

بررسی نگاه آرای هانری کربن و سید احمد فردید در باب گفت‌وگو میان عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی

هادی وکیلی*

محمدهادی محمودی**

چکیده

مقاله حاضر خوانشی است از کلیات نگاه هانری کربن و سید احمد فردید در باب مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی، و همچنین مقایسه نگاه دو متفکر با هم. دو متفکر در نقاط بسیاری با هم اتفاق نظر دارند؛ مثلاً این که هر دو مطالعه تطبیقی را با نقد تاریخی انگاری شروع می‌کنند، هر دو دل‌بسته پدیدارشناسی هستند، و هر دو در تلاش‌اند با این مطالعات بر بحران‌های تاریخ تفکر غربی فائق آیند. در کنار این اتفاق نظرها، هر یک از آن‌ها راه خود را در برخی مسائل از دیگری جدا می‌کند؛ فردید با تلقی خاصی که از تاریخ دارد حیث تاریخی افکار و اندیشه‌ها را برجسته می‌کند و دائماً مطالعات خود را در متن تاریخ انجام می‌دهد، در حالی که کربن به فراتاریخ نظر دارد. همچنین فردید مطالعه خود را با الهام از هایدگر بر اتیمولوژی متمرکز می‌کند، در حالی که کربن با نگاهی زبان‌شناسانه در پی تشکیل شبکه‌ای مفهومی در دو ضلع مطالعه است. **کلیدواژه‌ها:** مطالعات تطبیقی، پدیدارشناسی، تأویل، فراتاریخ، کربن، فردید.

۱. مقدمه

اگرچه مقایسه و تطبیق به شیوه‌های متفاوت در حوزه‌های سنتی علم در ایران رایج بوده

* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) drhvakili@gmail.com

** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی m.h.mahmoody@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۶

است اصطلاح «مطالعه تطبیقی» در ادبیات فلسفی ایران، اصطلاحی معاصر و معادلی برای ترکیب وارداتی study comparative محسوب می‌شود (علیزاده، ۱۳۸۲). تفاوت ماهوی مطالعه تطبیقی به معنای معاصر با آنچه به صورت سنتی در حوزه‌های علمی ایران رایج است را شاید بتوان در کیفیت و کیمت این مطالعات مشاهده کرد. گستره مطالعات تطبیقی معاصر بسیار گسترده‌تر از مطالعات سنتی است، به لحاظ کیفی نیز تا حد زیادی تحت تأثیر روش پدیدارشناسی (phenomenology) است که بیش از یک قرن از عمر آن نمی‌گذرد (پازوکی، ۱۳۸۲).

یکی از تأثیراتی که روش پدیدارشناسی در مطالعات تطبیقی داشته است طرح مسئله امکان این مطالعات در مسائل گوناگون است. در مطالعه تطبیقی قرار است هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌های دو مکتب، دو فیلسوف، دو نظریه یا دو رأی نشان داده شود، یا مسئله‌ای از یک سنت در سنت دیگر پاسخ داده شود، اما از منظر پدیدارشناسی، این کار آن‌چنان که در آغاز به نظر می‌رسد ساده نیست، بلکه نیازمند حصول شرط‌ها و پیش‌شرط‌هایی است که در اغلب موارد با دشواری رو به رو است؛ مهم‌ترین این شرط‌ها، وجود شباهت‌ها و اشتراک‌های ماهوی میان دو طرف مطالعه است.

تحقق شرط پدیدارشناسانه مطالعات تطبیقی به‌خصوص وقتی سخت‌تر می‌شود که دو طرف مطالعه از دو سنت تاریخی، فرهنگی یا زبانی مختلف باشند؛ مثلاً ممکن است اجمالاً بتوان نفی علیت را هم در آرای متکلمان مسلمان اشعری و هم در آثار هیوم دنبال کرد، اما تطبیق این دو بر هم بسیار سخت است، به این معنا که اصولاً بعید است بتوان هم‌سانی‌ها و ناهم‌سانی‌های این دو نظریه را برشمرد؛ چراکه هر یک از این دو نظریه در پاسخ به مسئله‌ای متفاوت مطرح شده است و هر یک در پس نفی به‌ظاهر مشابه خود، ایجابی متفاوت به همراه دارد. به عبارت دیگر، مفاد این دو نظریه با هم اختلاف ماهوی دارند، پس نمی‌توانند مفاهیم‌ای با هم داشته باشند و قیاس این دو با هم اصطلاحاً مع‌الفارق است.

امکان تحقق مطالعه تطبیقی، منوط به وجود شباهت‌های ماهوی در دو طرف است و رسیدن به چنین شباهت‌هایی، در صورتی که طرفین متعلق به دو تاریخ، فرهنگ یا زبان متفاوت باشند مشکل است. محقق در چنین مواردی باید بتواند مبادی و غایات منطوقی در هر طرف را دریابد، با سیر تاریخی مطلب در هر طرف آشنا باشد، نگاه کلان به سازمان فکری هر طرف داشته باشد و از دام مشترکات لفظی برهد.

پیشاپیش می‌توان گفت که مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی نیز از

دشواری های فوق بی نصیب نیست. با این وجود در چند دهه گذشته در ایران، شاهد موارد زیادی از این مطالعات بوده ایم که لابد مدعی وجود مشترکات ماهوی در دو طرف مطالعه هستند. هانری کربن و سید احمد فریددو تن از متفکرانی بوده اند که دست به چنین مطالعاتی زده اند و تجارب آنها در این باب تبدیل به جریان شده است. در ادامه سعی می کنیم تجربه آنان را در مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی بررسی کنیم و ضمناً خود نیز دست به یک بررسی تطبیقی در میان دو متفکر بزنیم. به این منظور ابتدا شیوه ورود هر یک از آنها را به مطالعات تطبیقی بررسی می کنیم و سپس اشتراکات ماهوی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی را از نگاه هر یک به تصویر می کشیم.

۲. مقایسه راه کربن و فریددو در مطالعه تطبیقی

از نظر کربن، شرط ورود به هرگونه مطالعه تطبیقی در میان دو سنت تاریخی، رهایی از تاریخی انگاری (historicism) است (کربن، ۱۳۶۲: ۲۶). تاریخی انگاری، عنوانی است که کربن به تقریر هگلیان چپ از تاریخ تفکر نسبت می دهد، اما این تفکر را در گستره گسترده تری از تفکرات غربی نیز می توان دید. تاریخی انگاری تفکر را در زمینه تحولات تاریخی و اوضاع و احوال پیرامونی متفکر تفسیر می کند و همان طور که بین تحولات تاریخی و اجتماعی مکانیسمی علی برقرار می کند، نسبت میان زمینه اجتماعی و تاریخی متفکر و نظریات او را هم علی می داند. با این نگاه، تفکر تاریخ دارد؛ در زمان و مکانی آغاز می شود و در زمان و مکان دیگری پایان می یابد. با چنین نگاهی، تاریخ تفکر ذیل تاریخ تمدن یا تاریخ سیاسی و اجتماعی مطرح می شود و نوعی نسبییت در صحنه تفکر صورت می بندد، به نحوی که اگر متفکری از اوضاع و احوال تاریخی خود خارج شود انتظار می رود که تفکرات او هم تغییر کند. به این ترتیب باب هر گونه گفت و گو میان تفکرات مسدود می شود؛ چرا که بر این اساس، تفکرات را نمی توان از حجاب تاریخی میان آنها رها کرد.

از نظر کربن، تاریخی انگاری نه تنها تفکر را به امری تبعی و بی اصالت تبدیل می کند و حقیقت را به نازل ترین سطح از وقایع اجتماعی فرو می کاهد، معنای حقیقی پدیدارهای تاریخی را هم می پوشاند؛ چراکه معنای حقیقی هر پدیدار تاریخی را نیز باید در چهارچوب تفکری که بر آن حاکم است روشن کرد. بدین ترتیب، کربن این شعار دانش یونانی را که sozein ta phainomena (پدیدارها را نجات دهیم) سرلوحه کار خود قرار می دهد تا فرصت

التفات به عالم حاکم بر پدیدار را فراهم کند. او خود را در این کار متأثر از پدیدارشناسی هوسرل می‌داند.

اصطلاح «پدیدارشناسی» مدت‌ها قبل از هوسرل در فلسفه غرب مطرح شده بود و بعضی تاریخ آن را تا افلاطون عقب می‌برند، اما هوسرل معنایی جدید از این اصطلاح مراد کرد و آن را تنها راه احیای فلسفه غربی معرفی کرد (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۰۳). طرح مسئله هوسرل از هم‌دلی با دکارت و با طرح یک سؤال آغاز می‌شد: «اندیشه در کشف معروف دکارتی (می‌اندیشم پس هستم) به چه تعلق می‌گیرد؟». درست است که کوزیتوی دکارتی، جوهری اندیشنده است که وجودی متمایز و منحاز از جوهر مادی دارد، اما اندیشه او متوجه همان جوهر مادی است. اندیشه حیث التفاتی (intentionality) دارد، ذات اضافه است و در نسبت با غیر معنا می‌یابد، بنابراین جهان همواره در اندیشه آدمی حضور دارد و این حضور در حقیقت و حد آدمی لحاظ شده است.

وجود خارجی و فی‌نفسه موجودات مستقل از انسان است، اما این موجودات همواره در اندیشه آدمی حاضر می‌شوند و خود را پدیدار می‌کنند، این وجود پدیداری تماماً قائم به اندیشه آدمی است و آدمی نیز در درکی که از خودش دارد، همواره وجود پدیداری اشیا را به عنوان پیش‌فرض لحاظ می‌کند. هوسرل وجود پدیداری اشیا را ذات یا ماهیت آن‌ها می‌خواند، بنابراین ذات یا ماهیت اشیا فقط در حضوری که نزد اندیشه آدمی دارند آشکار می‌شود و پیش‌شرط چنین اتفاقی آن است که از وجود خارجی و فی‌نفسه آن‌ها صرف نظر کنیم و به اصطلاح آن‌ها را در پراتتز (epoche) بگذاریم. بنابراین پدیدارشناسی به مطالعه ماهیت پدیداری اشیا می‌پردازد، نه وجود فی‌نفسه آن‌ها؛ معنای این جمله در مطالعه فلسفه آن است که ظرف زمان و مکان (اوضاع اجتماعی، اقتصادی و تاریخی) را در بررسی آرا و نظریات فراموش کنیم و هر نظریه را به مثابه تلاش متفکر برای برقراری نسبت با حقیقت بدانیم (ریخته‌گران، ۱۳۸۴).

کربن برای این که راه خود را از تاریخی‌انگاری جدا کند متوسل به مفهوم جدیدی از تاریخ شد که برای اهل عرفان کاملاً آشنا بود: «تاریخ انفسی». او با توسل به «حیث التفاتی آگاهی انسانی»، که هوسرل در پدیدارشناسی مطرح کرده بود، به معنایی از تاریخ رسید که به جای آن‌که محیط بر انسان باشد در نحوه ادراک انسان از گذشته و حال و آینده شکل می‌گیرد؛ از او شروع می‌شود و به او ختم می‌شود. کربن این طرح از تاریخ را در تقابل با «تاریخ بیرونی یا آفاقی»، «فراتاریخ» (metahistory/transhistory) خواند. به این معنا ممکن

است دو متفکر که در فاصله زمانی و مکانی بسیار دوری از هم، و به اصطلاح عرفی در دو تاریخ متفاوت، قرار دارند در فراتاریخ با هم ملاقات کنند یا به بیانی دیگر تاریخ انفسی و عرفانی شان بر هم منطبق باشد. او خود در طرح مسئله خیال، فیخته را با ابن عربی هم تاریخ دانست و سعی کرد گفت‌وگویی میان آن‌ها برقرار کند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

فردید هم ورود به مطالعات تطبیقی را مشروط به گذر از تاریخی‌انگاری می‌داند و این یکی از مسائلی است که او و کربن در آن هم‌سخن‌اند، اما او راه دیگری در نقد تاریخی‌انگاری می‌پیماید. او با الهام از هایدگر، تمایزی میان دو معادل آلمانی لفظ «تاریخ»، یعنی هیستوری (Historie) و گشیتشته (Geschichte)، قائل شد. او واژه آلمانی «هیستوری» را با «اسطوره» عربی هم‌ریشه دانست و آن را «یاد گذشته» تعبیر کرد. از نظر او این تاریخ، تاریخ حصولی است که لاجرم باید ذیل یک نسبت حضوری با حقیقت قرار گیرد. به عبارت دیگر، حوادث و رخداد‌های تاریخی (تاریخ حصولی) تابعی از نسبت حضوری مردمان با حقیقت است و این نسبت باطن تاریخ است که فردید آن را تاریخ حضوری می‌خواند. تاریخ حضوری در نگاه فردید ترجمه‌ای از معادل دیگر تاریخ در زبان آلمانی یعنی «گشیتشته» است (فردید، ۱۳۸۵: ۲۷).

فردید با دوگانه هیستوری / گشیتشته یا تاریخ حصولی / تاریخ حضوری، سعی می‌کرد به همان نتیجه‌ای برسد که کربن با تفکیک میان تاریخ و فراتاریخ می‌رسید، یعنی همان‌طور که در نگاه کربن متفکران در فراتاریخ با هم رو به رو می‌شدند، در نگاه فردید این رویارویی در تاریخ حضوری اتفاق می‌افتاد؛ ممکن بود دو قوم که در تاریخ حصولی با هم هم‌زمان نیستند در تاریخ حضوری هم‌وقت باشند. وی به همین شکل، مدعی هم‌وقتی هایدگر با انقلاب اسلامی ایران بود. شاید بتوان تفاوت تاریخ حضوری فردید با فراتاریخ کربن را در این دانست که فردید تاریخ عرفی را بر آن تاریخ حضوری مبتنی می‌کند و عهد انفسی را به عهدی جمعی و تاریخ‌ساز بدل می‌سازد در حالی که تعابیر کربن به ندرت چنین اشاراتی داشت.

در مطالعات تطبیقی، حجاب تاریخی، تنها مانع گفت‌وگوی میان دو متفکر نیست؛ مسئله زبان هم در این رابطه مانعی جدی تلقی می‌شود. کربن و فردید، هر دو به این مسئله توجه داشتند و سعی کردند آن را تدارک کنند. در نگاه کربن مقابله میان دو متفکر از دو زبان، اعم از آن‌که دو زبان ملی / قومی باشند یا دو زبان علمی، نیازمند توجه به شبکه معنایی پیچیده‌ای است که در هر طرف شکل گرفته است. بنابراین گفت‌وگوی واقعی میان

دو شبکه معنایی در می‌گیرد و هر اصطلاح و نظریه با شبکه معنایی پیرامونی آن پیوند دارد. او سعی می‌کرد با روش‌های زبان‌شناسی، شبکه معنایی حاکم در آثار متفکران مورد مطالعه‌اش را استخراج کند.

برای فردید، مسئله صورت دیگری داشت. او که همانند هایدگر زبان را «خانه وجود» می‌دانست، نه تنها حضور مجموعی همه زبان را در هر واژه می‌دید بلکه همه زبان‌ها را در نسبت با یک زبان واحد می‌دانست که زبان وجود است. از نظر فردید، روزگاری همه مردم به این زبان سخن می‌گفته‌اند، اما طی وقایعی، از این زبان مادر، زبان‌های دیگری زاییده شده‌اند و این زاد و ولد ادامه یافته است تا به زبان‌های امروزی رسیده‌ایم. مطابق این تعبیر اگرچه همه زبان‌ها به یک زبان مادر باز می‌گردند، اما هرچه از او فاصله گرفته‌اند باطن آن زبان را فراموش کرده‌اند. در این میان نقش زبان‌شناس آن است که همه زبان‌ها را به زبان مادر ارجاع دهند. ایجاد تفاهم زبانی میان دو زبان هم از طریق زبان مادر صورت می‌گیرد، مثلاً با کشف هم ریشه‌بودن دو واژه‌هاویه در عربی قرآنی و کائوس در فلسفه یونانی، می‌توان میان آن دو گفت‌وگویی برقرار کرد (فردید، ۱۳۸۷: ۴۵۴).

علی‌رغم تفاوت راه کربن و فردید در ایجاد هم‌زبانی، هر دو متفکر نزدیکی به شعر را در حصول این حالت مؤثر می‌دانستند؛ کربن شعر را ساحت حضور خیال فعال و زائل‌کننده گره‌های مفهومی می‌دانست و معتقد بود که شاعران به‌ظاهر ناهم‌زبان راحت‌تر از سایر متفکران می‌توانند به تفاهم برسند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۲۶). فردید هم شعر را شرط احیای تفکر حضوری و نسبت بی‌واسطه با وجود و دست‌یابی به زبان مادر می‌پنداشت و معتقد بود که با شعر حقیقی، ساحت فروبسته اسلام گشوده می‌شود (فردید، ۱۳۸۷: ۴۵۲).

فردید و کربن، هر دو اولین مصداق همان گفت‌وگویی بودند که مدعی‌اش بودند. کربن سعی می‌کرد با هم‌دلی با مشرقیین خود را در فراتاریخ با آن‌ها بیابد و از غرب حقیقی که در غرب جغرافیایی تمدن ساز شده بود فاصله بگیرد (کربن، ۱۳۶۲: ۴۷). فردید نیز با اتیمولوژی، خود را به نسبت‌های نامساوی با هایدگر و ابن عربی و امام خمینی (ره) هم‌زبان می‌دانست و سعی می‌کرد تابع تاریخ حضوری خود باشد (فردید، ۱۳۸۷: ۲۲۹). هم در گفت‌وگوهای فردید و هم در گفت‌وگوهای کربن، دو پایه مشترک وجود داشت؛ از یک سو فلسفه آلمانی با تأکید بر پدیدارشناسی، و از سوی دیگر عرفان اسلامی با تأکید بر ابن عربی؛ در واقع هر دو متفکر هم‌زمان با هر دو طرف به گفت‌وگو مشغول بودند. هر دو متفکر به نوعی پدیدارشناسی را طریقه^۱ خود می‌دانستند و از آن طریق سعی در کشف افق

باطنی عرفان داشتند. البته چنان‌که اشاره شد این گفت‌وگو دیگر محصور به عرفان نمی‌ماند، بلکه از سوی کرین با همه متفکرانی که در فراتاریخ حضور می‌یافتند و از سوی فردید با همه متفکران تاریخ که هر یک به نحوی در قرب و بعد وجود بودند ادامه می‌یافت. ^۲ در ادامه سعی می‌شود برخی از آرای تطبیقی این دو متفکر در مطالعه هم‌زمان عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی گزارش شود.

۳. نمونه‌هایی از آرای کرین در مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی

۱.۳ پدیدارشناسی و تأویل

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، اولین تجربه کرین و فردید در مطالعه تطبیقی، به طرح اصل امکان چنین مطالعاتی منجر شد. کرین ورود به مطالعات تطبیقی را نیازمند ساحت اصیلی از حقیقت می‌دانست که وابسته به اقتضائات تاریخی نباشد و بتوان در آن ساحت، دو متفکر از دو تاریخ متفاوت را با هم رو به رو کرد. اگرچه پدیدارشناسی در کشف این «فراتاریخ» به کرین مدد رساند او به وضوح این ساحت از حقیقت را در آشنایی با عرفان اسلامی مشاهده کرد.

پدیدارشناسی بر آن بود که با تصویری که از جهان داریم عین انگارانه برخورد نکنیم و بدانیم که این ما هستیم که این تصویر را می‌سازیم. این جهان خارجی نیست که اندیشه ما را در قبضه خود گرفته است، بلکه این اندیشه ما است که جهان خارجی را حاضر کرده است، حتی زمان هم صفتی است که اندیشه ما به جهان می‌دهد. بنابراین تاریخ واقعیتی فی‌نفسه ندارد که اندیشه‌ای را با خود ببرد و اندیشه دیگری را بیاورد، بلکه شرح حضوری است که واقعیت در اندیشه انسانی یافته است. برخلاف آنچه معمولاً پنداشته می‌شود تاریخ ظرف انسان نیست، بلکه انسان است که ظرف تاریخ است. بنابراین ما با یک تاریخ انفسی رو به روییم که تاریخی‌انگاری اندیشه را نفی می‌کند و به جای آن که ماهیت پدیداری اشیا را به یک عین خارجی فرو بکاهد، شأن حقیقی اعیان خارجی را در پرتو درکی که انسان از آن‌ها دارد آشکار می‌کند.

کرین تلقی مشابهی از تاریخ را در عرفان ابن عربی می‌یابد. در یک تعبیر تسامحی و غیر دقیق، می‌توانیم جهان نزد ابن عربی را به سه ساحت محسوس، خیالی و الاهی تقسیم کنیم که میان آن‌ها تناظر برقرار است؛ عالم محسوسات که عالم حضور اعیان خارجی و

نازل ترین مرتبه حقیقت است، عالم الاهی که محل حضور جاودانه حق و بالاترین مرتبه حقیقت است و عالم خیالی که مرتبه میانه ای است که عالم الاهی و محسوس در آن به هم می پیوندند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۴۲). تناظر میان این سه سطح از واقعیت به این معنا است که هر آن چه در عالم محسوسات به چشم سر دیده می شود، در عالم خیال به صورتی خیالی و در عالم الاهی ذیل یکی از اسم های حق وجود دارد. صور محسوس در معرض فنا و نابودی هستند در حالی که اسم های الاهی به واسطه مرتبه ای که در آن حضور دارند جاودانه اند. پس در واقع آن چه که در ظاهر نبود می شود صرفاً از صورتی به صورت دیگر رفته است و در میان مراتب عالم منتقل شده است و نهایتاً دوباره با صورت دیگری آشکار می شود (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۳۱۳).

از آن جا که اصل همه موجودات به حضور اسامی خداوند در عالم الوهی باز می گردد می توان گفت که هیچ چیز نبود نمی شود، بلکه این اسامی هر لحظه در لباسی نو آشکار می شوند و چون لباس اسم عوض می شود به نظر عرفی ما چنین می رسد که شیء نبود شده است. ما با یک خلق مکرر رو به رو هستیم که ذات زمان را نشان می دهد. این تاریخ قدسی دیگر نه ظرف آمد و شد اشیا، بلکه کیفیت آشکار شدن اسمای الهی است و آن چه پیوستگی میان لحظات تاریخ را حفظ می کند نه سیر علی و معلولی ظاهری میان اشیای ظاهری، بلکه تجلی دائمی اسم است؛ تاریخ، تاریخ اسم است.

حقیقت هر شیء فقط وقتی فهم می شود که بتوان آن را به صورت های خیالی و اسامی الاهی اش بازگرداند و این «به اصل بازگرداندن» همان چیزی است که ابن عربی «تأویل» می خواند. تأویل تجربه ای است که عموم مؤمنان در خواب با آن سر و کار دارند؛ چراکه در خواب صورت های خیالی آن چه که در بیداری می بینند را می یابند، اما عارف می تواند این تجربه را در بیداری هم داشته باشد. این تأویل برای عارف نه صرفاً یک تلاش معرفتی برای شناخت حقیقت اشیا، بلکه بازگشایی رازی است که شخص او را مخاطب خود قرار داده است و در آن صورت خیالی از شیء که او می یابد آشکار می شود. به این ترتیب، در حالی که ممکن است عامی و عارف، با یک ظاهر از یک شیء رو به رو باشند، صورت خیالی آن شیء برای هر کدام از آن ها متفاوت است و این نشان دهنده پیوند این صور خیالی با نفس آدمی است (ابن عربی، ۱۳۶۰: ۱۵۹).

کربن، صورت خیالی شیء نزد ابن عربی را همان وجه پدیداری شیء در پدیدارشناسی می دانست؛

پدیدار چیزی است که خود را ظاهر می‌سازد و در این ظهور چیزی را آشکار می‌دارد که نمی‌تواند در آن آشکار شود مگر در صورتی که در عین حل در زیر آن ظاهر پوشیده بماند (کربن، ۱۳۶۹: ۲۱).

به این ترتیب پژوهش پدیدارشناسانه با تأویل عرفانی پیوند می‌خورد:

آیا در این صورت، پژوهش پدیدارشناسانه همان امری نیست که در رساله‌های کهن ما با اصطلاح کشف المحجوب بیان کرده‌اند؟ آیا این همان امری نیست که با اصطلاح تأویل که در تفسیرهای قرآن اساسی است، بیان شده است؟ (همان).

۲.۲ ثنویت، ایماژ، خیال

مفهوم خیال، واسطه جادویی میان فکر و وجود، یعنی تجسم فکر در صورت خیالی و حضور صورت خیالی در قالب وجود، مفهومی به‌غایت مهم است که نقش برجسته‌ای در فلسفه دوران رنسانس ایفا می‌کند و مجدداً در فلسفه رماتیسم با آن مواجه می‌شویم (کربن، ۱۳۸۴: ۲۷۵).

این جملاتی است که کربن در مقدمه بخش دوم از کتاب پدیدارشناسانه خود درباره ابن عربی از الکساندر کویره نقل می‌کند و به این ترتیب خیال ابن عربی را با «جادوی الاهی» (magia divina) در تفکرات عرفانی پیشامدرن و پسامدرن مقابل قرار می‌دهد تا کیمیایی را که پاراسلوس در آزمایشگاه می‌جست در فراتاریخ بیابد و به دوپارگی روح و جسم در تفکر غربی ضمامد کند.

کربن ثنویت (dualism) روح و جسم را که به‌خصوص از کشف کوژیتوی دکارتی به این سو، گسلی به‌هم‌نیامدنی میان ساحات واقعیت ایجاد کرده است، مهم‌ترین مانع متفکرین غربی در راه پدیدارشناسی فراتاریخی می‌داند. از زمان دکارت به بعد، مسئله ثنویت در شکل‌های گوناگون، به متن اندیشه عموم فلاسفه غربی درآمد، این مسئله به‌خصوص در آثار لایب‌نیتس و اسپینوزا که به فلاسفه دکارتی مشهور شده‌اند مشهود است. غفلت از شأن پدیداری موجودات که در آگاهی انسان از خویش مستتر است، مقابله انسان با موجودات را به در کنار هم قرار گرفتن آنها در مختصاتی ریاضیاتی محدود می‌کند، در حالی که حتی همین در کنار هم قرار گرفتن هم در منطق دکارتی پذیرفتنی نیست؛ چراکه اطلاق جوهریت انسان، هیچ‌گیری را تحمل نمی‌کند. به این علت است که فلاسفه دکارتی همواره درگیر رفع این دوگانگی بوده‌اند، اما به جای آن که شأن پدیداری موجودات را بازیابند به اتحاد اکتومی (hypostatic union/monism) میان آنها قائل شده‌اند.

این شأن پدیداری، به صراحت خود را در درک خیالی ابن عربی از موجودات نشان می‌دهد و میان آن‌ها اتحادی برقرار می‌کند که قائم به شخص انسان کامل، به عنوان مثال انسانیت است. نظام خیال ابن عربی، هویت همه موجودات عالم را نسبتی میان حق و خلق می‌داند. در حالی که حق مطلق، ماورای وجود و عدم است، خلق مطلق نیز معدوم است؛ آنچه عملاً موجود است نسبتی است میان حق و خلق که ماهیتی خیالی دارد. چنان‌که پیش از این به تسامح اشاره شد این نسبت آشکارکننده یک یا چند اسم از اسامی حق است که حق را رب و خلق را مربوب قرار می‌دهد. عین واقعی هر شیء، اسمی از اسامی حق است که در حالی که با آن شیء متحد است، مرتبه وجودی بالاتری دارد و خود برتر او محسوب می‌شود. (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۳۱۰).

واقعیت خیالی اسم از یک سو این امکان را فراهم می‌کند که حق به تناسب تکثر موجودات عالم متکثر شود، و از سوی دیگر همه این تکثرات را به یک وحدت متعالی باز می‌گرداند که مسمای همه آن اسامی است؛ یعنی حق. حق به این اعتبار همه اسم‌های خود را یک‌جا در کنار هم جمع می‌آورد و «الله» خوانده می‌شود؛ الله عظیم‌ترین اسم حق است که مرجع تمام اسما و مستجمع جمیع صفات او است. اگرچه همه موجودات عالم مسمای اسامی خداوندند نه هیچ‌یک از آن‌ها و نه جمیع آن‌ها با هم، ظرفیت آشکارکردن اسم الله را ندارد. برای این کار خلقت ویژه‌ای لازم است که در انسان کامل محقق می‌شود. بنابراین انسان کامل که حقیقت همه انسان‌ها است و هر یک به اندازه قربی که با او دارد انسان نامیده می‌شود رمز وحدت همه موجودات عالم با هم و با حق است (همان: ۲ / ۶۴۲).

کشف ساحت خیالی و پدیداری موجودات که پیوند وثیقی با وجود ویژه انسانی دارد بن بست ثنویت دکارتی را از میان می‌برد و مفهوم واحد عالم یا زیست جهان (Lebenswelt) را دوباره پدیدار می‌کند (کربن ۱۳۸۴: ۵۴). این اتحاد پدیداری نه تنها امکان‌های متافیزیکی موجودات را مسدود نمی‌کند بلکه اصولاً بر توجه به آن‌ها استوار است. خیال یا امر واسط شاید پربسامدترین مفهومی است که کربن در گفت‌وگوهای پدیدارشناسانه خود به آن اشاره می‌کند و استعداد فراوانی در رفع بن بست تفکر غربی بعد از هگل در آن می‌بیند.

دو موضوعی که مختصراً به آن اشاره شد، به تفصیل در آثار کربن مطرح شده است. همچنین موضوعات دیگری در چنین گفت‌وگوهایی در ذهن کربن بوده است که موفق به انجام آن‌ها نشده است. مثلاً در جایی از این که سنت مطالعه هگل به مثابه یک عارف، که

توسط هگلیان راست انجام می‌شد، به حاشیه رانده شده است افسوس می‌خورد و ایده بازسازی و بازاندیشی «پدیدارشناسی روح» هگل را با توجه به «روح القدس» که برابر عرفان اسلامی الهام‌بخش حکما و پیامبران است مطرح می‌کند (کربن، ۱۳۶۲: ۲۶). اما مهم‌تر از این موضوعات، راه و روشی است که کربن در تفکر خود در پیش گرفته بود و اگر این راه مورد توجه قرار گیرد موضوعات بسیاری از این دست فراروی محققان خواهد بود.

۳. نمونه‌هایی از تجربه فرید در مطالعه تطبیقی عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی

۱.۳ علم الاسماء، تاریخ وجود

همان‌طور که درباره کربن گفته شد اولین گفت‌وگوی تطبیقی فرید هم به اصل امکان چنین مطالعاتی منجر شد، با این تفاوت که او دور خود را از عرفان آغاز می‌کند و سپس به هایدگر می‌رود، در حالی که کربن از پدیدارشناسی آغاز می‌کرد و سپس به عرفان می‌آمد. این نقطه آغاز برای فرید علم الاسماء تاریخی است. او کلیات این نظریه را به بعضی از عرفای اسلامی، به خصوص ابن عربی و شاگردش قونوی نسبت می‌دهد در حالی که خود او ابتکاراتی در صورت‌بندی این نظریه داشته است (فرید، ۱۳۸۷: ۱۶).

هویت همه موجودات در نگاه عرفانی ابن عربی به اسم باز می‌گردد و چنان‌که گفته شد تاریخ نیز تاریخ اسم است، اما آیا این اسامی همه در عرض هم به ظهور می‌رسند؟ علم الاسماء بر آن است که نه، برخی اسما بر برخی دیگر سیطره دارند و ظهور آن‌ها را در کلیت خویش معنا می‌کنند؛ مثلاً اسم باطن بر اسم ظاهر، اسم رحمان بر هادی و اسم الله بر همه اسم‌ها سیطره دارد (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۳۲۳). آنچه که فرید با الهام از هایدگر به این ماجرا اضافه می‌کند این است که هر دوره‌ای از تاریخ به اسمی رجوع می‌کند و تاریخ متافیزیک، تاریخ اسم مضل است (فرید، ۱۳۸۷: ۲۰).

سیطره یک اسم بر اسامی دیگر باعث ظهور تاریخ می‌شود؛ تاریخی که در مرکزیت آن انسان کامل و حقیقت محمدیه قرار دارد، منتها حقیقت محمدیه محل جمع همه اسم‌ها است، در حالی که تاریخ با سیطره یکی از آن‌ها ساخته می‌شود، پس عملاً آنچه در تاریخ ظاهر می‌شود شأنی از شئون حقیقت محمدیه است. جابجایی اسم‌ها با هم و ظهور حقیقت محمدیه با اسم‌های متفاوت، ادوار و اکوار تاریخی را محقق می‌کند. هر دور تاریخی با «نسخ» (ویرانی) اسم قبلی و تأسیس اسم جدید (انقلاب) آغاز می‌شود، اسم جدید در

تاریخ خویش شکفته و «فسخ» (جرح و تعدیل) می‌شود و نهایتاً در پایان دور خویش به «مسخ» (تمامیت) می‌رسد تا با نسخ خویش و تأسیس اسمی جدید رو به رو شود. ادوار تاریخی این‌گونه شکل می‌گیرند (همان: ۴۷).

فردید با شرح ادوار تاریخی، از تاریخ اسم خارج می‌شود و به تاریخ حقیقت محمدیه می‌رسد و آن را با تاریخ وجود در نظر هایدگر تطبیق می‌دهد. وجود هایدگری که همان حقیقت محمدیه است در هر دور از ادوار تاریخی یکی از شئون و اسمای خویش را به بیرون می‌فرستد و به تعبیر فردیدی «حوالت می‌دهد». این «حوالت» که معادلی است که فردید برای *Geschick* آلمانی به دست می‌دهد، در ساحت تاریخ حضوری یا *Geschichte* قابل فهم است. هر دوره از ادوار تاریخی حوالت یکی از شئون وجود یا اسم‌های حقیقت محمدیه را به همراه دارد و این اسم ماهیتی کلی است که بر همه اعیان و احوال و رفتار ریز و درشتی که در آن دوره ظاهر می‌شود حاکم است (همان: ۲۷).

به طور کلی، ادوار تاریخی را می‌توان به پنج دوره تقسیم کرد که فردید آن‌ها را «پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس فردا» می‌خواند. در هر دوره از تاریخ، حقیقت محمدیه به نحوی به «موقف» می‌رود، «اپوخه» می‌شود، مستور می‌شود و در این مستوری به لباس اسمی از اسامی خویش در می‌آید که آدمیان را به آن می‌خواند و تاریخ آن‌ها را درست می‌کند این اسم «میقات» آن‌ها است (همان: ۱۷). تاریخ از «پریروز» آغاز شده است و حوالت تاریخ پریروزی با اسامی لطف بوده است. در این حوالت آدمیان می‌توانستند در معرض حق حاضر باشند و بی‌واسطه با او ارتباط برقرار کنند انسان‌ها در این دوران حق پرستند.

این حوالت در «دیروز» تاریخ عوض می‌شود به اسامی قهر داده می‌شود. در این حوالت است که «طاغوت» ظاهر می‌شود و طاغوت همان اسمی است که مدعی الله است، اما نیست. از «دیروز» طاغوت بر الله غلبه می‌کند؛ طاغوت دیروز کاسموس را بنیاد حقیقت می‌دانست و طاغوت «امروز» نفس انسان را؛ این دوره دوره «خودبنیادی» (egocentrism) و طاغوت مضاعف است. «فردا»، انسان‌ها طلب رهایی از یوغ طاغوت نفس می‌کنند و دیگری را می‌جویند، اما هنوز فرصت حضور در محضر حق را ندارند. بازار بت‌ها دوباره رواج می‌یابد و بت‌ها نسبت خود را با حق انکار می‌کنند تا «پس فردا» بی‌بیاید و عهد پریروزین را احیا کند و مردم دوباره متوجه حق باشند (همان: ۱۳۷).

گفتارهای فردید از این به بعد تفصیل و تحقیق این ادوار تاریخی است و این‌که ما در کجای این تاریخ ایستاده‌ایم، چه احوالی داریم و چه باید بکنیم، چگونه باید طاغوت را

بشناسیم و حق را طلب کنیم. او با همین نگاه با همه تاریخ فلسفه غرب، به خصوص فیلسوفان آلمانی به گفت‌وگو برمی‌خیزد و مقام و موقع آن‌ها را مشخص می‌کند. او در این گفت‌وگو، پیش از همه با هایدگر همراه می‌شود و از غیبت وجود در تاریخ متافیزیک می‌شنود. از نظر او، غیبت وجود، مستوری حقیقت محمدیه است در لباس اسم‌های قهر و اگر هایدگر تاریخ متافیزیک را تاریخ غیبت وجود می‌داند به «دیروز» تاریخ نظر دارد. نفی متافیزیک در دوره جدید که با دکارت آغاز می‌شود و با نیچه به تمامیت می‌رسد دوره ظهور نفس اماره یا همان «ابرمرد» (Übermensch) است که «امروز» تاریخ را محقق می‌کند. وقتی هایدگر سعی می‌کند با هرمنوتیک از اگزیستانس به زاین (Sein) برسد «فردا»یی را می‌طلبد که کم‌کم آشکار می‌شود و خدایان و عرفان‌های همه تاریخ دوباره سر بر می‌آورند، اما همگی طاغوت‌زده‌اند. این «فردا» مقدمه رسیدن به «پس‌فردا» است و «پس‌فردا» دوره ظهور مهدی و مسیح است و هایدگر به این اعتبار در مقام آماده‌گری انسان غربی برای ورود به پس‌فردا است، همین جا است که فردید خود را با او هم‌سخن می‌بیند. «پریروز» هم می‌تواند مقام مؤمنان کشتی‌نشین نوح، یا هر دوره‌ای باشد که در آن خدای واحد پرستیده می‌شود و مظهریت اسامی و آیات به رسمیت شناخته می‌شود.

در این طرح، فردید با نیچه هم‌سخن می‌شود و «غروب بتان» و «ابرمرد» او را به طاغوت‌زدگی «امروز»ی می‌برد، اما هم‌زبانی او با هایدگر به مراتب بیش‌تر از هر متفکر دیگری است. نقد تاریخ متافیزیک و طرح مسئله وجود، نقد علوم انسانی، نقد تکنولوژی، طرح سوژکتیویته و نهایتاً طرح مسئله زمان وجود و زبان وجود موضوعاتی است که فردید خود را در آن‌ها با هایدگر هم‌سخن می‌داند. هم‌زبانی فردید با هایدگر را باید دقیقاً مصداقی از گفت‌وگو دانست، نه تکرار. فردید نظرات هایدگر را در کلیت نگاه فلسفی خویش هضم می‌کند و ادبیات او را هم تغییر می‌دهد. او اگرچه هایدگر را شرح می‌کند شارح آثار هایدگر نیست و برخلاف کربن که بیش‌تر فیلسوفی شارح بود می‌توان او را فیلسوفی مؤسس به حساب آورد.

۲.۳ علم الاسماء و زبان وجود

اگر سهمی را که ابن عربی به شرح و بسط هر یک از اصطلاحات خود اختصاص داده است با هم مقایسه کنیم، بعید است هیچ کدام پر دامنه‌تر از سهمی باشد که او به «اسم و حرف و کلمه» اختصاص داده است، اما آمیزش فلسفه با عرفان پس از او موجب شده

است که بیش از همه، آن بخشی از مطالب او مورد توجه قرار گیرد که به انتولوژی مربوط می‌شود و در مقابل سایر بخش‌ها از جمله مباحث مربوط به حروف و زبان مهجور بماند. در نگاه ابن عربی، سخن‌گفتن، تمثیلی از کل خلقت است؛ همان‌طور که ما با تقطیع نفسمان آواها و واژه‌هایی تولید می‌کنیم و سخن می‌گوییم، حق نیز پس از آن‌که اراده‌اش به خلقت تعلق گرفت نفسی کشید (نفس الرحمان) و آن را با صورت‌های غیبی که نزد خود داشت تقطیع کرد تا حروف و اسامی عالم شکل گرفتند. عالم نفس رحمان است و موجودات کلمات او (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۴۴). این نگاه به‌خوبی خود را در تسمیه هر یک از انبیای الهی به کلمه در کتاب *فصوص الحکم* آشکار می‌کند.

زبان در نگاه ابن عربی زبان حق است و همان‌طور که هر موجودی نشانه‌ای از اسم‌های خدا است، حروف و اسامی که ما در زبان به کار می‌بندیم هم هر کدام حقیقتی در ساحت الهی دارد، اما زبان چیزی اضافه بر همه موجودات دارد و این اضافه خود را در تعلقی که به انسان یافته است نشان می‌دهد. انسان فقط موجودی است که می‌تواند اشیا را نام‌گذاری کند و در این نام‌گذاری از نام‌های الهی آن‌ها پیروی کند و یا نام آن‌ها را تغییر دهد و بدنام کند. مسئله زبان می‌تواند هسته تعیین‌کننده نسبت میان انسان و حق باشد.

فردید علم الاسماء ابن عربی را با مباحث زبان‌شناختی هایدگر جمع می‌کند. زبان در نگاه هایدگر صورت ملفوظ شیء خارجی نیست، بلکه امکان ویژه‌ای است که در وجود آدمی نهاده شده است. هایدگر انسان را «دازاین» (Dasein) می‌خواند تا با ترکیب دو لفظ آلمانی «دا» به معنی آن‌جا و «زاین» به معنی وجود وابستگی انسان را به عالمی که در آن قرار گرفته است نشان دهد. وجود آدمی همیشه در عالم فهم می‌شود و یکی از شئون این عالم ارتباط است. به این ترتیب زبان به ماهیت انسان ارجاع داده می‌شود، تا جایی که می‌توان گفت انسان بی‌زبان وجود ندارد. با زبان است که انسان می‌تواند با خودش، با طبیعت و با سایر انسان‌ها و مهم‌تر از همه با وجود ارتباط برقرار کند، وجود خود را در زبان‌مندی انسان آشکار می‌کند (Heidegger, 1988: 203).

اگر ابن عربی زبان را زبان حق می‌دانست، هایدگر زبان حقیقی را زبان وجود می‌داند و برای زبان آدمی تا آن‌جا اصالت قائل است که زبان وجود باشد. به این تعبیر، زبان کارکرد آشکارکردن و پوشاندن وجود را هم‌زمان بر عهده می‌گیرد. زبان پیش‌آمد وجود است و این پیش‌آمدن حیث تاریخی دارد، به این معنا که تاریخ با پیش‌آمدن وجود در زبان آغاز می‌شود و روز تولد شاعر هر قوم، مبدأ تاریخ آن قوم است، چراکه شاعر مفتح زبان است. تاریخ با

پیش آمدن وجود در زبان آغاز می شود، اما به تدریج زبان وجود در میان قیل و قال ها گم می شود تا تاریخ یک قوم به پایان برسد. هایدگر مبدأ تاریخ غرب را در زبان شاعران یونانی می جست و معتقد بود که این زبان روز به روز در تاریخ متافیزیک به فراموشی سپرده شده است (Heidegger, 2000: 106).

فردید با درهم تنیدن نگاه ابن عربی و هایدگر، ابتکارات خود را در زبان شناسی طرح می کند. از نظر فردید، واکاوی هر زبان در هر دوره و کشف نسبتی که در نامیدن هر شیء با حق برقرار می کند و جهان بینی (Weltanschau) او را شکل می دهد، و مقایسه آن با همان زبان در ادوار دیگر (واژه های منسوخ، پریسامد، واگرفته شده، اضافه یا کاهش معنایی پیدا کرده) می تواند کل تاریخی حاکم بر آن دوره را نشان دهد و از آن جا که این کل تاریخی یکی از اسم های حق است، زبان شناسی با خداشناسی یکی می شود. از نظر فردید اصولاً آتیم در اتیمولوژی یونانی، همان حتم عربی است که معادل حق است (فردید، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

زبان در «پریروز» تاریخ که بشر ذیل اسم لطف با حق نسبت حضوری داشت، از حق یاد می کند و به زبان او سخن می گوید، به این خاطر زبان «پریروز»ی زبان حق است؛ همان زبانی است که حق با آن تکلم کرده است و عالم را آفریده است یا به اصطلاح هایدگر زبان وجود است.^۳ اگر تفکر حضوری از زبان رخت بریندد، زبان به «وراجی» تبدیل می شود و این وضعیت علوم انسانی امروز غربی است که وجود و حق را به فراموشی سپرده است. تفکر آماده گر هایدگر و فردید، وظیفه خود می داند که زبان را دوباره به تفکر حضوری فرا بخواند و برای این کار سعی می کند با اتیمولوژی، زبان «پریروز»ی را که زبان وجود و زبان حق بود یادآوری کند (همان: ۲۲۲).

۴. نتیجه گیری

دو بحثی که در سطرهای پیشین به اختصار از فردید نقل شد صرفاً نمونه ای از گفت و گوی دامنه دار فردید با عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی بود و اگر قرار باشد فهرستی از این گفت و گوها تهیه شود به درازا خواهد کشید. البته کار محققى که چنین اراده ای داشته باشد بسیار دشوار است؛ چراکه از یک سو نیاز به همان وسعت اطلاعاتی دارد که فردید در زبان شناسی و فلسفه های آلمانی و عرفان اسلامی داشت و از سوی دیگر با فقدان منابع مناسب از فردید روبه رو است. فردید دوره «امروز» را دوره بی زبانی می دانست و به این

خاطر از نوشتن پرهیز داشت؛ تقریباً هیچ متن مکتوبی از قلم او به جا نمانده است. او دائماً در حال گفت‌وگو بود و آنچه از او منتقل شده است، همگی به واسطه شاگردان او بوده است، مضاف بر درس گفتارهایی که چند سالی است به صورت مکتوب ارائه شده است. با این همه فردید و کربن سرآغاز دوره جدیدی از گفت‌وگو به خصوص میان عرفان اسلامی و فلسفه آلمانی بودند که تا امروز ادامه دارد و کسی چه می‌داند شاید در آینده نیز ادامه داشته باشد.

پی‌نوشت

۱. این تعبیر از دکتر شهرام پازوکی است تا راه گفت‌وگوی هم‌دلانه از متد علمی تاریخی و تجربی و روش استدلالی متافیزیکی متمایز شود (← پازوکی، ۱۳۸۲: ۳-۷).
۲. همان‌طور که طرح مسئله وجود، می‌تواند ممیز راه پدیدارشناسانه هایدگر از هوسرل باشد، می‌تواند تفاوت نگاه استعلایی فردید با کربن را هم نشان دهد. به این ترتیب وجودی که پدیدارشناسی هوسرل را در پراتنز قرار می‌دهد، در پدیدارشناسی هرمنوتیک آگزیستانس به معنای دیگری سر بر می‌آورد.
۳. فردید از افلاطون نقل می‌کند که «منه‌مه» را به معنای یاد و خدا به کار می‌برده است (← فردید، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۰). *فصوص‌الحکم*، ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات‌المکیه*، جلد‌های ۱ و ۲ و ۳، بیروت: دار صادر.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). «هم‌دلی از هم‌زبانی بهتر است»، *خردنامه هم‌شهری*، ش ۲.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران: ققنوس.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). *طریق عرفانی معرفت*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- علیزاده، بیوک (۱۳۸۲). «فلسفه تطبیقی، مفهوم و قلمرو آن»، *نامه حکمت*، ش ۱.
- فردید، سید احمد (۱۳۸۵). *دیار فرهنگی و فتوحات آخر الزمان*، به کوشش محمد مددپور، تهران: نظر.
- کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴). *پرسش از حقیقت انسان*، تهران: طه.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴). *فلسفه‌های آگزیستانس*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هادی وکیلی و محمدهادی محمودی ۱۳۵

Heidegger, Martin (1988). *Being and Time*, Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell,

Heidegger, Martin (2000). *Introduction to Metaphysics*, Trans. Gregory fried and Richard Polt, London: Yale University Press.

Husserl, Edmond (1997). *Cartesian Meditations*, Trans. Dorion Cairns, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht.

Husserl, Edmund (1995). *The Idea of Phenomenology*, Trans. Wiliam P. Alston George Nakhnikain, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht.

