک می‌کند تا فرد تمام تفسیرها را در پرانتز قرار دهد و هر فرضی را که به نظر می‌رسد در نگارش متن تحقیق نیاز به توجه دارد، به طور تأملی توضیح دهد. فرد باید از تمایل دائمی خود برای هدایت شدن توسط پیش فهم‌ها، چارچوب‌ها و نظریه‌های مربوط به انگیزه (روانی، سیاسی و ایدئولوژیک) و ماهیت سؤال آگاه باشد. تقلیل هرمنوتیکی شامل جستجوی باز بودن واقعی در رابطه گفتگوی فرد با پدیده است. در این تقلیل، فرد باید بر احساسات، ترجیحات، تمایلات یا انتظارات ذهنی یا خصوصی خود غلبه کند که ممکن است فرد را اغوا یا وسوسه کند تا به درک زودهنگام، یا بر اساس آرزویی به یک طرفه از تجربه حصر نظر کند و این تجربه مانع از کنار آمدن با تجربهٔ دیگر شود (Idem, p224).

همچنین، حیرت به آدمی کمک می‌کند تا از دریچه‌های گوناگون به حقیقت التفات شود و نماهای گوناگونی از پدیده حاضرسازی گردد. التفات پدیدارشناسانه بدین معناست که امور پیرامون مان بطور جزئی و از منظر و دریچه و وجه خاص خودشان را به ما نشان می‌دهند. وقتی چیزی یا کسی را می‌شنویم، می‌بینیم یا لمس می‌کنیم، یا وقتی به چیزی فکر می‌کنیم، آنگاه تجربه ما از این چیز، شی، شخص، موجود یا موضوع همیشه همان گونه است که داده شده یا به نظر ما در تجربه یا در آگاهی می‌رسد. بنابراین ما باید میان «ابژه» و «تجربه زیسته خود از ابژه» تمایز قائل شویم. وقتی به کتاب روی میز نگاه می‌کنم، یا وقتی کتاب را در دست می‌گیرم، همیشه فقط یک قسمت از کتاب را در هر لحظه می‌بینم: جلد، یا صفحه باز، یا ستون عطف یا پشت آن یا عنوان چاپ شده را می‌بینم. در واقع، من همیشه کتاب را دقیقاً از یک زاویه، فاصله یا منظر نمی‌بینم و هیچ تجربه‌ای از این یا آن کتاب (یا هر چیز دیگری) هرگز دقیقاً یکسان نیست.

و با این حال، آنچه من در هر عمل ادراک می‌بینم، کتاب است. در تجربه‌ای که از کتاب دارم، کتاب را در وحدت یا کلیت آن می‌بینم - و نه لزوماً به عنوان یک شی که شبیه یک کتاب است و جنبه‌ها یا وجوه مختلفی دارد که برخی از آنها از دید من پنهان است. در

واقع، شیئی که من می‌بینم ممکن است یک کتاب ساختگی یا فقط تصویر یک کتاب روی یک پوستر باشد. و با این حال، «تجربه من از دیدن کتاب» قابل تردید نیست، حتی اگر پس از آن، واقعیت دیدن یک کتاب اشتباه یا نادرست باشد.

همینطور وقتی این کتاب را می‌بینم، علاقه‌ام به کتاب را می‌بینم. یا، بهتر است بگویم، اینکه کتاب به چه شکل خاصی خود را نشان می‌دهد، تا حدی به نگاه من بستگی دارد. به عنوان مثال، کتاب خود را به عنوان یک دعوت برای برداشتن و ادامه خواندن آن معرفی می‌کند. یا کتاب به من یاد اموری می‌اندازد که در حین خواندن آن تجربه کرده‌ام. یا ممکن است از زیبایی‌شناسی جلد کتاب شگفت زده شوم. یا کتاب به من می‌گوید که باید آن را به کتابخانه برگردانم یا به دوستی که به من امانت داده است برگردانم. یا کتاب را به عنوان تکیه‌گاه نوشتن فهرست مواد غذایی استفاده کنم. یا شاید این کتاب متعلق به پدر بزرگ و مادر بزرگ من بود و من متوجه شوم که قبل از اینکه من به دنیا بیایم توسط دیگران خوانده شده است.

بنابراین، روابط التفاتی خاصی بین شی (کتاب به عنوان ایژه آگاهی که می‌توانیم در اختصارات مختلف آن مشاهده کنیم) و شی در خود (کتاب همان‌طور که در آگاهی به ما نشان می‌دهد) وجود دارد و این بدان معنا نیست که دو نوع کتاب وجود دارد: کتاب واقعی در دنیای بیرون و کتاب ذهنی در قلمرو درونی آگاهی. بنابراین، هنگامی که آگاهی تأملی خود را بر تجربه خود از کتاب متمرکز می‌کنیم، آنگاه نگرش پدیدارشناسانه را اتخاذ می‌کنیم و به کتاب به عنوان یک پدیده نگاه می‌کنیم.

این چیزی که در خودآگاهی خود را نشان می‌دهد یک پدیده است. و هر پدیده متمایز با پدیدار بودنش مشخص می‌شود؛ راه‌های التفاتی که پدیده از دریچه آن، خود را نشان می‌دهد یا در آگاهی ظاهر می‌شود و البته، روش‌های مختلفی وجود دارد که در آنها پدیدار بودن یک پدیده ممکن است ظاهر شود یا خود را نشان دهد. ممکن است به شما یا به من، به یک بزرگسال یا یک کودک، به یک زن یا یک مرد، به یک بیمار یا یک فرد سالم، به یک معلم یا یک دانش‌آموز و غیره، خود را با التفاتی متفاوتی نشان دهد. پدیدارشناسی مطالعه پدیدار بودن یک پدیده است از یک تجربه انسانی ممکن (Idem, p62-63).

متعلق شناسایی دارای نماهای مختلفی است. مکعبی را در نظر بگیرید شما از منظری وقتی به مکعب می‌نگرید مربع می‌بینید. اما زاویه دیدتان را که تغییر می‌دهید خطوط و سطوح دیگری را می‌بینید و می‌گویید این شکل چیزی بیشتر از مربع است. زاویه را که برای بار سوم تغییر می‌دهید و ابعاد دیگر شکل را می‌بینید شهوداً به مکعب بودن شکل پی می‌برید یا بعد از یکی دو ادراک، دو سه نما را شهوداً می‌یابید و به نماهای دیگر از طریق استدلال پی می‌برید.

بنابراین، نماها وابسته به منظر هستند و ادراک عملی است که مدرکات را در واقعیت اصیل‌شان بر ما حاضر می‌کنند. بخش جلوی عین مدرک بنحو کافی عرضه می‌شود و بخش پشتی و نماهای جانبی ممکن است بطور ناکافی و فاقد هرگونه محتوای شهود و بنحو دلالتی ارائه شوند (Idem, p 62-63).

۵. ملاحظاتی در کار بست پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر در پژوهش حاضر

در بادی نظر این پرسش، احتمال طرح دارد که: هوسرل و هایدگر و مرلوپونتی به امور عادی و روزمره و دم‌دستی و این‌جهانی توجه دارند و هایدگر در هستی و زمان از بررسی تجربیات روزمره برای وجودشناسی بنیادین خود استفاده می‌کند و نئوماهای شکل‌گرفته در این فضا، و فرایند تجربه، یعنی نوئسیس، فرایندی این‌جهانی است. به دیگر سخن: نه در هایدگر و نه هوسرل، در هیچ‌کدام، خدا به مثابه حقیقت و عالم به عنوان پدیدارهای حقیقت مطرح نیستند اما دل به زبان سنت عرفانی، در همین‌سو، در پی جلوه‌های آن‌سویی است و به تعبیر فیلسوفان وجودی، به دنبال محال است و در مواجهه با خدای بزرگ^۱ (کی‌یرکگور، ۱۹۹۹، ص ۴۱) و این امر نشان‌دهنده تفاوت ماهوی رویکرد این نسل از پدیدارشناسان با رویکرد عرفانی است.

پاسخی که می‌توان به پرسش مذکور داد به این قرار است: در رویکرد پدیدارشناسانه ما ملزم به حفظ همه شرایط و مختصات پدیدارشناسی خاص به عنوان نمونه پدیدارشناسی هوسرل یا هایدگر نیستیم در رویکرد پدیدارشناسانه، محقق، پیشفرض‌ها و تمنیات و تمایلاتش را بر متعلق شناسایی تحمیل نمی‌کند تا پدیده خویش را بر محقق بنمایاند. همچنین، در پدیدارشناسی ناظر به امور روزمره، امکاناتی وجود دارد که برای تحلیل

تجربه‌های زیسته آن‌سویی و واکاوی شهودات عرفانی و واری و اردات ربانی بسیار حائز اهمیت است (رک: صلواتی، ۲۰۲۲ الف، ص ۲۶). بنابراین در پدیدارشناسی متناسب با سنت عرفانی، امکانات درونی پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری در راستای افق‌گشایی، جهت‌دهی، کشف‌المحجوبی و نجات پدیدارهای ملکوتی و جبروتی استفاده می‌شود.

به دیگر سخن: نگارنده پدیدارشناسی را در فضایی ایمانی و الهیاتی مطرح می‌کند و در آن، نه مراد از وجود، صرفاً وجود آدمی است و نه منظور از دریافت، دریافت برآمده از آگاهی است و نه آدمی اسیر ذهن، بلکه وجود همان وجود حق به اطلاق مقسمی است و دریافت، دریافت حضوری و شهودی است و بجای ذهن، قلب در مرکز پدیدارشناسی قرار دارد و به مدد قلب، آدمی در فضایی پیشاتأملی، مستقیماً با اسمای الهی در ارتباط است و در ساحتی تأملی و به مدد شأنی با نام عقل، به تحلیل و توصیف نماهای مختلف اسما و تجلیات می‌پردازد (صلواتی، ۲۰۲۲ ب، ص ۴۱).

و تفاوت مصداقی که میان پدیدارشناسی به روایت نگارنده با پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر این است که هستی‌هستندگان در عرفان اسلامی به روایت ابن عربی، وجودی است که مساوق حق است.

همچنین، ممکن است مطرح شود: نگارنده از پدیدارشناسی به عنوان مجموعه‌ای از تعالیم و آموزه‌ها استفاده کرده است. این در حالی است که هوسرل به عنوان پایه‌گذار پدیدارشناسی به این نکته تصریح می‌کند که پدیدارشناسی مجموعه‌ای از تعالیم و یک مکتب فلسفی نیست بلکه در اصل روشی است که باید برای بررسی موضوعات مختلف اعمال گردد. بنابراین مراحل پدیدارشناسی مثل تعلیق حکم و نهایتاً شهود پدیده در پدیدارشناسی ذات‌گرای هوسرل یا فهم وجود در پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر باید به نفع کاربست روش کنار گذاشته شود.

در مواجهه با مسأله یاد شده می‌توان گفت: بنابراین که مهارت‌ها و مؤلفه‌هایی چون اپوخه، تحویل‌استعلایی، حیرت و مواردی از این دست صرفاً به مثابه روشی برای واکاوی تجربه‌های عرفانی و تحلیل ظرفیت دل برای رویکرد پدیدارشناسانه بکار رفته‌اند. اگر توضیح مختصری هم درباره مهارت‌های یاد شده عرضه شد صرفاً برای تعیین مراد نگارنده از معنای مورد نظر این مؤلفه‌هاست. زیرا همان‌طور که می‌دانید در آثار مختلف، توصیف‌های متفاوتی

از این مؤلفه‌ها می‌شود. بنابراین، هیچ‌یک از مؤلفه‌های پدیدارشناختی موضوع گفت و گوی این مقاله نیستند و برگزاری به‌اجمال آنها حاکی از طریقت داشتن آنهاست. افزون بر آن، این احتمال قابل طرح است: بهتر است بجای پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری، از روش هانری کربن به عنوان الگویی برای تقرب پدیدارشناسی غربی و کشف المحجوب عرفای مسلمان استفاده شود و نگارنده از آن به عنوان تلاشی برای امکان نزدیک شدن این دو افق استفاده کند. درواقع به نظر کربن وجود عارف محملی برای تأویل و کشف المحجوب می‌شود و پدیدارشناسی یک اتفاق کیفی است که در بطن و متن وجودی عارف رخ می‌دهد به طوری که او را به تأویل حقایق یا مؤول کردن فرع به اصل توانا می‌سازد.

با توجه به مطالب گفته شده در مواجهه با این احتمال می‌توان گفت: امکان استفاده از ظرفیت درونی پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر با نظر به مؤلفه‌هایی همانند اپوخه و حیرت و تحویل استعلایی برای پدیدارشناسی دل و تأمل در شهودات آن‌سویی و تجربیات ملکوتی فراهم است و می‌توان با نظر به ظرفیت‌های یاد شده، تأملاتی در فقره قلب داشت. اما بهره‌گیری از امکانات درونی پدیدارشناسی کربن برای پژوهش حاضر می‌تواند پیشنهاد خوبی برای تحقیق بعدی باشد.

۶. امکانات درونی قلب برای پدیدارشناسی

انباشت اطلاعات و دانسته‌ها درباره حق و حتی حق آشکار شده از طریق تجلیات بنوعی بدهتی را در حوزه شناخت خدا فراهم می‌کند و حیرت نقطه آغاز این بدهت‌زدایی است. با مؤلفه حیرت، می‌توان ابعاد ناخوانده و پنهان حق را بهتر رصد کرد. همچنین، حیرت به مدد قلب می‌تواند از ممانعت یک پدیدار برای ظهور پدیدار دیگر جلوگیری کند. قلب بیدار به دلیل اطلاق و تقلیبش، همواره در مقام حیرت است؛ حیرتی که به او اجازه نمی‌دهد به این بدهت برسد که خدا عبارت است از همین جلوه‌های خاصی که برای قلب پدیدار می‌شوند. از اینرو قلب، خدا را در نما و تجلی خاص محدود و منحصر نمی‌کند و برای خدای بیکران، در انتظار بیکران تجلی است.

همان‌طوری که مطرح شد: حیرت به روایت ابن عربی در دو منطقهٔ عقلی و قلبی مطرح است و در ناحیهٔ قلب، گاهی از کثرات به واحد می‌رسیم و زمانی از واحد به کثرات می‌رسیم که هر دو شق، حیرت‌زاست. همین‌طور حیرت قلبی گاهی با نظر به تعین و حدود است که این حیرت از آن عارفان غیرکامل است و حیرت در این معنای عرفانی از آنجا حاصل می‌شود که عارف مدام تجلیات متفاوت با احکام مختلف دریافت می‌کند که همهٔ آنها متعین هستند و گمان می‌کند او به تمام حقیقت دست یافته است. اما ظهور تجلی جدید او را حیرت زده می‌کند. در گونهٔ دوم حیرت قلبی که از آن عارفان کامل است قلب در عین دریافت تجلیات مختلف، به این حکم دست یافته که در همهٔ این موارد مطلق حضور دارد و این واحد است که کثیر شده یا همهٔ کثرات‌ها به واحد بازمی‌گردد و ظاهر متصف به صفت باطن و بالعکس می‌شود و این سرآغاز حیرت است. حیرت قلبی از نوع دوم اولاً: مقطعی نیست؛ ثانیاً: شیوه و حالت وجودی است که در آن، قلب باید مدام تعینات و تجلیات را تعلیق کند و به سرآغاز آنها، یعنی مطلق رسد و این امر بلحاظ پدیدارشناسی حائز اهمیت است.

همچنین، دوگانهٔ اله معتقدات و اله مطلق در نگاه ابن عربی می‌تواند ظرفیت مناسبی برای پدیدارشناسی فراهم کند تا در پرتو آن، فرایندهای گشوده بودن به حقیقت را تمرین کرد و پذیرای نماهای بی‌انتهای حق شد؛ با این توضیح که در اله معتقدات با خدایی روبرو هستیم که منحصر در صورتی از حق است که بدان اعتقاد داریم و هر چه را غیر از این صورت است انکار می‌کنیم و این انکار ما را از خیر کثیر، یعنی شناخت نفس الامری امور محروم می‌کند. این اله ساختهٔ ماست و این خدا در قلب جای می‌گیرد. اما به نظر ابن عربی خدای مطلق که در ورای همهٔ تجلیات است عین هر پدیده‌ای هست و عین خودش را در بر نمی‌گیرد. به همین دلیل ابن عربی به استناد کریمهٔ «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» توصیه می‌کند مادهٔ نخستین و پذیرای همهٔ «صورت‌های باور داشته» باش. زیرا خدا بزرگ‌تر و وسیع‌تر از آن است منحصر به قیدی و مقید به عقیده‌ای شود و قلب عارف کامل رهای از اشتغالات دنیا، از سر ادب مع الله خدا را در وجه خاصی منحصر نمی‌کند و رویش را به سوی مسجد الحرام می‌کند. اما می‌داند که وجه خدا منحصر در این جهت نیست و

همه جا وجه خداست (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۳۳، ج ۲، ص ۶۷، ۱۲۹؛ همدانی، بی تا، ص ۵۹۴؛ نابلسی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۹۹).

همچنین، در پرتو گشودگی‌ای که اپوخه پدیدارشناسانه فراهم می‌کند شناخت مبتنی بر پیشفرض‌ها و دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای سفت و سخت کنار می‌رود و این مهم با قلب امکان پذیر است نه عقل. بنابراین که قلب اهل اطلاق است. اما عقل از اهالی تقیید و حصر، و قلب، چونان ماده نخستین پذیرای هر صورت و نمایی است و در انتظار صورت‌ها و دریافت‌های جدید اما عقل به آنچه نزد اوست فرحان و شاد است و منکر ماورای آنچه می‌داند. قلب این توان را دارد که مقید به دریافت‌های خویش و دانسته‌های شأن خویش، یعنی عقل نشود و با تعلیق این دریافت‌ها و دانسته‌ها و احکام آنها از جمله صدق آنها، گشوده باشد به دریافت‌ها و دانسته‌های جدید.

همچنین، ابن عربی در موضعی از تهی کردن قلب از مجموع ارتباطات و تعاملاتی که میان آدمی و پدیده‌ها بعد از خلقت اتفاق می‌افتد سخن می‌گوید. جالب است که او این تهی کردن را که بنوعی قابل مقایسه با اپوخه است در قلمرو معلومات و مجهولات می‌داند تا از قبل این تهی‌سازی به حکم احدیت برای پذیرش صور و عقاید و انگیزه‌ها و نیات و گرایش‌های جدید آماده شود (ابن عربی، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۲۴۹).

افزون بر آن، اپوخه به‌مراه روش تقلیل روش‌شناختی، تمام تکنیک‌های مرسوم را در پرانتز قرار می‌دهد و به دنبال نگاهی متفاوت و بدیع به مسائل است و متمایل است تا مدام از سر گیرد و به سرآغاز امور برسد. بنابراین چون تکنیک و روش و مسیرهای تکراری سد راه تفکر اصیل است پدیدارشناسی تکنیک‌گریز و راهبرداپذیر است (Manen, 2016, p226-227). قلب به روایت ابن عربی و شارحان او، نیز تکنیک‌گریز است و تمایلی به ماندن بر نما و تجلی ثابت یا پیشین ندارد؛ نماهایی که زاییده پیشفرض‌ها و مواضع دیگران است. در نتیجه، قلب در عین حالی که تجلی را غیر از متجلی نمی‌داند جبهتاً به خود اجازه نمی‌دهد تجلیات خاص بجای حق بنشینند یا تجلیات، حق را پوشیده دارند، بلکه در پی سرآغاز تجلی، یعنی صاحب تجلی است.

قلب با دگرگونی‌های دائمی‌اش، اسیر یک نما و یک حالت نمی‌شود و به مدد شأنی با نام عقل، تلاش می‌کند معنای یک پدیده را به خصیصه اصلی و منبع آن، و آغاز آغاز آن

ردیابی کند و در کنار معنای ظهوری، به چگونگی پیدایش پدیده‌ها از حق و نحوه تجلی هم توجه کند و منتظر است در بسطی دلچسب و بارقه ناگهانی، معنا و نمای خارق‌العاده‌ای از حقیقت یا تجلی‌ای متفاوت از حقیقت تولد یابد.

۷. نتیجه‌گیری

یکم. قلب در معنای عام خود همان حقیقت آدمی است و جامع همه حضرات و همه اطوار و لطایف، اطوار و لطایف است و یکی از مهم‌ترین خصیصه قلب، تقلب و دگرگونی آن در تجلیات و صور است که به دو نحو تقلب وجودی و سلوکی مطرح است و در این پژوهش از تقلب وجودی شهودی قلب به عنوان ظرفیتی برای پدیدارشناسی گفت و گو شد. دوم. حیرت یکی از لوازم تقلب قلب در صور است و نتیجه آن، هدایت و بازدارنده از هرگونه توقف در تأمل و شناخت حقایق و نیروی محرکه تقرب به حقیقت است. قلب بیدار به دلیل اطلاق و تقلب وجودی‌اش، همواره در مقام حیرت است؛ حیرتی که به او اجازه نمی‌دهد به این بداهت برسد که خدا عبارت است از همین جلوه‌های خاصی که برای قلب پدیدار می‌شوند. از این رو قلب، خدا را در نما و تجلی خاص محدود و منحصر نمی‌کند و برای خدای بیکران، در انتظار بیکران تجلی است. همچنین، حیرت در پدیدارشناسی به روایت نگارنده، حالتی وجودی است که به مدد مهارت اپوخه (تعلیق) ما را از تعین و حدود و پیشفرض‌ها رها می‌کند و مقدمات گشودگی به حقیقت را که همان وجود مساوق حق است فراهم می‌کند.

سوم. کنار گذاشتن پیشفرض‌ها و دیدگاه‌های مرسوم و ثابت درباره خدا در قالب اپوخه وجودی، یکی دیگر از کارکردهای قلب در مواجهه وجودی با حقیقت است؛ با این توضیح که: قلب، چونان ماده نخستین پذیرای هر صورت و نمایی است و در انتظار صورت‌ها و دریافتهای جدید. قلب این توان را دارد که مقید به دریافتهای خویش و دانسته‌های شأن خویش، یعنی عقل نشود و با تعلیق این دریافتها و دانسته‌ها و احکام آنها از جمله صدق آنها، گشوده باشد به صور و تجلیات و الهامات و دریافتها و دانسته‌های جدید.

چهارم. در اپوخه به‌مراه روش تقلیل روش‌شناختی، تمام تکنیک‌های مرسوم در پرائتز قرار می‌گیرد و به پدیده‌ها نگاهی نو و تازه می‌شود. بنابراین که قلب به کمال رسیده تمایل دارد

همه چیز را از آغاز شروع کند و حقیقت را منحصر در تجلیات و نماهای پیشین نکند و جبهتاً به خود اجازه نمی‌دهد تجلیات خاص بجای حق بنشینند یا تجلیات، حق را پوشیده دارند، بلکه در پی سرآغاز تجلی، یعنی صاحب تجلی است. پنجم. قلب با دگرگونی‌های دائمی‌اش، التفات‌های گوناگون به پدیده دارد و به مدد شأنی با نام عقل، تلاش می‌کند معنای یک پدیده را به خصیصه اصلی و منبع آن، و آغاز آغاز آن ردیابی کند و در انتظار است در بسط و بارقه ناگهانی، معنا و نمای خارق‌العاده‌ای از حقیقت رخ بنمایاند.

مشارکت نویسنده

مقاله به صورت مستقل به نگارش درآمده است.

تشکر و قدردانی

از داوران این مقاله که با دقت نظرهای عالمانه خویش به بهبود وضعیت این مقاله کمک کردند سپاسگزارم.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (Baita), al-Futuhat al-Makkayya (four volumes), Beirut, Dar al-Asaq.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (2012), Daftar Danai (Al-Marafa), translated by Saeed Rahimian, Tehran, New Look Publishing.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (2000), collection of letters, Beirut, Dar al-Muhjah al-Bayda.
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (1946), Fuss al-Hakam, Cairo, Dar Ihiya al-Kutub al-Arabi.
- Ansari, Khwaja Abdullah (No date), Tabaqat Sufiya, Bija, Biname.
- Al-Badlisi Abi Yasir Ammar bin Muhammad (1999), Behjah al-Taifah, Beirut, Franz Steiner Publishing House.

- Al-Jandi, Moayed al-Din (2002), *Sharh Fussos al-Hakam*, Qom, Bostan Kitab.
- Jahangiri, Mohsen (1996), *Mohi al-Din Ibn Arabi, an outstanding figure of Islamic mysticism*, Tehran, Tehran University Press.
- Al-Sarraj Al-Tousi, Abu Nasr (1914), *al-Luma Fi al-Tasawwuf*, Leiden, Brill Press.
- Salavati, Abdullah (2022 a), *Bavar dar Asre Click*, Tehran, Young Andisheh Center.
- Salavati, Abdullah (2022 b), *Padidarshenasi Elahiiaty Rozeh*, *Kalam Pazhooy*, First period, number 2, autumn and winter, pages 35-51.
- Fazli, Ali (2017), *Anthropological Concepts of Behavioral Science*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization
- Kalabazi, Abu Bakr Muhammad bin Ibrahim (1933), *Introduction to Sufism*, Egypt, Al-Saada Press.
- Kierkegur, Soren (1999), *Fear and Trembling*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran, Ney Publishing.
- Mostamli Bukhari, Ismail (1984), *the description of the interpretation of Sufism*, Tehran, Asatir Publications.
- Makki, Abu Talib (1996), *Qut al-Qulub in the treatment of al-Mahboob*, Beirut, Dar al-Kutub al-Elamiya.
- Al-Nablisi, Abd al-Ghani (2008), *Javaher al-Nusus in Sharh al-Fusus*, Beirut, Dar al-Kutub al-Elamiya.
- Hartman, Nikolai (2013) *Ontological foundation*, translated by Sharafuddin Khorasani, Tehran, Hermes.
- Hamadani, Seyyed Ali (No date), *Sol Fuss al-Hakam (Explanation of Fuss al-Hakam Parsa)*, Manuscript No. 2749, Istanbul, Shahid Ali Pasha Library.

پاورقی

¹. هر کس به شیوه خویش و هر کس به قدر عظمت محبوب خویش بزرگ بوده است...هرکس به قدر توقع خویش بزرگی یافت. یکی با توقع امر ممکن بزرگی یافت و دیگری با توقع امر ابدی، اما آن کس که ناممکن را می‌خواست از همه بزرگ‌تر شد.

معرفی نویسنده



عبدالله صلواتی استاد دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی است. ایشان فارغ التحصیل رشته فلسفه با گرایش اسلامی از دانشگاه شهید بهشتی است. دکتر صلواتی بیش از یکصد و نود مقاله و مدخل دانشنامه و طرح پژوهشی و کتاب در حوزه‌های فلسفه، عرفان، تفسیر، و کلام در کارنامه علمی خود دارد. از دیگر سوابق علمی

اوست: دبیر بخش ادیان و عرفان بزرگداشت حامیان نسخ خطی (۱۳۸۵)؛ داور کشوری جشنواره جوان خوارزمی (از سال ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۴)؛ داور بزرگداشت حامیان نسخ خطی (۱۳۸۳-۱۳۸۵)؛ داور کتاب سال در حوزه فلسفه و کلام اسلامی (۱۳۸۸-۱۳۸۶)؛ داور کتاب فصل در حوزه فلسفه و کلام اسلامی (۱۳۸۸-۱۳۸۶)؛ داور جشنواره نقد (-۱۳۹۱)؛ ایشان در سال ۱۳۸۷ به عنوان منتقد جوان در بخش جنبی پنجمین جشنواره نقد کتاب انتخاب شده‌اند.

Salavati, A. Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran

✉ a.salavati@sru.ac.ir

How to cite this paper:

Abdollah Salavati (2023). The Inner Possibilities of the Heart for The Existential Phenomenological View with an Emphasis On the Mystical School of Ibn Arabi. *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 85-109. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.4.2

DOI: 10.22061/orj.2023.1907

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1907.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.