

فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سیزدهم و چهاردهم، شماره ۴۸ و ۴۹، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳

## نگاهی اجمالی به ادبیات پدیداری

دکتر غلامرضا رحمدل\*

### چکیده:

این مقاله بر اساس فلسفه پدیدارشناسی ادموند هوسرل تدوین یافته است. هوسرل معتقد بود که باید پدیدار را از هر امر غیرذاتی و عارضی پیراسته تا امر ذاتی ظاهر شود. (پدیدارشناسی چیست ص ۳۴).

بنابراین پدیدارشناسی، کوششی است برای رهایی به ذات و سرچشمه شناخت. نقد شناخت بر اساس شک دکارتی، مزحلّه آغازین این فلسفه است. هوسرل این فلسفه شناخت را در مورد پدیده‌ها Phenomens به کار گرفت و پس از او شاگردش آلفرد شوترز با طرح "فرایند گذار از واقعیات چندگانه به واقعیت یگانه" وجهه جامعه‌شناختی به آن بخشید (نظریه‌های جامعه‌شناسی ص ۲۵۸). شوترز با نوشتن مقاله "دن کیشوت و مسأله واقعیت" و پس از او، پیتر برنجر، با نوشتن مقاله دیگری تحت عنوان "مسأله واقعیات چندگانه: آلفرد شوترز و رابرت موزیل" طرح جامعه‌شناختی گذار از واقعیات چندگانه به واقعیت یگانه را به حوزه جامعه‌شناسی ادبیات، سوق دادند و پس از آن دو، هیدگر با طرح مباحث جدی هنر، از جمله منطق مکالمه (در سطح زبان) و سرچشمه اثر هنری (در سطح ادبیات)، تحوّل نوینی در نقد پدیدارشناختی به وجود آورد (ساختار و تاویل متن صص ۵۶۴ - ۵۶۹). فلسفه پدیداری مفسّر فهم ادبی است نه حامل آموزه‌های جدید برای

ارتقای فهم ادبی. این فلیسفه به تفسیر فاهمه‌هایی می‌پردازد که در مواجهه با متون ادبی، پیش فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها، پیش‌فهم‌ها، پیش‌زمینه‌ها، حب و بغض‌ها و به طور کلی تمامی متغیرهایی را که در زمره عوامل بازدارنده ادراک مستقیم و تجربه‌های شهودی انسان می‌شوند و روابط کلامی انسان را آلوده می‌نمایند به حال تعلیق در می‌آورد و بین الهالین قرار می‌دهد؛ این عوامل بازدارنده را فرانسویس بیکن در شمار انواع بت‌ها طبقه‌بندی می‌کند (احوال و آثار فرانسویس بیکن، تألیف محسن جهانگیری ص ۱۰۸). و مولوی آنها را غرض می‌نامد که مانع تجلی و تبلور هنر می‌شوند:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به روی دیده شد -  
 فلسفه پدیداری، در سطح ادبیات، مفسر نقد آزاد و فاهمه‌های ادبی شفاف است. نمونه‌ای از این‌گونه نقد را در قضاوت ادبی امام علی (ع) می‌توان ملاحظه کرد. وقتی که نظر آن حضرت را در مورد بهترین شاعران جويا شدند، حضرت فرمود: شعر میدان مسابقه نیست که خط پایانش مشخص باشد اما اگر ناگزیر به قضاوت باشیم، بهترین شاعر، پادشاه گمراه (الملک الضلیل) است و منظور امام از ملک الضلیل، امرالقیس شاعر هجویه سرا و معلقه سرای عرب بوده است (حکمت شماره ۳۵۵، نهج البلاغه). شعر امره القیس در ترازی نقد اخلاقی فاقد هرگونه ارزشی بوده است. اما چون این شاعر، با فعلیت بخشیدن توانمندی‌های بالقوه هنری، همان زشتی‌ها را به زیباترین وجه بیان می‌داشت، علقه‌های عاطفی امام به شاعران مسلمانی مانند حسان بن ثابت انصاری، نصر، نعمان و نعیم، پسران عجلان انصاری، ذهن آزاد اندیش آن حضرت را دستخوش انفعال قرار نداد و حضرت در مرحله قضاوت برای غیر، از عدالت دریغ نوزید. مقاله حاضر، پس از مقدمه و کلیات به ذکر نمونه‌هایی از نقد پدیدارشناختی در حوزه ادبیات پرداخته است.

کلید واژه‌ها: ادبیات پدیداری، پدیدارشناسی، هوسرل، قرآن.

## مقدمه

از دوران پر فراز و فرود کودکی، هنوز هم، بیتی پر خاطره-مانند صدای زنگ مدرسه و صدای نگارین نی قلم‌های جوهردار در ذهن و دلم طنین‌انداز است:

تک تک ساعت چه گوید گوش دار      گویدت بیدار باش ای هوشیار

این بیت در زمره مجموعه سیرمشق‌هایی بود که به طور متعارف برای درس خوش‌ترتم خط که در ادبیات دبستانی امروز، خوش‌نویسی نام می‌گیرد با انگشتان سپید آموزگار بر صفحه تخته سیاه نقش می‌بست. صدای شکستن هیزم در اجاق بود و براده‌های برف بر سر و روی درختان، و رقص شورانگیز کلمات که در لای لای انگشتان آموزگار به سپیدی برف می‌درخشید. امروز می‌فهمم که شاعر در این بیت، در کمال سادگی و بی‌پیرایگی و در پرتو تجربه‌ای شفاف و ادراکی مستقیم و شهودی به کشف روابط نوینی دست یافته است. شاعر، بین "تک تک" ساعت و "بیداری" رابطه معنی‌دار کشف کرده است؛ رابطه‌ای که همچون خط مستقیمی "پدیده" را با "آگاهی" پیوند می‌دهد. شاعر برای کشف چنین روابط معنادار باید چشم‌های خود را بشوید و جور دیگر ببیند. در رویکرد طبیعی، شیء، موجودیت فی‌نفسه دارد و میزان موجودیت پدیده، هم وزن وضع طبیعی آن است. در این سطح از وجود، تک تک ساعت، نشانه ایست مفروض و قراردادی از صدای جریان زمان. اما در نگاه فلسفی و رویکرد شهودی و هستی‌جویانه، تک تک ساعت، مغنایی متعالی‌تر از جریان زمان دارد، معنایی که از ماهیت پدیده نشأت می‌گیرد نه از صورت آن. این معنی فقط در استمرار تجربه‌ای مستقیم، شهودی و منزّه از هرگونه پیش‌فرض و پیش‌داوری کشف می‌شود. گوهر یگانه و مغز فلسفه پدیداری همین است. در فلسفه پدیداری، مقدار ارزش متعلق شناخت (موضوع) فقط به اندازه‌ای است که بتواند نام پدیده به خود بگیرد، پدیده‌ای که به لحاظ پدیده بودن، مجال نمودار شدن داشته باشد. پدیدارشناسی، تلاشی است برای گذار از نظریه‌پردازی به تجربه مستقیم و عبور از رویکرد طبیعی و تصویر ذهنی به معنای متعالی و آگاهی تعالی بخش. در نگاه پدیدارشناختی، نه تنها شیء، بلکه جهان، در آگاهی مشترک انسان که از آن به ذهنیت مشترک و فهم مشترک تعبیر می‌شود گسترش می‌یابد. پدیدارشناسی کندوکاوی است برای رهایی به سرچشمه شناخت. در نگاه پدیدارشناختی، شیء یا

پدیده به منزلهٔ "دال" است که دلالت بر "مدلولی" متعالی دارد. این معنای متعالی که از ماهیت پدیده بر می‌خیزد، نه در وضع طبیعی شیء مندرج است و نه در تصویر ذهنی بر تافته از آن شیء بلکه از تلازم بین موضوع و ذهن، نشأت می‌گیرد و بدین ترتیب جهان پدیدارها در فاهمه‌های مشترک، گسترش می‌یابد. پدیدارشناسی به صورت فلسفهٔ شناخت، یکی از نظریه‌پردازی‌های شناخت‌شناسی فلسفهٔ معاصر غرب به شمار می‌آید و ورزیده‌ترین نظریه‌پرداز آن هوسرل است، همان‌گونه که گذشت در ساختار شناخت‌شناسی هوسرل، عین یا متعلق شناخت، به حال تعلیق درآمده و بین دو هلال قرار می‌گیرد تا معنای متعالی یا حیثیت استعلایی آن در فرایند التفات شناسنده (من) به شناسه (عین) در آگاهی شناسنده موجودیت یابد و این موجودیت به منزلهٔ وا نهاده (سنتری) است که از حیثیت التفاتی شناسنده به شناسه تولید می‌شود. فی المثل، باران در وضع طبیعی بخود موجودیتی دارد، اما وقتی که در تعامل با ذهن هنری (گلچین گیلانی) قرار می‌گیرد. معنی آن موجودیتی دگرگونه می‌یابد و خاطرات دوران شیرین کودکی را در گره‌گاه احساس و اندیشهٔ شاعر به تداعی می‌نشانند:

باز باران، با ترانه      با گهرهای فراوان، می‌خورد بر بام خانه  
یاد آرد روز باران      گردش یک روز دیرین، خوب شیرین<sup>۱</sup>

شاعر در جریان سیال معنی متعالی باران رها می‌شود و به اعماق دنیای کودکی می‌رود، دنیایی که شاعر در آن از صدای پرندگان، داستان‌های نهانی را می‌شنید و از زبان باد، رازهای پنهان زندگانی‌زا، دنیایی که لالایی گوش‌نواز آن، این باور ریشه‌دار را در حافظهٔ تاریخی شاعر نهادینه می‌کند: که اگر حیثیت التفاتی نگاه خورشید به طبیعت نباشد، درختان موجودیتی بیش از ظرفیت پاهای چوبی ندارند و "من" طبیعی آنها در فرایند این حیثیت التفاتی به بار "من" استعلایی (من خورشیدی) نمی‌نشیند. روز، کرشمه‌گری و شورآفرینی و دل‌آرایی را از آفتاب دارد:

روز ای روز دل‌آرا  
گر دل‌آزایی است از خورشید باشد

ای درخت سبز و زیبا

هر چه زیبایی است از خورشید باشد

شاعر در ترسیم لایه‌های دیگری از چشم‌اندازهای طبیعت، در سطحی گسترده‌تر منظومه طبیعت را به بخورشید بی‌عروب ازجاء می‌دهد و از زیبایی و گوارایی و گوهر افشانی باران رازهای جاودانی و پندهای آسمانی را دریافت می‌کند و از "سرای طبیعت" به "کوی حقیقت" می‌رسد و تجربه‌های شهودی خود را که در فرایند گذار از "سرای طبیعت" به "کوی حقیقت" به دست آورده است به عنوان میراثی گران‌بها به فرزند خود هدیه می‌کند:

فرزندم، آنان که از دام روزمرگی رهیده و دیده به گستره فردا گشوده‌اند زندگی را خواه تیره و خواه روشن، زیبا می‌بینند. آنچه که هستی است زیباست و آنچه که زیبا نیست هستی نیست بلکه غلف هرزی است که به ناروا بر کشتزار زندگی روئیده و هیزم خشکی است که بنازوا از تنه درخت سر بر آورده:

بشنو از من کودک من، زندگانی خواه تیره خواه روشن، هست زیبا هست زیبا هست زیبا. و یا وقتی که دریا به ساختار اندیشه یدالله رؤیایی ورود می‌کند، موجودیتی نوین می‌یابد و بنا شاعر سخن می‌گوید موج‌های آن هجوم هجاها را در ذهن تداعی می‌کند و سنگ‌های آن تکلم کف‌ها را. شاعر در ازدحام همه‌آب‌ها، شور حباب‌ها را می‌شنود و در لهجه‌های مبهم گرداب، غلیان واژه‌های مقدس زاو با چنین نگرش آشنایی زدا و "فرازیست جهانی" با دریا، ارتباط کلامی برقرار می‌کند:

ذریا زبان دیگر دازد،

با موجها. هجوم هجاها

با سنگ‌ها، تکلم کف‌ها

...ذریا زبان دیگر دارد

شور حباب‌ها

در ازدحام همه‌آب

غلیان واژه‌های مقدسی

در لهجه‌های مبهم گرداب<sup>۱</sup>

پیشینه این گونه شناخت‌شناسی را در برخی از ژرف ساخت‌های کلامی قرآن از جمله در قصه‌های قرآنی نیز می‌توانیم ملاحظه کنیم. در نگاه قرآنی، مبانی ظاهری قصه‌ها و پدیده‌هایی مانند آسمان، زمین، اختلاف السنه و الوان و... بین الهالین قرار می‌گیرند تا معانی ناب و متعالی هر یک از آنها در نقطه آگاهی اولوالالباب موجودیتی دیگر گونه بیابد (انما یتذکرو اولوالالباب).

در زیر به تحلیل نمونه‌هایی از این گونه ژرف ساخت‌های کلامی اشارت می‌رود:

۱. **قصه‌های قرآن.** اگر با رویکرد طبیعی به قصه‌های قرآن بنگریم، بین این قصه‌ها و افسانه‌ها و قصص اقوام مختلف دیگر وجوه اشتراک یافته می‌شود، به همین جهت است که نضربن حارث، یکی از زنادقه بت‌پرست نمای عرب که افسانه‌های کهن ایران را نیز مطالعه کرده بود برای تخریب اهداف الهی پیامبر (ص) و مخدوش ساختن پایگاه اجتماعی آن حضرت، قصه‌های قرآن را افسانه می‌نامید و آنها را مانند اساطیر اقوام پیشین ارزیابی می‌نمود: «ان هذا الا اساطیر الاولین» (آیه ۸۳ سوره مومنون). نضربن حارث جهت باورمند ساختن تبلیغات ضد قرآنی خود، برای مردم داستان رستم و استندیار را می‌خواند و می‌کوشید تا با تشکیک و شبهه افکنی، آسمانی بودن کتاب خدا را مورد سؤال قرار دهد.<sup>۲</sup>

اما اگر با جهان‌بینی قرآنی به قصه‌های قرآن، بنگریم این قصه‌ها را نه به عنوان عینیت مطلق، بلکه به عنوان پدیده‌هایی معنادار و نشانه‌هایی دلالت‌مدار ارزیابی کرده و با درک تمایز بین رویکرد طبیعی و رویکرد شهودی به قصه‌ها، معانی متعالی آنها را دریافت خواهیم کرد و بین این قصه‌ها و ماهیت آنها، رابطه معنادار برقرار خواهیم ساخت. قرآن، پژوهندگانی را که از صورت خام طبیعی و تصویر ذهنی قصه‌ها به معانی متعالی آنها رسیده‌اند، «اولی‌الالباب» نام می‌نهد. تعبیر پدیدارشناختی این مطلب، آن است که فرایند اندیشه اولی‌الالباب در پرتو ادراک شهودی و منزّه از مفروضات از پیش تعیین شده، به سرچشمه معنای قصه‌ها، رسوخ می‌کند و قصه‌های قرآنی در فهم مشترک اولی‌الالباب، گسترش می‌یابد.

۱. یدالله رویایی، شعرهای دریایی، ص ۳۸

۲. سیره رسول الله (ص)، ص ۱۳۷

۲. آسمان و زمین. در رویکرد طبیعی به این دو نمود آفرینش، آنها را پاره‌هایی متفرق و مستقل از آگاهی ما تلقی می‌کنیم و موجودیت تامه آنها را در همان عینیت مستقل از ذهن‌شان تصور می‌کنیم. در این گونه رویکرد، ذهن انسان موجودیت آسمان و زمین را به تصاویر ذهنی آنها، خلاصه می‌کند. این در رویکرد شهودی و پدیدارشناختی و آگاهی انسان با برقراری ارتباط معنی‌دار با آسمان و زمین، لایه‌های تصویر ذهنی را کنار می‌زند و به "ساختار آفرینش" جلب می‌شود و در نتیجه، خلقت آسمان و زمین، تکرار یا تریژن نظام‌دار شب روز هر یک به منزله پدیده‌هایی معنادار در می‌آیند که ذهن انسان را به ژرفای ماهیت این پدیده رهنمون می‌شوند. در نگرش شهودی و پدیداری، هر یک از پدیده‌های آسمان و زمین، "دال" یا نشانه معنی‌دار و یا به قول کانت، "فنو من" هایی هستند که معنای متعالی حضور خدا در آنها متبلور و متمرکز است:

ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لاولی الالباب (آیه ۱۹ سوره

آل عمران)

۳. اصولاً قرآن مجید، پدیده‌ها و حالات و حوادث طبیعت را "زبان" مستقیم آیات می‌داند. یعنی اگر به هر یک از پدیده‌ها، نگاه شهودی و ادراک مستقیم، منزه از هرگونه تعین نیفکنیم، آنها را "شهودی" از "بود" و گفتاری دال بر معنای متعالی خواهیم یافت. این معنای متعالی و حقیقت برتر از آسمان و زمین، همان خداست (سنریم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم، حتی یتبین لهم، انه الحق، سوره فصلت، آیه ۵۳). در این آیه آفاق و انفس، به منزله دو پدیده‌اند و "آیات"، معنی منطوقی در این پدیده‌ها است. این معنی با تجربه مستقیم و ادراک شهودی و از طریق برقراری ارتباط معنی‌دار آگاهی انسان با آفاق و انفس، کشف می‌شود.

آگاهی انسان در روند گذار از آفاق و انفس به "آیات" در منزل جدید، متوقف نمی‌شود و جریان سرچشمه جوی آن، به سیر کمالی خود ادامه می‌دهد. بنابراین، آیاتی که در نخستین اشعه از ادراک شهودی "مدلول" آفاق و انفس بود، اینک خود، دال مدلول "حق" می‌شود و مدلول "حق" نیز به نوبه خود در زنجیره حضور بی‌حضور و کسران‌ناپذیر

معانی\*، هم‌چون جریان سیال معانی بطن در بطن قرآن، خود "دال" برای "بطنی" دیگر است و بدین ترتیب هفتاد بطن قرآن در زنجیره حضوری بی‌حضور و ناکرانمند در تجربه شهودی اولوالالباب گسترش می‌یابد. ادراک شهودی انسان در هر چشم‌انداز از این حضور بی‌حضور، حلقه‌ای از جعد شکن در شکن و رمز در رمز آفرینش را می‌گشاید و هر نقطه از شکستن جعد در همان حال که یک گام به سوی آگاهی است، خود توفقی است در جعد دیگر، هم‌چنان که هر نقطه از پرواز پرنده، خود توفقی است در موقعیتی ثابت و در واقع، تلفیقی است متناقض نما از شدن و ماندن. البته بین دیدگاه‌های شناخت‌شناسی هوسرل و دریدا، از این حیث که هر دو برای طبیعت متن، ساختاری تأویلی قائلند و نگاهی هرمونیک مدار نسبت به متن دارند گونه‌ای همخوانی و اشتراک وجود دارد، اما دریدا معنی جمله را جزئی از خود آن جمله می‌داند و هوسرل معتقد است که معنی، در فرایند مواصله بین عین و ذهن (ابژه و سوژه) در نقطه آگاهی تولید می‌شود.<sup>۱</sup>

### گزارش کلی و اجمالی از پدیدارشناسی

در فاصله ۲۶ آوریل تا ۲ می ۱۹۰۷، هوسرل، پنج سخنرانی در گوتینگتن ایراد کرد. این سخنرانی‌ها طرح اساسی ایده پدیدارشناسی وی را پی‌ریزی کرد.<sup>۲</sup>

اندیشه پدیدارشناسی هوسرل، تلاشی است عالمانه، جهت خارج ساختن تحویل و تأویل شناخت فلسفی از حوزه قوانین روان‌شناسی، حوادث و پدیده‌ها در زنجیره روابط علت و معلولی، مورد کاوش و ارزیابی قرار می‌گیرند. در این نگرش "علت" فاعل تامه پدیده و حادثه به شمار می‌آید. و به صورت نیرویی بیرون از موضوع "معلول" بر پدیده یا متعلق شناخت، تجمیل می‌شود.

❖ در نگرش دریدا (متولد ۱۹۳۰ الجزایر)، مدلول در دال حضور ثابت ندارد و متافیزیک حضور (به تعبیر هیدگر) با طبیعت زبان هماهنگ نیست، بلکه معنی یا مدلول در زنجیره حضور بی‌حضور و جریان سیال و کران‌ناپذیر "دال" حرکت مستمر و بی‌وقفه دارد و هر مدلول خود دالی است برای مدلول دیگر. شایان ذکر است که عدم حضور معنا برخلاف منطق زبان‌شناختی مستی بر تقابل لزوماً به معنی غیاب معنی نیست، بلکه حرکت و صبروت و فقه‌ناپذیر معناست (رک ساختار تأویل متن ص ۳۷۹)

۱. دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور انتشارات گیل ۱۳۷۱، ص. ۱۹۳.

۲. ادموند هوسرل، ایده پدیدارشناسی، ص ۱.



اما آن چه که در روان‌شناسی، علت نام می‌گیرد، در فلسفه پدیدارشناختی، "دال" تلقی می‌شود که دلالت بر "مدلول" یا معنا دارد. معنا برخلاف معیار شناخت‌شناسی روان‌شناسی، چیزی جدای از حوزه "دال" نیست بلکه از ماهیت دال، بر می‌خیزد و ادراک معنا (مدلول) موقوف به ادراک ماهیت آن است. برای تبیین وجه تمایز بین شناخت‌شناسی مبتنی بر روان‌شناسی و شناخت‌شناسی مبتنی بر فلسفه پدیداری، مثال‌هایی ذکر می‌شود:

۱- مردی به "علت" حسادت، همسرش را کشت.

۲- مردی به "دلیل" حسادت، همسرش را کشت.

در مثال ۱ بین حسادت و کشتن همسر، رابطه علت و معلولی وجود دارد اما در مثال ۲ حسادت نه به عنوان علت بلکه به منزله "دال" یا "کلمه" است. این دال یا کلمه معانی مختلف می‌دهد که یکی از این معانی، کشتن همسر است.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر علت، امری خارجی و مستقل از معلول است، اما مدلول یا معنی، امری درونی و پیوسته و ملازم با دال است. بدیهی است که تا دال به بار دلالت ننشیند، ادراک مدلول، حاصل نمی‌شود. همان‌گونه که فی‌المثل تا فردی زبان انگلیسی را نداند، با خواندن یا شنیدن دال Book به مدلول کتاب، پی نخواهد برد. این دلالت، که حلقه اتصال دال و مدلول است، نه در وضع طبیعی پدیده مندرج است و نه در تصویر ذهنی آن، بلکه در ادراک شهودی و تجربه مستقیم، جای دارد.

تا این مرحله از گزارش اجمالی پدیدارشناختی مربوط به مرحله معرفت‌شناختی این فلسفه بود. از این مرحله به بعد، وجه دیگر منشور پدیدارشناسی چهره می‌نماید. کسی که فلسفه پدیدارشناسی را به دقت مطالعه می‌کند، در روند طبیعی مطالعه، با مسأله‌ای مواجه می‌شود. مسأله‌ای که بار پرسشی نقادانه می‌نشیند، آن پرسش چنین است: "حال که فهمیدیم که معنای هر پدیده را باید از سرچشمه یا ماهیت آن جستجو کرد نه در عینیت یا تصویر ذهنی آن، ادراک این ماهیت و به تبع آن، ادراک معنی هر پدیده چگونه و با تکیه بر کدام شیوه شناخت، صورت می‌گیرد؟" این وجه از فلسفه پدیدارشناسی، همان وجه روش‌شناسی این فلسفه است. به عبارت

دیگر، پاسخ به این پرسش مفروض به منزله عبور از بحث معرفت‌شناختی و ورود به بحث روش‌شناختی فلسفه پدیداری است.

این فقره از مطلب را با مثالی روش‌تر می‌کنیم:

ادراکِ مدلولِ آتش با رؤیتِ "دود"، از طریق دلالت التزامی انجام می‌گیرد، همان‌گونه که ادراکِ مدلولِ "ایست" در چهارراه‌ها با رؤیتِ دالِ "چراغ قرمز" از طریق دلالت وضعی غیرلفظی صورت می‌پذیرد و مدلولِ "درخت" با دالِ یا "کلمه" درخت و از طریق دلالت وضعی لفظی. در ذهن کسی که بخش معرفت‌شناختی فلسفه پدیداری را به دقت مطالعه کرده باشد، این پرسش جوانه می‌زند که نوع دلالت یا شیوه ادراک و روش شناخت معانی متعالی مندرج در ماهیت پدیده‌ها کدام است؟ و برای عبور از دالِ (پدیده) به مدلول (معنای مندرج در ماهیت پدیده) از کدام روش کارآمد باید بهره گرفت. روشی که هوسرل، آن را به نام خود تثبیت کرده است، روش شناخت شهودی یا تجربه مستقیم است. شناختی آزاد از هرگونه پیش فرض و تعیین. با ذکر مثالی ساده، مفهوم شناخت شهودی یا تجربه مستقیم مورد نظر هوسرل را روش می‌کنیم:

فرض کنید که این پرسش سهراب سپهری که "چرا در قفس هیچ کس نمی‌کشد" را می‌خواهم از طریق رویکرد طبیعی، پاسخ دهیم: و به عبارت دیگر، بین متغیر «عدم نگهداری کرکس در قفس» و متغیر "علت عدم نگهداری کرکس در قفس" رابطه معنادار، کشف نمائیم. پاسخ به این پرسش که منجر به کشف علت آن می‌شود، می‌تواند، چنین باشد که: کرکس حیوانی لاشخور بوده و در ادبیات تاریخی و اجتماعی ما مظهر تام و تمام انسان‌هایی است که مرده‌خواری و زیستن طفیلی واز را بر آزاد زیستن و آزاده مردن، ترجیح می‌دهند.

این تعیین و تشخیص از کرکس، در رویکرد خرده فرهنگی و باورداشت‌هایی مردم شناختی ما، تقریباً به صورت معیاری ثابت و نهادینه شده در آمده و در فهم مشترک ما جای گرفته است. اما در شناخت‌شناسی شهودی هوسرل، این گونه ارزیابی از موجودیت کرکس، دلالت بر ماهیت واقعی این حیوان ندارد، بلکه از متن تعیین و تصویر پیش‌ساخته‌ای نشأت می‌گیرد که نه، حاصل تجربه مستقیم و شناخت شهودی و اصیل، بلکه حاصل گمانه زنی‌های مفروض پنداشته پیشینیان است. این ارزیابی در واقع، مرده ریگ فرهنگی پیشینیان است که در فرایندی تدریجی و طولانی.

مدت در ذهن تاریخی ما رسوب کرده و به صورت باوری ثابت در آمده است. این گونه ارزیابی و پاسخ گویی ها را قرآن کریم جزئی از مواضع آسیب شناسی شناخت مشرکین به شمار می آورد. از مشرکین پرسیده می شد که چرا از پرستش بت ها دست بر نمی دارید؟ پاسخ می دادند که بت پرستی، میراث و مرده ریگ پدران ماست:

قالوا وجدنا آباءنا لها عابدین (آیه ۵۳ - سوره انبیاء).

ارزیابی ها و قضاوت های دیگری از قبیل شوم بودن جغد و فرهختگی شخصیت بلبل به لحاظ تصور عشق او به گل، عاشق بودن پروانه به شمع، نحوست عدد ۱۳ و... نیز همین بر تافته از پیش فرض های ذهنی و مرده ریگ های فرهنگی رسوب یافته در فهم مشترک تاریخی ماست. روشن شناخت شهودی و تجربه مستقیم پدیدارشناختی، این گونه شناخت های غیرشهودی را به تازیهانه نقد می کشاند و می گوید: چشم ها را باید شست، جور دیگر باید دید (سهراب سپهری، صدای پای آب).

تمثیل جنگل نیما یوشیج در حرف های همتسایه، چشم انداز دیگری از پدیدارشناسی هوسرل را در حوزه ادبیات به نمایش در می آورد. دوست نیما در جنگل از او پرسیده بود که چه می بینی؟ این پرسش، در بادی امر پرسشی ساده و کودکانه به شمار می آید، اما وقتی که پیش فرض و پیش داوری هایی را که پرده بر پندار ما افکنده اند، کنار بزنیم، پرسش را عمیق و اساسی تشخیص خواهیم داد و مانند نیما یوشیج خواهیم گفت: راستی چه می بینیم؟ آیا نگاه من به جنگل از ذهن آزاد و تجربه عاری از تعین من نشأت می گیرد یا من، جنگل را با پیش زمینه نگاه دیگران می بینم؟ در روش مبتنی بر پدیدارشناسی هوسرل، برای تحصیل ادراک شهودی و مستقیم و راه یافتن به سرچشمه و ژرفای حقیقت، لازم است که به اجتهاد حافظ عمل کنیم و جهان و هرچه در آن است را جمله، هیچ در هیچ بدانیم و جهان خارج از ذهن یعنی تعینات، پیش فرض ها و بقول بیکن بت های بازاری و نمایشی و طایفه ای را به حال تعلیق در آورده و موقتاً تعطیل نماییم تا به میمنت این تعلیق و تعطیل، چشم ها شسته شود و در نتیجه جور دیگر دیده شود. تعطیل و تعلیق جهان خارج از ذهن که موجب خانه تکانی چشم و لایروبی ذهن و اصلاح ساختار ادراک و تنظیم متدلوژی شناخت می گردد، تقلیل پدیدارشناسی Phenomenologicalreduction نام می گیرد.

تعبیر قرآنی تقلیل پدیدارشناسی آن است که: حقیقت، وادی مقدسی است که برای تجربه مستقیم و بی واسطه "پاها" از این وادی، کفش‌ها را باید از پاها درآورد تا پاها، بی واسطه کفش‌ها، حقیقت عزیزان و منزّه وادی را بچشند و کشف نمایند. زیرا من لم یدق لم یدر: و اخلع نعلیک انک فی واد المقدس طوی (آیه ۱۲ سوره طه).

فرایند شناخت‌شناسی پدیداری، با تردید دکارتی آغاز می‌شود. هوسرل در پرتو این تردید خلاق، به جای عطف توجه به اعیان (جهان خارج از ذهن) این جهان را موقتاً تعطیل می‌کند و داخل پراتز قرار می‌دهد و به جای آن، ثقل توجه را به ساختار تجربه، متمرکز می‌کند. اما در هر حال شناخت‌شناسی پدیداری، هوسرل یا شناخت‌شناسی شکاکانه دکارت تفاوت آشکار دارد. دکارت می‌گوید: من فکر می‌کنم (می‌اندیشم)، پس هستم. شناخت‌شناسی دکارت نفس اندیشیدن را پیش درآمد "هستن" گرفته و هستن مبتنی بر اندیشیدن را از قبل، مفروض دانسته است و پدیده‌ها در این میان، مغفول واقع شده‌اند. اما در پدیدارشناسی هوسرل وجه التفاتی اندیشیدن که موجب من استعلایی پدیده‌ها می‌شود یعنی (اندیشیدن در مورد پدیده‌ها) رمز هستن تلقی می‌شود نه اندیشیدن مستقل از جهان خارج. به عبارت دیگر دکارت (اندیشیدن را نشانه هستن می‌داند و هوسرل (اندیشیدن را)، یعنی (اندیشیدن درباره چیزی) را.

شناخت‌شناسی دکارت مبتنی بر شک است و شناخت‌شناسی هوسرل مبتنی بر تأویل، شک دکارتی، برای ذهن هویتی مستقل از جهان قائل است که این به منزله نفی دو جهان است، اما تأویل هوسرلی، جهان را نفی نمی‌کند بلکه موقتاً معزول می‌کند و بین دو هلال قرار می‌دهد؛ تا آن‌چه که از متعلق شناخت در آگاهی انسان تمرکز یافته به عنوان تجربه شهودی و ادراک مستقیم عین (subject) تحقق یابد.<sup>۱</sup> به نظر هوسرل، وقتی که عین، از موجودیت پدیده بودن (وضع طبیعی و مستقل از ذهن داشتن) خارج می‌شود و با انتقال به ساختار ذهن، جذب آگاهی انبیا می‌شود به صورت پدیدار در می‌آید.

«من» هوسرل در من می‌اندیشم (ithink) من ترکیب‌کننده و پیوند دهنده است (ترکیب ذهن با عین) اما «من» دکارت از قبل، مستقل و منفرد از پیوند در نظر گرفته شده است.<sup>۱</sup> هوسرل در سال ۱۹۱۷ به فلسفه دکارت بازگشت و نظریه من استعلایی و اصالت آگاهی را از او گرفت. او معتقد بود که کانت پیش از هر یک از اسلافش از جمله دکارت به حل مسأله شناخت یاری نموده است. از دیدگاه کانت ارزش هر شیء در وضع طبیعی و موقعیت پدیده‌ای آن نیست بلکه در تصویرپذیری آن است و ذهن (من) تنها ساختاری است که هرگونه تصور را برای شیء فراهم می‌نماید (فرهنگک، کتاب یازدهم ص. ۱۳۹).

### جلوه‌هایی دیگر از ادبیات پدیداری

چشم‌انداز پدیدارشناختی ادبیات، معطوف به نوع نگاهی است که در پرتو آن، شاعر می‌کوشد تا به سرچشمه شناخت راه یابد. از میان پدیدارشناسان معاصر، هیدگر و آلفرد شوتز نقش برجسته‌ای در ورود این فلسفه به حوزه ادبیات داشته‌اند. این دو توانستند بین پدیدارشناسی و ادبیات رابطه معنادار برقرار کنند. هیدگر با طرح مباحث زیبایی‌شناسی در «هستی و زمان» و در سطحی وسیع‌تر در کنفرانس سرچشمه‌های هنری در سال ۱۹۳۰ فلسفه پدیداری را وارد عرصه ادبیات کرد. او شعر را جوهره فلسفه و خرد فلسفی و گوهر یگانه اندیشه و خردناب می‌داند و می‌گوید: فلسفه و خرد فلسفی در راه خود چیزی جز شعر را نمی‌پذیرد.<sup>۲</sup> مباحث زبان‌شناختی هیدگر نیز به گونه‌ای است که این شاخه از مطالعه و تحقیق را صیغه ادبی می‌بخشد. او شعر و بافت شاعرانه را گوهر بنیادین زبان و تجسمی از آشکارگی راز هستی می‌داند (همان، ص. ۵۵۷). آلفرد شوتز شاگرد هوسرل نیز بین فلسفه پدیداری و جامعه‌شناسی ادبیات رابطه معنادار برقرار می‌کند و با طرح نظریه فرایند گذار از واقعیات چندگانه به واقعیت یگانه و نوشتن مقاله دن کیشوت و مسأله واقعیت فصل جدیدی در جامعه‌شناسی ادبیات یا ادبیات و جامعه‌شناسی، باز می‌گشاید.

۱. فرهنگ، کتاب یازدهم، پائیز ۱۳۷۱، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی و پژوهشی ص ۱۵۰.

۲. بابک احمدی، ساختار تأویل متن، ص ۵۵۳.

در نگاه پدیدارشناختی، شاعر، پیچش مو، اشارت‌های ابرو و خنده‌های شیرین و شکرین معشوق را می‌بیند، در حالی که دیگران، یعنی کسانی که وضع طبیعی و تصویر ذهنی پدیده‌ها را حقیقت مطلق می‌پندارند، مو و ابرو و لب معشوق را می‌بینند. در نگاه پدیداری حقیقت مو و ابرو و لب، نه در خود این اعضا، بلکه در معانی متعالی آنها متبلور است که این معانی در مغز و آگاهی انسان تمرکز می‌یابد. این آگاهی، سنتز یا فرانهاده‌ای است که از تلاقی و تضارب نگاه شهودی فرد، با شیء یا جهان خارج به وجود می‌آید، مانند خوشه گندم که از تلاقی و تلازم دانه گندم و خاک به وجود می‌آید. خاک و دانه گندم، هیچ‌یک به تنهایی قادر به تولید خوشه گندم نیستند، هم‌چنان که نه ذهن می‌تواند موجودیتی مستقل از جهان خارج از ذهن داشته باشد (آن‌چنان که رئالیست‌ها می‌پنداشتند) نه جهان خارج از ذهن می‌تواند حقیقتی مستقل از ذهن داشته باشد (آن‌چنان که رئالیست‌ها تصور می‌کردند) و نه تجربه حسی صرف؛ قادر است، حقیقت پدیده‌ها را بی‌کم و کاست، کشف نماید (آن‌چنان که پوزیتیویست‌ها می‌گفتند). گفتیم که در نقد پدیدارشناختی، توجه منتقد، معطوف به آن وجه از نگاه شاعر است که لایه‌های روئین پدیده‌ها را یکی پس از دیگری باز می‌کند تا در پرتو جستجوی شهودی و فارغ از هرگونه پیش‌داوری به ریشه و سرچشمه شناخت، راه یابد. چند نمونه ادبی، مطلب را بازتر و روشن‌تر می‌کند:

ا.هر روز، تعداد قابل توجهی از مردم در استمرار زندگی روزمره از کنار جویباران می‌گذرند و اگر به جریان آب جویبار نگاه کنند جز صورت و وضع طبیعی جریان آب و تصویر ذهنی آن چیزی نمی‌بینند و حقیقتی فراروی‌تر از آب در ذهن‌شان نمی‌نشیند، اما حافظ، وقتی که در پرتو نگاه شهودی و منزّه از بت‌های ذهنی به جویبار نگاه می‌کند، جریان آب را به منزله دال و کلمه تلقی می‌کند، دال و کلمه‌ای که با تجربه مستقیم و شهودی، می‌توان به مدلول یا به سرچشمه حقیقت آن راه یافت. در نگاه حافظ، جریان آب، حقیقتی فراتر از وضع طبیعی و تصویر ذهنی آن دارد و حقیقت جریان آب در معنای متعالی آن نهفته است. این معنای متعالی همان "گذر عمر و جهان گذران" است.

به عبارت دیگر، جریان آب، اشارت و نشانه‌ای است "از جهان گذران" اشارت نوعی دلالت است و دلالت، پل ارتباطی و حلقه اتصال است که مخاطب را از دال به مدلول می‌رساند. اگر

جریان آب، جهان گذران و گذر عمر و ادراک ذهن از جریان آب را با نمودار پدیدارشناختی نشانه گذاری کنیم، می توانیم بگوییم که جریان آب، موضوع و متعلق شناخت است که از آن به نوئما Noema تعبیر می شود. ادراک یا آگاهی انسان از جریان آب، استمرار فعلیت شناخت نام می گیرد که از آن به نوئسیس Noesis تعبیر می شود. گذر عمر و جهان گذران، همان معنای متعالی و گوهر یگانه جریان آب است که در فرایند عمل آگاهی انسان کشف می شود و من استعلایی در وجه التفاتی آگاهی به جریان آب، تبلور و تجسد می یابد. شایان ذکر است که وقتی پدیده از حالت تصویر ذهنی که محصول رویکرد طبیعی است، خارج شود و در ساختار تجربه و ادراک ناب انسان متمرکز گردد، دو نوع، استمرار به خود می پذیرد: یکی استمرار موضوع که اصطلاحاً نوئما تعبیر می شود و یکی، استمرار فعلیت شناخت یا ادراک که از آن به نوئسیس تعبیر می شود. <sup>۱</sup> به عبارت دیگر، گسترش ذهن در پدیده، نوئما نام می گیرد و گسترش پدیده در ذهن، نوئسیس.

۲. نگاه کردن به آسمان پرستاره برای بسیاری از مردم در حد نگاه کردن به چشم اندازهای دیگر جهان آفرینش ارزیابی می شود و کم تر اتفاق افتاده است که این منظره، تماشاگر را به تفکر وادارد و او لایه های وضع طبیعی و تصویر ذهنی منظره آسمان را کنار بزند و از منظره عبور کند و به معنای متعالی آن راه بیابد. اما فی المثل، وقتی که حافظ به همین آسمان پرستاره نگاه می کند و آسمان در تجربه مستقیم و ادراک شهودی وی گسترش می یابد، این معنای متعالی در عمل ادراک حافظ کشف می شود. این معنای متعالی قضیه مرکبه است که عناصر مشکله آن حلقه به حلقه با کشتزار آماده برداشت حافظ قابل انطباق است و حافظ با بهره گیری از برجسته ترین وجه از اصل روان شناسی تداعی معانی، یعنی تداعی به علاقه مشابهت، آسمان را با تَرْدبان شعر خود به زمین می آورد و با کشتزار خود پیوند می دهد. گستره آسمان در گستره کشتزار حافظ به بار تداعی می نشیند و در پرتو این تداعی دانه های ستاره که در جای جای آسمان کاشته شده اند و هم چنین خوشه پروین که در گوشه ای از آسمان مانند خوشه گندم می درخشد، بذره های گسترش

یافته در کشتزار را تداعی می‌کنند و هلال ماه که در گوشه‌ای از آسمان پرستاره کمانه می‌زند با داس دروگری ارتباط می‌یابد و بدین ترتیب، منظومه تصریفی و زنجیره ترکیبی، منظره آسمان و عناصر و روابط ساختاری‌اش با کشتزار زمینی حافظ رابطه معنادار پیدا می‌کند و ذهن جستجوگر و خلاق حافظ به کشف روابط حاکم بین آسمان و کشتزار توفیق می‌یابد. وقتی تخیل فرهیخته و آفرینش‌گر حافظ برای خواننده، ملموس می‌شود، خواننده خود را بی‌اختیار به دست جریان سیال و زلال متن می‌سپارد و در متن شناور می‌شود و حلقه‌ای از جعدشکن در شکن ذهن تصویرپرداز حافظ را باز می‌گشاید و در کشف و شهود لسان الغیب شیراز سهیم می‌شود و خود دست به تأویل و کشف جدید می‌زند، یعنی از روش تأویل متن ژاک درایدا بهره می‌گیرد. درایدا، معنی را نه پدیده‌ای ثابت و پایدار، بلکه فرایندی زنجیروار می‌داند و نظریه وی امپراطوری تاریخی، معنا حضوری متن را بکه خود از "متافیزیک حضور" فلسفه غرب سرچشمه می‌گیرد، در هم می‌شکند. از دیدگاه درایدا، هر مدلول خود دالی است که دلالت بر مدلول دیگر دارد و بدین ترتیب ساختار دنیای متن، متشکل از زنجیره بی‌کران نشانه‌هاست.

به عبارت دیگر در نظر تأویل‌گرای درایدا، معنی در متن حضور ندارد بلکه حرکت دارد. معنا، سیال و آزاد است نه ثابت و منجمد و هر حلقه از شبکه معناگرایز متن در بطن خود حلقه دیگری را به دنبال دارد و زنجیره متن در گستره حضوری بی‌حضور و یا حضوری بی‌قرار و ناکرآمد در حرکت است. به عبارت دیگر، معنا، نه حاضر است و نه غائب بلکه پیوسته در حرکت است.

۳. برگ درختان سبز، با رگبرگ‌هایش - هم ریشه با سطور دفاتر - در اندیشه تأویل‌گرای سعدی پرده‌ای دیگری از چشم‌انداز پدیدارشناسی را در ورق زرنگار تاریخ ادبیات فارسی به نمایش درآورده است. شیخ شیراز، داوزی‌ها و پیش‌فرض‌ها و شنیده‌ها و تمامی رسوبات فرهنگی و خرده فرهنگی را که به موجب آنها هویت تاریخی برگ شکل می‌گیرد، همه را موقتاً تعطیل می‌کند و موجودیت خارج از ذهن برگ را به حداقل ممکن تقلیل می‌دهد و برای رهایی به سرچشمه شناخت برگ هر آنچه را که از برگ درختان سبز در ذهنش رسوب کرده است جارو می‌کند. چشم‌ها را شستشو می‌دهد و به شاخه‌های خشکیده قلمرو شناخت که مرده ریگ تجارب



غیرشهودی بوده‌اند، داس تردید فرود می‌آورد و با ذهنی آزاد از غبار پیش‌داوری، برگ را با نگاهی شهودی به تجربه می‌نشیند. آن‌گاه عالی‌ترین و سرزنده‌ترین وجه از معنای متعالی برگ در درخشان‌ترین نقطه آگاهی و فعال‌ترین نقطه تارهای جستجوگر اندیشه افصح المتکلمین نگارگری می‌شود. در این فرایند از شناخت، برگ، دیگر، شیء یا پدیده نیست، بلکه به صورت پدیداری معنادار در می‌آید. پدیداری که نگاه شهودی سعدی آن را کشف کرده و خود به منزله سرچشمه معنای برگ است. بزرگ اینک، دیگر، پاره‌ای کیم فروغ از درختی که نفس نباتی‌اش خوانند، نیست بلکه موجودیتی عرشی و قدیسی یافته و ورقی از دفتر دانش خداوند محسوب می‌شود:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار      هر ورقش دفتری است معرفت کردار

در این تأویل پدیدارشناختی، برگ، موضوع، یا متعلق شناخت است. سعدی، وجه فاعلیت حوزه شناخت و "ورقی از دفتر معرفت کردگار" معنای متعالی برگ که در آگاهی سعدی نقش بسته است. اگر آگاهی سعدی نبود، شاید چنین معنایی از برگ، کشف نمی‌شد و اگر برگ نبود، هم آگاهی سعدی بالفعل نمی‌شد، زیرا معنای متعالی پدیده‌ها در جریان تعامل فعال "شناسنده" و شناسه (متعلق شناخت) حاصل می‌شود. پدیده با ورود به حوزه اندیشه شناسنده، حیثیت معنادار می‌یابد و اندیشه و آگاهی شناسنده نیز با رویکرد به پدیده، عنوان اندیشگی به خود می‌گیرد. "نظر هوشیار" در جریان نظام‌دار شناخت پدیداری سعدی، حلقه اتصال بین الاذهان intersubjectivity است و افراد بر مدار آن به "فهم مشترک" می‌رسند و بدین ترتیب معنای متعالی برگ در فهم مشترک، گسترش می‌یابد و از قفسی که اذهان غبار گرفته در محدوده تصویر ذهنی برای آن ساخته بودند، آزاد می‌شود.

گفتیم که مرکز ثقل پدیدارشناسی، تأویل و بازخوانی متن و ارجاع متن به سرچشمه معنای متعالی و عام آن است. نقد پدیداری در زنجیره «دلالت معنایی» گسترش می‌یابد، همان‌گونه که پوزیتویسم و رئالیسم بر مدار روابط علت و معلولی می‌گردند. در همین راستاست که شاعر با دیدن قامت خمیده پیران جهان دیده به دنبال علت آن یعنی پیری نمی‌گردد، بلکه آن را در زنجیره دلالت معنایی، مورد اندیشه‌ورزی قرار می‌دهد یعنی به جای «علت» به «دلالت» روی می‌آورد و

خمیدگی قامت پیران را دلالت بر عمل "جستجوگری آنها برای بازیابی جوانی گمشده" تأویل می‌کند.

خمیده قامت از آنند پیران جهان دیده که اندر خاک می‌جویند ایام جوانی را و در همین راستاست که شاعر دیگر، با شنیدن صدای ناقوس، به جای تمرکز در خود صدا، ذهن خود را به ساختار تجربه مستقیم خود از صدا متمرکز می‌سازد و به جستجوی معنای متعالی صدا می‌گردد و "توحید" را از آن استنباط می‌کند. تا این استنباط را در فهم مشترک موحدین گسترش دهد و کثرت (تعبد تعابیر حقیقت) را به وحدت بدل نماید:

ما در این گفتگو که از یکسو از کلیسا شد این ترانه بلند

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو

(دیوان هاتف اصفهانی، ص ۱۵ ابیاتی از یک ترجیع بند)

و نیز در راستای همین نگاه پدیدرایی است که فروغ فرخ‌زاد، در مجموعه ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، باد را با جذبه تجربه مستقیم به تفسیر می‌کشاند و بابرقراری روابط معنادار بین باد و زنجیره تداعی تاریخی، باد را به "آغاز ویرانی" تأویل می‌کند و می‌گوید:

در کوچه باد می‌آید.

در کوچه باد می‌آید

این ابتدای ویرانی است

آن روز هم که دست‌های تو ویران شد

در کوچه باد می‌آمد.

(ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، ص ۲۷)

در نقد پایدارشناختی ادبیات، نگاه منتقد به پیام و معنای متعالی متن (دیداری یا شنیداری) معطوف می‌شود و ثقل توجه او به فراسوی صورت و ساخت کلامی متن، متمرکز می‌گردد. فی‌المثل، صورت و ساخت کلامی داستان کوتاه ماهی سیاه کوچولو، اثر صمد بهرنگی، برای مطالعه کودکان و نوجوانان پردازش شده است. اما پیام اجتماعی و سیاسی مندرج در ماهیت این داستان که از کلیت استوار و یکپارچه آن، استخراج می‌شود، آن‌چنان جذاب و بلند است که قبل از

انقلاب، به دلیل برخوردار بودن از جهت‌گیری روشنگرانه، در زمره کتب ممنوعه به شمار می‌آمده است و یا بیت معروف حافظ:

مرا در منزل جانان چه امن و عیش چون مردم  
جرس فریاد می‌دارد که بریندید محملها  
که یکی از آیات فاتحه الکتاب دیوان غزلیات خواجه آست، در ساخت صوری و بافت مستقیم لغت معنایی خود، ذهن را - در عصر انفجار اطلاعات و در نوردیدن فضا - به منتهی‌الیه هشت قرن از تاریخ، عقب می‌راند تا حالت مسافری را به تصور در آورد که همراه با مسافران دیگر در کاروانسرای رحل اقامت موقت افکنده و در حالت بین خواب و بیداری، گوش به زنگ درای کاروان است تا به موقع، محمل بریندد و به کاروان پیبوند، زیرا ره دراز آست و حرامیان در کمین. اما وقتی که ذهن از سفر خطی کلمات به "سفر حجمی" روی می‌آورد، و از ساختار لغت معنایی بیت که در محور هم‌نشینی یا زنجیره ترکیبی syntagmatic chain شکل گرفته است، عبور کرده، به طرف ساختار تأویلی آن نقل مکان می‌کند، معنای متعالی بیت را که همان مرگ باشد از محور جانیشینی (paradigmatic series) یا منظومه تضریفی (محور استعاره متن) کشف می‌کند. در این جاست که نقد پدیداری با هرمنوتیک (تأویل متن) رابطه معنادار پیدا می‌کند، زیرا به تعبیر هیدگر، هرمنوتیک شاخه‌ای از درخت پدیدارشناسی است. هرمنوتیک، کوششی است برای اصلاح ساختار فهم متن، هم‌چنان‌که، پدیدارشناسی، کوششی است برای اصلاح ساختار فرایند شناخت.

هرمنوتیک، ماهیتاً روی به تکثر و تنوع دارد، چه، هر کس به مقتضای حافظه تاریخی، نبرد فلسفی و تجارب حسی خود که بر روی هم، نیروی محرکه فهم و استنتاج او را تشکیل داده و پیش فهم یا پیش زمینه ادراک نام می‌گیرند، به تأویل متن می‌پردازد. اما این تکثر و تنوع بر اساس قاعده تقلیل پدیدارشناسی Phenomenological reduction به ساده‌ترین و ریشه‌ای‌ترین معنای متن ارجاع می‌شود و فاهمه‌های متنوع را در حلقه اتصال منطق عام به فهم مشترک می‌رساند. مثلاً در بیت مورد بحث حافظ، ممکن است، همه خوانندگان، کلیت بیت را به "مرگ" تأویل نکنند. بلکه، یکی آن را به قدرت ناپایدار و دیگری به مقام و منصب ناپایدار و سومی آن را به کامروایی و کامرانی ناپایدار تأویل نماید و قس. علیهذا. اما همه آنها در ریشه‌ای‌ترین و کلی‌ترین نقطه معنی

بیت که همان "ناپایداری وضع مطلوب موجود" یا به تعبیر حافظ، عدم امکان دوام وصال است به فهم مشترک می‌رسند و بدین ترتیب شبکه تقابل‌های دوگانه مرگ و زندگی / وصل و هجران / شادی و غم / کامرانی و ناکامی / عزت و ذلت / و... در معنی کلی و ریشه‌ای "ناپایداری" که مرکز نقل منطق عام و نقطه تمرکز بین الاذهان است به گوهر یگانه شناخت تبدیل می‌شوند و کثرت به وحدت می‌رسد.

هم‌چنین، فی‌المثل، لبخند ژکوند در فاهمه‌های معناجوی به بار تأویل‌های مختلف و متکثری نشسته است، اما همه این تأویل‌ها در کلی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین معنای این لبخند تمرکز می‌یابند و همه فاهمه‌ها در "سمبلیک بودن و معنی‌دار بودن" این لبخند که به منزله تبارنامه مشترک و وجه جامع تأویل‌های متکثر است به نقطه اشتراک می‌رسند و کثرت به بار وحدت می‌نشیند.

تفال از غزلیات حافظ نیز نمونه دیگری از ساختار دوگانه نوع و تقلیل در نقد پدیداری است. هر کس به مقتضای زمینه ذهنی خود تأویل ویژه‌ای از این تفال دارد و از این حیث تأویل‌ها متنوع و متکثرند. اما همه تفال زندگان، در معنی کلی و ریشه‌ای "قدیسی بودن غزلیات حافظ" و "جایگاه اسطوره‌ای شخصیت حافظ" به باور مشترک رسیده‌اند و این باور، حلقه اتصال فهم مشترک آنهاست. این معنای کلی و ریشه‌ای، سرچشمه پدیده تفال از غزلیات حافظ است.

این وجه از منشور بلورین پدیدارشناسی، یعنی ارجاع فاهمه‌های متکثر به فهم مشترک و تقلیل معنای جزئی و مصداقی به معنای کلی و ریشه‌ای، نقد پدیدارشناختی را به مردم‌شناسی ساختاری "لوی استروس" نزدیک می‌کند. استروس، دانشمند معاصر فرانسوی که مردم‌شناسی فرهنگی او بر اساس زبان‌شناسی ساختاری تدوین شده است، گفتار را طبیعت و نوشتار را فرهنگ می‌داند و نمودهای مردم‌شناختی را بر اساس همین ساختار دوگانه منطق مکالمه، در سه حوزه کلی غذا، خویشاوندی و اسطوره مورد بررسی قرار می‌دهد. او می‌گوید: برای شناخت ناب پدیده‌ها و نمودهای فرهنگی، باید به ریشه‌ای‌ترین و طبیعی‌ترین یافت آن پدیده رجوع کنیم، زیرا طبیعت، ساده و درخور فهم منطق عام است اما نمودهای فرهنگی، پیچیده‌اند و تا به ساختار طبیعی خود تأویل نگردند، فاهمه را به شناخت اصیل نمی‌رسانند. به نظر لوی استروس، با تأویل نمودهای فرهنگی به سرچشمه ساختار طبیعی، فاهمه‌های متکثر به فهم مشترک می‌زنند. او

می‌گوید، فی المثل، گوشت خام، زیر ساختار طبیعی خوراکی‌های مختلفی است که از گوشت درست می‌شوند. هرچه بافت ترکیبی نموده‌های فرهنگی مدنی‌تر باشند، از ساختار طبیعی خود بیشتر فاصله می‌گیرند. فی المثل، گوشت آب‌پز (ترکیب، گوشت خام با آب)، پیچیده‌تر از گوشت خام و در همان حال، ساده‌تر از گوشت سرخ کرده است، به همین جهت گوشت سرخ کرده در منطق فاهمه‌های مدنی برای تغذیه مہمان، مدنی‌تر و مناسب‌تر از گوشت آب‌پز تشخیص داده می‌شود.<sup>۱</sup>

## نتیجه‌گیری

پدیدارشناسی، گرچه یک مکتب فلسفی است اما به دلیل ماهیت تأویل مدارانه خود، در ادبیات، خاصه در نقد و بررسی ادبیات عرفانی، می‌تواند، کاربرد گسترده‌ای داشته باشد. این فلسفه کوششی است برای اصلاح ساختار شناخت و بر دو پایه استوار است:

۱- پایه معرفت‌شناختی

۲- پایه روش‌شناختی

بحث معرفت‌شناختی آن، با ادبیات عرفانی که عناصر تشکیل‌دهنده آن عشق و جذب و شهود است، رابطه معنی‌دار پیدا می‌کند و بحث روش‌شناختی آن که مبتنی بر تعلیق پیش‌داوری‌ها و پیش‌زمینه‌های ذهنی و تقلیل مصادیق متکثر به زیر ساخت‌های کلی و ریشه‌ایست، می‌تواند در دورنگ داشتن ذهن از جمود ادبی نقش برجسته ایفاء نماید و بدین ترتیب در شفاف‌سازی نقد و داوری ادبی، متغیر تاثیرگذار به شمار آید. ضریب همبستگی فلسفه پدیدارشناختی با ادبیات با میزان پالایش ذهن منتقد از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها، رابطه مستقیم دارد.

منابع:

- ابراهیمی، پریچهر. پدیدارشناسی، نشر دبیر، تهران، ۱۳۶۸
- اجمدی، بابک. ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- توسلی، غلام عباس. نظریه‌های جامعه‌شناسی، سازمان سمت.
- جهانگیری، محسن. احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۶.
- حافظ، دیوان، تصحیح و شرح دکتر خطیب رهبر
- دارتیک، آندره. پدیدارشناسی چیست؟ ترجمه دکتر محمود نوالی، سازمان سمت، تهران، ۱۳۷۶.
- رویایی، یدالله. شعرهای دریایی، انتشارات مروارید، چاپ اول ۱۳۴۴.
- زریاب خوینی، عباس. سیره رسول الله (ص)، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶.
- طاهباز، سیروس. برگزیده آثار نیما یوشیج، انتشارات بزرگمهر، تهران، ۱۳۶۸.
- فرخزاد، فروغ. ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد، تهران، انتشارات به آفرین ۱۳۷۷.
- قرآن کریم
- لیچ، ادموند. لوی استراوس، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۰.
- مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی، انتشارات زوار، ۱۳۷۱.
- نهج البلاغه
- ورنو، روزه. نگاهی به پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه هست بودن، برگرفته و ترجمه از یحیی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، مهر ۱۳۷۶.
- هاتف اصفهانی، دیوان، تصحیح وحید دستگردی، چاپخانه اسدی، تیرماه ۱۳۴۷
- هوسرل، ادموند. ایده پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.