

تحلیل سوانح العشاقی از دیدگاه «من استعلایی» پدیدارشناختی (رویکردی پدیدارشناختی به قلمرو عرفان)

راضیه حجتی زاده^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۲/۸/۲۰

چکیده

متون ادب فارسی به سبب برخورداری از تنوع و گستردگی فراوان از دیرباز توجه منتقدان را به خود معطوف داشته است. در این میان، سوانح احمد غزالی از دو جهت، یکی به دلیل نظریه پردازی‌های معرفت‌شناسانه و دیگر نوع نگاه مؤلف به توصیف پدیدارهایی چون عشق، عاشق و معشوق، از وجهه معرفتی بالایی برخوردار است؛ پژوهش حاضر روش نقد پدیدارشناختی را با توجه به یکی از دغدغه‌های اصلی خود که رسیدن به «التفات» و «طلبگاهی» منحصرأ عرفانی و نیز ارائه پاسخی برای چگونگی ارتباط میان آگاهی با مسأله فناست، در تحلیل رخدادهای معرفتی سوانح به کار گرفته است.

روش انتقادی این مقاله، پدیدارشناسی استعلایی است تا با اتکا به تحلیل آن، از کیفیت ظهور رخداد آگاهی و «من استعلایی»، موضوع را به تعبیر سوانح از «طلبگاه»

^۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان؛ phdstudent1363@gmail.com

عرفان قرن ششم ارزیابی، و اهمیت انتخاب عشق را در ایجاد و تکوین فرایند آگاهی بیان کند. دستاورد عملی این مقاله، معرفی عینی یک الگوی کاربردی به منظور بررسی فرایند معرفت شناسی در حوزه ادبیات عرفانی است.

واژه‌های کلیدی: آگاهی، پدیدارشناسی، سوانح، عشق، غزالی، من استعلایی.

مقدمه و پرسش تحقیق

«پدیدارشناسی^۱ در لغت عبارت از مطالعه یا شناخت پدیدار است. از آنجا که هر چیزی که ظاهر می‌شود پدیدار است، قلمرو پدیدارشناسی در عمل نامحدود است و نمی‌توان آن را در محدوده علم خاصی قرار داد؛ «پدیدارشناسی بر آن است تا مسأله سوژه و ابژه، هوشیاری و جهان را با تمرکز بر واقعیت پدیداری اشیا، به شکلی که بر ضمیر هشیار جلوه گر می‌شوند، توصیف کند» (مدرسی، ۱۳۹۰: ۴۷۵)؛ و اگر تنها به ریشه واژه بسنده کنیم، در واقع «هر کسی که ظواهر یا نمودهای چیزی را توصیف می‌کند، پدیدارشناسی انجام داده است» (دارتیگ، ۱۳۷۳: ۳).

اولین متنی که اصطلاح پدیدارشناسی در آن به کار رفته، ارغنون جدید اثر یوهانس هاینریش لامبرت^۲ است. کانت نیز ظاهراً تحت تأثیر لامبرت از این اصطلاح استفاده کرده است. به باور کانت، بخشی که او آن را «پدیدارشناسی عمومی» می‌نامد، باید به عنوان تمهید و مقدمه‌ای بر متافیزیک قرار گیرد. با این حال، پدیدارشناسی روشی فلسفی است که آدموند هوسرل^۳ (۱۸۵۹-۱۹۸۳م) آن را رسماً در دو دهه آغازین سده بیستم بنیان نهاد و در آثار خود، به نظریه پردازی در باب آن پرداخت (مدرسی، ۱۳۹۰: ۴۷۵). هدف اصلی او از ایجاد این روش فکری جدید، توصیفی از جهان عینی است، آن سان که بر انسان ظاهر می‌شود؛ یعنی بررسی شرایط لازم برای امکان پذیر شدن دسترسی به دانشی تضمینی از تجربه انسانی. این مکتب، چنان که از

شعار آن یعنی «بازگشت به اصل چیزها» برمی آید، «بازگشت به واقعیات مجسم برای کسب معرفتی اصیل و قابل درک است. این مکتب، آگاهی انسان را، نه فقط تجربه عملی افرادی معین، بلکه «ژرف ساخت» خود ذهن به شمار می آورد و در جست و جوی شرایطی است که در نگاه اول هر نوع معرفتی را امکان پذیر می کند» (همان).

آنچه پدیدارشناسی آن را وجهه همت خود قرار داده است، از همان ابتدا تأویل است. فرایند کار آن را در یک کلام می توان «کشف المحجوب» نامید. «پدیدار چیزی است که خود را نشان می دهد، امری است که ظاهر می شود و در این ظهور چیزی را آشکار می سازد که در آن نمی تواند آشکار شود؛ مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر پوشیده بماند. پدیدار ظاهر و بیرون است. آنچه در این ظاهر، خود را ضمن پنهان کردن آشکار می سازد، همان باطن است» (کربن، ۱۳۶۹: ۲۱). پدیدارشناسی فلسفه بودن در عین شهود، و شهود در عین بودن است؛ زیرا همچنان که در صدد تأویل بر می آید تا امر ناپیدا را بشناسد و حضور آن را بر آگاهی خود، مستقیم یا با واسطه بیازماید، از ساختار بیرونی و لایه های ظهور پذیر پدیدار نیز غافل نمی ماند؛ بلکه با کنار زدن تدریجی آن ها، آگاهی خود را همراه با آن از یک مرتبه وجودی به مرتبه ای دیگر گذار می دهد. در مرحله عالی تر، او خود را نه تنها بر جوهره و ذات اشیا تحمیل نمی کند و درباره وجود و عدم یا هستی و نیستی اش حکمی صادر نمی کند، بلکه با قرار گرفتن در هم جواری اشیا، سعی در تجلی یافتن حقیقت آن ها دارد. نکته مهم در روش هوسرل این است که او از اصطلاح پدیدارشناسی، هم روش متمایز و هم اصول و مبادی فلسفی خود را اراده کرده است. بنابراین، ابتدا باید روشن کنیم که مقصود ما از وجه روش شناختی در تفکر هوسرل چیست.

متناسب با این که یک روش در چه قلمروی به کار می‌آید، به گونه‌های مختلفی می‌تواند به اجرا درآید. ممکن است در مسائل خاصی روش «تعلیم و آموختن» و در مسائل دیگری روش «زهد و ریاضت» به کار رود. به هر تقدیر، انواع مختلف روش‌شناسی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: اول، روش‌شناسی‌هایی که در آن‌ها از افعال جسمانی سخن گفته می‌شود و دوم، روش‌شناسی‌هایی که در آن‌ها افعال عقلانی منظور نظر واقع می‌گردد (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۳۲). در بحث از روش نقد پدیدارشناختی، نوشتار حاضر به نوع دوم می‌پردازد و از این میان نیز توجه خود را تنها به «روش‌های تفکر» معطوف می‌سازد. مسأله این است که برای ورود به تفکر صحیح، باید به چه جهتی متوجه باشیم؟ در این صورت، روش‌شناسی، «علم تفکر صحیح» است که با نحوه تحصیل دانش ارتباط می‌یابد و راه کسب آن را به ما نشان می‌دهد. در این روش، منبع اصلی تمام اظهارات آگاهی در مآل، بینش یا به تعبیر پدیدارشناسی، «آن آگاهی نخستینی است که به نحو بی‌واسطه، داده‌ها را به حضور می‌آورد». بنابراین باید «به خود چیزها» روی آورد. این نخستین و بنیادی‌ترین قاعده روش پدیدارشناختی است.

با وجود این در این مکتب، «توجه به متعلق»، اصل اساسی است و توجه به فعل فاعل شناسا به تنهایی و به دور از متعلق آن منظور قرار نمی‌گیرد (همان، ۳۴). به طور کلی، پدیدارشناسی مبنای معرفت و شناسایی را «آنچه به نحو واقعی به آگاهی داده شده» می‌داند، اما به این مهم نیز توجه می‌کند که دیدن را نباید با ادراک بصری تجربی یکی گرفت؛ زیرا هر شیء محسوس و منفرد، ماهیت یا «معنای محض» خود را دارد. روش خاص هوسرل که به نام «تأویل استعلایی»^۴ شهرت یافته، آن است که نشان دهد آنچه به ادراک در می‌آید، حاصل فعالیت «من استعلایی»^۵ است. این پژوهش قصد دارد به روش پدیدارشناسی به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

رخداد آگاهی در عرفان چگونه به ظهور می‌رسد؟

ارتباط آگاهی و فنا در عرفان چگونه است و اصولاً آگاهی در حال فنا چه ساختار و کیفیتی می‌پذیرد؟
عشق در شکل‌گیری آگاهی عرفانی، به ویژه در سوانح، چه نقش و جایگاهی دارد.

کیفیت رخداده آگاهی در پدیدارشناسی استعلایی

در عرفان اسلامی، معرفت یکی از مبانی کلیدی در تحقق فنا و رسیدن به مقام توحید است. غزالی در دیباجه بحر الحقیقه خود در این مورد می‌گوید:

«صحرای معرفت، این را خوانند که در او معرفت هیچ خلق نروید... دلیل مرد به بحر معرفت فناء مرد است که گوهر معرفت عزیز است. جان در سفر این بحر فدا باید کرد که جان قوام بقای توست. پس بقا را کم باید زد و دل را فدا باید کرد. دل، مقامات است و از مقامات هجرت باید کرد که آن در را دیدن نتوان مگر به نفی تمییز» (غزالی، ۱۳۷۰: ۲۱ و ۳۰).

معرفت، خود را بیش از هر جای دیگری در عشق کامل می‌کند؛ زیرا همچنان که عشق، بی معرفت به محبوب پدید نمی‌آید، معرفت نیز تنها با استغراق عاشق در دل‌باختگی به معشوق کامل می‌شود. بررسی اجمالی متون عرفانی تا پایان سده پنجم هجری گواه آن است که محبت کاربرد بیشتری در این آثار داشته است؛ اما در سده‌های ششم و هفتم هجری کاربرد این اصطلاح چندان قوت می‌گیرد که به عنوان وجه ممیزه عرفان اسلامی شناخته می‌شود. با مقایسه تعاریف عرفا از هر یک از این دو اصطلاح، می‌توان دریافت که گستره تأثیرگذاری عشق بسیار فراتر از محبت بوده است. در عرفان و تصوف، میان عشق و محبت تفاوتی قائل نمی‌شوند (ر.ک: دهباشی؛ میرباقری فرد، ۱۳۸۰: ۲۵۰). به همین علت نیز برخی از عرفا، با برابر شمردن این دو مفهوم و آمیختن آن‌ها با یکدیگر، محبت را به محبت عام و خاص تقسیم، و در نوع

اول، از میل قلب به مطالعه جمال صفات و در نوع دوم، از میل روح به مشاهده جلال ذات یاد می کنند (همان، ۳۵۱). از این کلام عرفا معلوم می گردد که سالک در وادی محبت و عشق، ذات و صفات ربوبی را طلبگاه نهایی خود قرار می دهد و آگاهی خویش را برای رسیدن به این طلبگاه، به اراده معشوق به حرکت در می آورد. از همین جا، می توان به گنجایی بی انتهای محبت، در توجیه جایگاه معرفت و توجیه چگونگی دستیابی به آن پی برد. بر همین اساس، شاید بتوان گفت که اصیل ترین رخدادی که در عرفان، پلکان شهود و تجلی قرار می گیرد، به اذعان بسیاری از اهل تحقیق، عشق است. عشق، بهترین بهانه برای آمادگی «من استعلاطلب»^۶ عارف برای استحاله و شدن است. کیمیای عشق از مس طبیعت، طلای کمال می آفریند. توصیف وقایع و رخدادهای تجلی که اولین شاخص آن را درک حیاتی دوباره و زیستنی اصیل تر تشکیل می دهد، نیاز به واسطی دارد که مردگی های وجود را که در اثر ابتلا به روزمرگی عارض گشته، محو و نابود کند و در ضمن، استعداد برخورد میان تن های آگاه را با آگاهی ناب تر و حیاتی عاری از کدورت ناشی از ماده و طبیعت فراهم آورد.

احمد غزالی نیز که خود از چهره های تاثیرگذار عرفان اسلامی در قرن ششم هجری به شمار می رود، با اشراف به این موضوع، مسأله آگاهی و معرفت را از افق عشق دنبال می کند و این پدیده را «با روشی دقیق و لطیف، تحلیلی روانشناسانه می نماید» (همان، ۱۵۱).

اهمیت موضوع آگاهی در ایده پدیدارشناختی نیز، به دلیل اصالت سوژه آگاهی، یعنی کسی که آگاهی و متعلقات آن به او باز می گردد، برجستگی و اهمیت خاصی دارد. ارزش این مبحث از آن روست که به ما می آموزد چگونه دیگرانی را که بیرون از قلمرو سلطنت «آگوی»^۷ ما هستند به درون خود راه دهیم. من (یا آگوی) ما، در مقام افرادی مستقل از یکدیگر، در حکم مرکز و کانون مطلق است که نسبت های دیگر

همچون نسبت‌های مکانی به آن باز می‌گردد یا لااقل، هر یک از ما مایلیم که برای هر چیز نسبتی با خود بیابیم و آن را متناسب با موقعیت خویش ارزیابی کنیم. از این حیث، به تعبیری، تن من یک «اینجای مطلق» است (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۵۰).

زمانی که «اگو» یا «من» تصمیم می‌گیرد که از قلمرو فروبسته خود بیرون آید و به «من» دیگران دسترسی پیدا کند، اولین دیگر کسی که خواهد شناخت، خود اوست. این خود، نسبت به خودش تجربه‌ای از یک دیگری دارد که هنوز دیگری به معنای اصیل کلمه نیست؛ بلکه دیگری است که بازتاب خود اوست. از آنجا که روند شکل‌گیری آگاهی استعلایی با فراروی (فرارفتن از خود به سوی آگاهی‌های دیگر) و استعلا همراه است، پس آگاهی من از خود فاصله می‌گیرد تا بیرون یعنی آنچه را نسبت به وی جدایی دارد، بشناسد. در این حال، او می‌تواند مرز میان داخل (آنچه نسبت به او داخلی و در واقع ماهوی و ذاتی اوست) و خارج (آنچه به ماهیات و ذوات خارجی تعلق دارد) و به عبارت دیگر مرز میان آشنا و بیگانه را به خوبی از هم تمییز دهد؛ لیکن برای ادراکات دیگران، دیدگاهی از بالا (استعلایی) برمی‌گزیند تا از این طریق آنچه را متعلق به «من» و آگاهی آن‌هاست، آن گونه که «من» او اراده کرده و با توجه به حیثیت ارتباطی که خود برگزیده، در برابر ادراک خویش به ظهور در آورد. یکی از اصول مهم پدیدارشناسی که برای نشان دادن ساختارهای مختلف آگاهی به کار می‌رود، اجرای قاعده «فروکاست»^۱ یا «تعلیق» است. این قاعده یکی از شروط لازم در درک پدیدارهاست. آنچه در فروکاست، نادیده گرفته می‌شود، شامل محتوای همه ذهنت‌ها و پیش‌فرض‌هایی است که علوم مختلف، حس، تجربه، خیال و وهم یا حتی سلطه تاریخ و فرهنگ به آگاهی ما تحمیل می‌کنند تا آن‌ها را ضروری و تردیدناپذیر بپنداریم. در حالی که شرط نخست آن است که ذهن از هر محتوای پیشینی که قصد تحمیل در آگاهی ما و جهت‌دهی به برآوردهای شناختی‌مان را داشته

باشد، خالی گردد تا بدین وسیله، درباره حقیقت هر پدیداری آن چنان که هست و نه آن طور که دیگران گفته‌اند، سخن گوئیم.

قاعده فروکاست این نکته را توضیح می‌دهد که چگونه محتویات آگاهی (داده‌ها) به حال تعلیق درمی‌آید تا راه برای تجزیه و تحلیل نحوه گشوده شدن آگاهی به این واقعیات هموار شود.» به جای این که صرفاً فرض کنیم جهان به شیوه خاص خود برای ما وجود دارد، ما اکنون با جهان آن گونه که مراد ماست، و بر اساس مقاصد مورد نظر ساختارهای آگاهی‌مان مواجه می‌شویم» (مکاریک، ۱۳۸۳: ۳۵۱).

در اینجا، نخستین وظیفه‌ای که پیش رو داریم، ردّ یا اثبات گزاره‌ها نیست؛ بلکه همچون یک ناظر صرف و «بی‌علاقه» (مراد از بی‌علاقه در اینجا بی‌غرض و بدون میل قبلی برای انتخاب پدیداری خاص یا بُعد معینی از یک پدیدار است) به جهان می‌نگریم و به توصیف دیده‌ها و داده‌های خود می‌پردازیم، بی‌آن که درباره آن‌ها داوری یا حکمی صادر کنیم.

عرفان که سرآغاز حرکت خود را بر پایه‌ای معرفت‌شناسانه قرار داده، رویکردی ملموس به آگاهی و متعلقات آن داشته است و شاید متعلقات آگاهی، بیش از محتوای ناب آن، یعنی آگاهی محضی که خالی از تعلق باشد، مهم جلوه کند. وقتی از آگاهی سخن می‌گوئیم، مرادمان توجه به ابزار معرفتی مشخصی نیست. آنچه به ادراک درمی‌آید می‌تواند از طریق حسّ، خیال، عقل، وهم، وحی یا الهام حاصل شده یا صورت پدیداری و ظهور یافته آن در نفس، قلب، سرّ یا «سرّ السرّ» ترسیم گشته باشد.

«در حقیقت، آنچه صوفی برای نیل به آن، قوای ادراکی خود را به کار می‌گیرد، رسیدن به ماهیت همه پدیدارها، و به عبارت دیگر، تجلی آغازین حق بر آدم است. برای درک چنین پدیداری است که قلب و عقل سالک از همان ابتدای سلوک، جهت‌گیری می‌کند و برای رسیدن به آن لحظه آغازین، که لحظه انکشاف ناب‌ترین ظهور «امر مقدس» در لباس تجلی است، تمام پدیدارهای التباسی دیگر را خلق می‌-

کند و خود نیز به همراه آن‌ها در جوهرهٔ کمال یافته‌شان ظاهر می‌گردد» (خوشحال و حجتی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۵).

امام محمد غزالی در فصل «نفس‌شناسی» از کتاب خود، کیمیای سعادت، دربارهٔ تأثیر پدیدارها در ایجاد کیفیت و حالت خاصی در آگاهی چنین می‌گوید:

«و چون بدانستی که لذت دل در معرفت کارهاست، دانی که هر چند معرفت به چیزی بزرگ‌تر و شریف‌تر بود، لذت بیشتر بود، که آن کس که وی از اسرار وزیر خبر دارد، بدان شاد بود و اگر از اسرار ملک خبر دارد و اندیشهٔ وی در تدبیر مملکت بدانند، بدان شادتر بود. همچنین هر چند که معلوم شریف‌تر بود، علم شریف‌تر بود و لذت آن بیشتر بود» (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۰).

اصولاً مسألهٔ اساسی در رخداد معرفت پدیداری، به خود پدیدار و کیفیت ارتباط آن با ذهن مربوط می‌شود. باید دید که آگاهی استعلایی زمانی که در یک طرح کلی، حیثیت عرفانی را به مثابه تجلی گاه یا «روشنی گاه» خود برمی‌گزیند، دقیقاً به چه پدیدارهایی «التفات»^۹ دارد و قرار است هر یک از آن‌ها چگونه در ساحت ادراک وی ظهور و حضور یابد. آنچه پژوهش حاضر درصدد تبیین آن است، بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی سوانح از نقطه نظر پدیدارشناختی است؛ در حالی که وجود حیث‌های هستی‌شناختی را نیز در مورد آن نمی‌توان به کلی انکار کرد و شاید سوانح یکی از استثناهایی باشد که در میان کتاب‌های این دوره تا حد زیادی توانسته است از حوزهٔ معرفت به ساحت وجود، گریزیزند.

تا اینجا این نکته روشن شد که ارزش آگاهی در ایدهٔ پدیدارشناختی به عنوان تنها واقعیت تردیدناپذیر و غیرانضمامی مطرح است؛ واقعیتی مستقلاً موجود که اعتبار سایر پدیدارها، اعم از آن که بالفعل و در زمانی باشند و یا از طریق نیتی بالقوه به دست آیند، در گرو نوع رابطه‌ای است که با آن برقرار خواهند کرد. از یک طرف، آگاهی به وجود دیگری وابسته نیست و به عنوان پدیداری قائم بالذات شناخته می‌شود؛ یعنی

واقعیتی که برای فهمیده شدن، نیاز ندارد به پدیداری جز خود حمل گردد. پس، از این لحاظ پیشین و مقدم است؛ زیرا می‌تواند بی‌واسطه شناخت‌های پیشین و به شیوه‌ای مبتنی بر «بدهت»^{۱۰} ادراک گردد^{۱۱} (هوسرل، ۱۳۷۲: ۱۷ - ۱۹) و از طرف دیگر، همین استقلال ذاتی سبب شده تا با مشاهده بی‌طرفانه خالق، مخلوق و عالم هستی، به درک بی‌واسطه و شهودی از این همه نایل آید و سپس با اتکا به آزادی و اختیاری که دارد، پدیدارهای معینی را متعلق خویش کند و برای شناخت آن‌ها به اتخاذ رابطه‌ای مناسب با آن‌ها مبادرت نماید. از این رو، همه اشیا وارد یک حوزه «التفاتی» مشخص می‌شوند و مطابق با رویکرد آگاهانه روان استعلا طلب فرد، تبدیل به گزاره‌هایی معنی‌دار می‌گردند.^{۱۲} حتی آگاهی قادر است «من» خویش را نیز آن‌گونه که می‌طلبد، معنا و تفسیر نماید. آنچه پدیدارشناسی به آن اذعان دارد، قبول این واقعیت است که ذهن یا آگاهی، واهب معانی و درون‌مایه‌هایی است که اعیان خارجی به خودی خود از آن بی‌بهره‌اند. بنابراین اعیان بیرونی، همین که در آگاهی ظهور پیدا می‌کنند، جهان بیرون را رها می‌کنند و خود را به دست آگاهی می‌سپارند. حتی می‌توان گفت اصولاً ظهور آن‌ها مرهون آگاهی است و آگاهی نیز جز به واسطه ظهور آن‌ها نمودی ندارد. به یک تعبیر، در بیرون هیچ چیز جز ماده‌ای بی‌معنا، بی‌شکل و بی‌هویت وجود ندارد که آگاهی با التفات ویژه به آن، برای آن، معنا و تفسیری خاص ارائه می‌کند.

وانگهی، علاقه یا به اعتبار فلسفی‌تر، قصدیت خاص آگاهی به جانب پدیده یا پدیدارهایی خاص، موجب می‌شود تا نحوه شکل‌گیری این ارتباط به اقتضای نوع پدیدارها شکل بگیرد. به دیگر سخن، ماهیت پدیده‌های شناختی، قطعاً در ایجاد یا انتخاب این رابطه بی‌تأثیر نیست. التفات و جهت‌گیری روان آگاه فرد، آن‌گاه که برای پیوستن به پدیده‌های این جهانی از ساحت خود بیرون می‌آید، کیفیات ارتباطی

متفاوتی را نسبت به زمانی که قصد رفتن به جانب پدیده‌های غیر مادی و آن جهانی، یعنی فراسوی «من» را می‌کند، می‌طلبد.

سوانح و توصیف خیال آگاه

سوانح درباره نوع انتخاب پدیدارها و چگونگی ارتباط با آن‌ها، دیدگاه‌های شایان توجهی را عرضه می‌کند. برای تحلیل این موضوع، فصل چهاردهم از این اثر قابل ملاحظه است. در آنجا از زبان مؤلف چنین می‌خوانیم:

«معشوق با عاشق گفت: بیا تو من گرد، که اگر من تو گردم آن گاه معشوق در باید و در عاشق بیفزاید و نیاز و در بایست زیادت شود. و چون تو من گردی در معشوق افزاید. همه معشوق بود، عاشق نی. همه ناز بود، نیاز نی. همه یافت بود در بایست نی» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۶).

در این حال، ما با دو «من» استعلایی سروکار داریم؛ یکی «روان» آگاه معشوقی و دیگر «ادراک زنده» عاشقی که هر یک برای «اگو» (یا من) دیگری در حکم التفاتی آگاهانه است که باید برای ادراک و یکی شدن با آن از خود فراتر رود. نحوه تعامل میان دو آگاهی را «رابطه عشق» تشکیل می‌دهد که هر دو سویه این رابطه، آن را آزادانه بر می‌گزینند.

بنابراین، هم عاشق و هم معشوق، صرف نظر از سایر پدیدارها تنها یکدیگر را به عنوان پدیدارهای قابل شناختنی که نسبت به یکدیگر دارای علاقه، احساس و تمایلند، برگزیده‌اند و قصدشان از این انتخاب این است که با فرو رفتن در حضور قابل دسترس دیگری در درون آگاهی خویش، به وجود بالفعل و بیرونی یکدیگر نیز معنایی متفاوت ببخشند و از این رو، آگاهانه «عشق» را واسطه تعلق شناخت به پدیدارهای خویش قرار دهند.

به علاوه، عشق بیانگر نوع رفتار این دو با سایر پدیدارهای التفات نشده نیز هست تا این همه، با قصدی مبتنی بر عشق معنی یابند. همچنین باید بپذیریم که ماهیت عاشقی و معشوقی هم به خودی خود چنین برداشتی را در روابط شناختی فیما بین ایجاب می‌کند. غزالی دایره هستی شناختی خود را بر مبنای آگاهی برخاسته از پدیدارهای متعلق به عشق، این‌گونه توصیف می‌کند:

«خاصیت آدمی این نه بس است که محب‌بیش پیش از محبی بود؟ یحبهم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او که الی الابد الابد انوش می‌کند، هنوز باقی بود. جوانمرد! نزلی که در ازل افگند، جز در ابد چون استیفا توان کرد؟ لا، بل نزلی که قدم در ازل افگند، حدثان در ابد چون استیفا تواند کرد؟... اگر به سر وقت خویش بینا گردی، بدانی که قاب قوسین ازل و ابد دل تست و وقت تو» (همان، ۱۲).

از این رو، پس از آن که عاشق، از سر دل و وقت خود آگاهی یابد و به ویژه معنی محبوبیت پیش از محبت خویش واقف شود، آن گاه «من» عاشق به سوی معشوق فرارفته و با مشاهده وی، کلیتی از ذات او را در ذهن خود داخل می‌کند. این پدیدار، معنای خاص خود را در ذهن او ایجاد می‌کند و سبب می‌گردد تا متعاقباً سایر پدیدارهای مرتبط با خدا، جهان و انسان نیز معنا و مفهومی دیگرگونه‌تر بیابند؛ چرا که از این پس، بر پایه قراردادی نانوشته و ناگفته، تعامل با همه این پدیدارها بر حسب تعامل مبتنی بر عشق خواهد بود.

حال، هر یک از این دو سویه آگاهی، یعنی عاشق و معشوق، مختار است که در ترک خود و رفتن به جانب شناخت معنادار دیگری پیش قدم باشد. حق این انتخاب را برای شروع به حرکت، در همان نخستین خطاب معشوق درمی‌یابیم. زمانی که او به عاشق می‌گوید «بیا تو من گرد»، جمله نه به شکل امری (آن‌طور که ظاهر کلام نشان می‌دهد) بلکه از نوع دعوت است. سپس برای تشویق مخاطب برای استقبال از این

دعوت، دلیلی اقامه می‌کند که با توجه به پیش فرضی که در آن لحاظ شده است، از جانب «آگاهی» یا «من» طرف خطاب (عاشق) قانع‌کننده می‌نماید.

معشوق به عاشق می‌گوید: با وجود آن که هر یک از ما آزاد است تا آغازگر این حرکت استعلایی باشد، اما هر دو به ادراک بی‌واسطه از خود می‌دانیم که هستی تو با نیاز و کاهش، و آن من با ناز و افزایش قرین است. مادام که این دو صفت ملازم من و توست، تصویر پدیدارانه‌ای که از تن - روان آگاه خویش در نظر داریم، ماهیت پدیداری وجودی ما را این گونه معرفی می‌کند. پس این تصویر پیشین، طرح اولیه و مبنایی ما در جریان‌های آتی شناخت قرار خواهد گرفت؛ به این معنی که اگر ادراک معشوقی در حرکت فرارونده خود به تسخیر من عاشقی میل کند، ناز همواره صفت ملازم ادراک او خواهد بود و در مقابل، اگر عاشق از خویش به سوی معشوق فرا رود، رفتار شناختی وی در فرایند این تعامل، با نیاز و نقصان توأم می‌گردد. در هر حال فرض یک مسأله، اساسی است و آن، حضور ناز و نیاز در قصد ابتدایی هر دو طرف گفت‌وگو است که خود را در تمامی مقاصد التفاتی بعدی نیز به مثابه ویژگی ذاتی هر نوع عمل شناختی تحمیل می‌کند و نمی‌توان آن را مشمول قاعده فروکاست دانست. به دیگر بیان، نمی‌توان معشوقی را تصور کرد که ناز یا عاشقی را که نیاز نداشته باشد.

بنابراین، رابطه میان ربوبیت و عبودیت، دوسویه است. «حق با کمال استغنا ربوبیت در لباس عبودیت ظاهر می‌شود، ولی همین آدمی، به صفات ربوبیت متلبس و متحقق می‌گردد و چون آدمی را به صورت خویش آفریده، بی‌گمان او را به صفات خویش متجلی خواهد کرد، همچنان که حق نیز گاهی خود را به صفات انسانی وصف کرده است. لهذا چنین پیداست که حق و خلق چنان عاشقانه به هم پیوسته‌اند که به راستی جدایی ناپذیرند» (ستاری، ۱۳۷۴: ۳۷۰).

با این حال، چنانچه عاشق، دعوت معشوق را در این مخاطبه لیبک بگوید و آزادانه خود را در اختیار او بگذارد، در این صورت «آگاهی» معشوق که با اضافه صفت بی نیازی به گونه‌ای «همه آگاهی» یا «ادراک مطلق استعلایی» تبدیل گشته است، قادر خواهد بود از هستی خود، یک پدیدار بی نقص بسازد و بدین ترتیب، نه تنها هستی آگاه او را از پیش خود معنی کند، بلکه به وی نیز امکان دهد تا تصویری بی نقص و بینشی کامل نسبت به خود، معشوق و حتی عشق در مقام واسطه این رابطه برگزیند. در این صورت، آگاهی عاشق از خود، همان آگاهی معشوق از اوست و او که اینک به تمامی در علم معشوق، چون یک هستی روشن و به دور از ابهام شناور است، هر بار که قصد می کند تا خود را بشناسد، تصویری موجودی را دارد که از استغنائی وجود محبوب هر دم سرشار می شود تا آنجا که وقتی نسبت به خود تأمل می کند، خود را در ذات و صفات، همانند محبوبش می پندارد؛ زیرا با ادغام آگاهی ناچیز و ناکافی او در آگاهی بسیط معشوق، حیث التفاتی اش دچار دگرگونی شده و از این پس، چون معشوق محیط بر موجودیت آگاه او گشته است، تصویری و علم او به خود، همچون تصویری او نسبت به وجود کامل معشوق اوست.

در این حال، آگاهی کامل معشوقی، یک لحظه نیز عاشق را بیرون از خویش نمی گذارد. پس او که در اقیانوس این آگاهی غوطه ور است، در همان حال که در سکر و بی خبری به سر می برد و از هستی خویش غایب می شود، استغراق معرفت وی در معرفت الهی، سبب می گردد تا به هر چیز نگرشی معشوقی داشته باشد. از این رو، در هر چه می نگرد حقیقت را می بیند و آن را نه از زاویه یک دید محدود و پراشکال بشری، بلکه از نظر گاه بلند معشوق شرح می دهد.

آگاهی بشری زمانی که چنین مستغرق یک آگاهی متعالی تر باشد، به تدریج قدرت خلاقیت را نیز پیدا می کند؛ تا آنجا که تفکر او در اشیا، مسبب خلق، ایجاد، تبدیل و اصلاح شده یا کیفیات و صفاتی را در آن‌ها پدیدار

می‌کند. این ویژگی را مخصوصاً دربارهٔ حضرت عیسی (ع)، روح‌الله می‌بینیم که چگونه به قدرت خلق، موجد حیات و به قدرت اصلاح، واسطهٔ شفای امراض گردید. این بدان معناست که حضرت مسیح، روح مانده در قفس تن را آزاد ساخته بود تا با فرا رفتن از حیثیت‌های مختلف شناختی و ارتباطی، مراتب متعددی از وجود را در روح خویش به فعلیت درآورد و سرانجام با فعلیت یافتن تعینات شناخت، از تفصیل به اجمال گرویده و معرفت مطلق بی-شکل و تصویر را در خود به ظهور برساند. این مرتبهٔ آخر، به منزلهٔ قرب به مطلق وجود است که آن نیز جز وجود مطلق حق تعالی نخواهد بود. از آن پس، تفکر در اشیا و از جمله در خود، به منزلهٔ تفکر در کل هستی و تلاش برای شناخت یک ماهیت بالفعل همانند شناخت تمام مراتب به فعلیت در نیامدهٔ آن خواهد بود.

قول سوانح در این مورد با توصیف مدرکات خیال در آمیخته است و نشان می‌دهد عاشق چگونه از مرحلهٔ اول که فرا رفتن به سوی صورت معشوق (و خیال او) است، آغاز می‌کند و تا مرحلهٔ واپسین که تسخیر کل آگاهی وی توسط صورت‌های خیالی است، ادامه می‌دهد:

«تا بدایت عشق بود در فراق، قوت از خیال بود. و آن مطالعهٔ دیدهٔ علم است صورتی را که در درون مثبت شده است. اما چون کار به کمال رسد و آن صورت در درون پردهٔ دل شود، نیز علم از او قوت نتواند خورد، زیرا که مدرک خیال همان محلّ خیال است؛ تا او تمام جای نگرفته است از او چیزی فارغ است که خبری باز دهد با ظاهر علم تا خبری یابد، اما چون ولایت تمام فرو گرفت، از او چیزی بر سر نیست تا از او خبر یابد تا قوت خورد... پس یافت هست اما از یافت خبر نیست که همه عین کار است. و مگر العجز عن درک الإدراک ادراک اشارت به چیزی بود از این جنس.» (غزالی، ۱۳۵۹: ۲۶).

خیال در معنی خاص کلمه، به قوه خاصی از نفس اطلاق می‌شود که جامع بین محسوساتی است که دارای شکل و صورتند و معقولاتی که شکل و صورت ندارند. بنابراین صور خیالی هر چند از معرفتی فاقد صورت سرچشمه می‌گیرند، اما معانی‌ای را متجلی می‌سازند که از جمله حقایق فراحسی است. ابن عربی نیز حقیقت خیال را تجسد چیزی می‌داند که ذاتاً متجسد نیست (چیتیک، ۱۳۸۴: ۸۹). خیال در معنایی وسیع‌تر، به قلمرو نفس اطلاق می‌شود؛ یعنی به مرتبه‌ای از وجود و ادراک که بین روح و جسم قرار گرفته است. نفس عبارت است از آگاهی و ادراک، ولی معنای این ادراک را از ابهامی که دقیقاً از ذات آن ناشی می‌شود، نمی‌توان جدا ساخت. ادراک، به مثابه یکی از اوصاف ذات الهی، سلسله مراتبی را داراست و در بین مخلوقات نیز تفاوت بین بالاترین و پایین‌ترین مراتب عملاً بی‌نهایت است. در عین حال، ادراک حق تعالی، بی‌نهایت حقیقی‌تر از شدیدترین مرتبه ادراکی است که غیر او واجد است؛ چرا که هیچ چیز جز او حقیقتاً مدرک نیست (همان، ۹۰).

در واقع، به واسطه عشق، تحولی در سلوک پدید می‌آید که به سکر و حیرت، سپس فنا و بقا و سرانجام به مقصد نهایی، یعنی توحید می‌رسد (ر.ک: دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۶۸: ۲۷۰). ادراک انسانی در جست‌وجوی نزدیکی با خرد الهی به عنوان صفتی از صفات او که می‌تواند دلالت بر علیم، حکیم یا خبیر بودن او داشته باشد، خویشتن را آگاهانه در علم خدا (معشوق) به ذات خود فانی کرده و چون با علم یگانه گردد، از ادراکات فروتر نیز فانی خواهد شد. سلسله مراتب آگاهی، پیوندی مستقیم با فنا دارد و نشان می‌دهد که فنا امری نسبی است. به تعبیر ابن عربی، «فنا همواره به معنای فنا از نحوه خاصی از آگاهی فروتر و در همان حال، بقای با نحوه خاصی از آگاهی فراتر است. یک نوع آگاهی از بین می‌رود تا آگاهی متعالی‌تری جایگزین آن شود. به عبارت دیگر، فنا به واسطه بقایی که با آن همراه است، ارزشمند می‌شود» (همان، ۹۹).

در واقع، اهمیت فنا از آن روست که ما را در تحلیل ساختارهای پدیداری صورت‌های خیال‌هدایت می‌کند و جایگاه و مرتبه هر صورت را به ما می‌نماید. ادراک عارف به مثابه ادراکی رشد یافته، صورت‌های تنزیهی و تشبیهی را که به ترتیب با تجلیات صفات جلالی و جمالی حق مطابقت دارد، به شیوه‌ای هماهنگ در خود جمع می‌کند و تنها به یک شهود یا به یک نوع از تجلیات صفاتی محدود نمی‌ماند؛ چرا که در این صورت، نشانگر عدم هماهنگی و تعادل در نحوه آگاهی او از مدرکات آگاهی است.

سوانح، در این رابطه که از میان فنا و بقا کدام یک را به عنوان رکن اصلی عرفان باید برگزید، صراحتاً نظری نمی‌دهد اما از این جهت که در تبیین دایره «آگاهی من استعلایی» و در توصیف و تحلیل متعلقات معرفت‌عاشقی یا معشوقی به عشق متوسل شده و آن را واسطه مقولات شناختی خود کرده است، می‌توان حدس زد که وجه تشبیهی که با ظهور صفات جمالیه چون رحمت، لطف یا جمال محقق می‌شود و در مجموع، بیانگر نزدیکی و قرب است، ظاهراً اصالت بیشتری دارد. هرچند در طریق کمال، سالک به هیچ یک از این دو حد متوقف نمی‌شود. «صاحب بقای بعد الفنا، هر یک (حق و خلق) را در مقام خود بی آن که حجاب دیگری گردد، مشاهده می‌کند و فنا و بقا در او، با هم مجموع و در یکدیگر مندرج باشد» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۹۸).

برای پی بردن به این واقعیت که چگونه دو ادراک مستقل و دور از هم تصمیم می‌گیرند باهم بیامیزند و در این آمیزش، آگاهی عاشق - که از یک طرف، ناقص و نیازمند بیرون آمدن از خود و رفتن به فراسوی قلمرو فروبسته من (یا اگوی) خویش است - چه مراحل را باید بپیماید تا رفته رفته در ادراک باز و نامتناهی معشوقی، فانی و درعین فنا، کامل شود، دوباره باید به حیثیت التفاتی این دو بازگردیم تا روشن شود قصدیتی که آن‌ها در این رابطه انتخاب کرده‌اند، چه تأثیری در شکل‌گیری و استمرار نزدیکی آنان به یکدیگر به جا می‌گذارد.

عشق و مسأله ادراکِ ادراک

هوسرل در پدیدارشناسی، ضمن ایراد مبحثی با عنوان نظریه «بین الأذهائیت» به این نتیجه می‌رسد که آنچه از آن غفلت شده است، مسأله ادراکِ ادراک است (البته مراد از ادراکِ ادراک نزد او، نحوه شکل‌گیری شناخت ما از دیگری یا به تعبیر خود وی، «دیگر من» است) (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۶۸). همین موضوع، یعنی درک ما از ایجاد فرایند ادراک، در عرفان نیز مستقیم یا غیر مستقیم محلّ بحث و گفت‌وگو بوده و شاید یکی از نخستین افرادی که آن را با طرح نظریه خود در باب عشق بسط داده است، احمد غزالی باشد و البته پس از او نیز، ابن عربی پایه بسیاری از مباحث خود را در زمینه فنا و بقا، معرفت نفس، تجلّی و ادراک خیالی بر پایه آن بنا نهاد.

غزالی در فصل پنجاه و یکم این اثر، ضمن تفسیر مجمل و دقیقی از ماهیت عشق می‌گوید:

«عشق خود نوعی از سکر است که کمال او عاشق را از دیدن و ادراک کمال معشوق مانع آید؛ زیرا که عشق، سکری است در آلت ادراک و مانع است از کمال ادراک. اگر چه سرّی لطیف است و رای این، و آن، عبارت از آن است که چون حقیقت ذات عاشق به ادراک حقیقت ذات معشوق مشغول است، پروای اثبات صفات چون بود از روی تمیز؟ و اگر ادراک بود، پروای ادراکِ ادراک نبود: العجز عن درک الأدرک ادراک» (غزالی، ۱۳۵۹: ۴۱ - ۴۲).

سکر در ادراک، نظیر همان حالت بیهوشی است که در فنا با غیبت از حضور و رفع غیریت رخ می‌دهد. اما این سکر جنبه نسبی دارد. ابن عربی نیز به این نسیبت اشاره می‌کند و می‌گوید که اگر فرد فانی مطلقاً از مشاهده خود محروم باشد و تنها حق را شهود نماید، آن‌چنان که برخی ادّعا کرده‌اند، در این صورت چه چیزی عاید او خواهد شد؟ پس در حال فنا، عارف که در اصل با موضوع معرفت و شناخت به عنوان یکی از اهداف کلیدی خود سر و کار دارد، تنها از یک نوع آگاهی فارغ می‌شود و به

بقای نوع والاتری از آن می‌رسد. بر خلاف آن که سکر را حاصل «اختطاف نور عقل در اشعه نور ذات» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۶) دانسته‌اند که در نتیجه آن، سررشته تمییز از دست تصرف و اختیار سالک بیرون می‌رود، اما با عنایت به آنچه تاکنون در این زمینه بیان شد، معلوم می‌گردد که شاید بهتر باشد مفهوم سکر را نیز همانند فنا، نسبی بدانیم؛ زیرا به نظر می‌رسد حتی در غلبه انوار ذات نیز همچنان برقی از عقل باقی باشد که میان روح و نفس حایل گردد و احکام هر یک را، هر چند به میزان اندک، به مستقر خود عودت دهد.

روزبهان در کتاب *مشرب الارواح*، مشهور به هزار و یک مقام، سکر و صحورا منحصرأ از مقامات عاشقان به شمار آورده است. وی با این که مقام صحورا بالاتر از سکر می‌داند، اما سکر را نیز در صورتی که ناشی از وصال باشد و به واسطه ادراک ادراک حاصل شود، پسندیده می‌داند. او با اشاره به مقام حضرت موسی، به سه مرتبه در سکر قائل می‌شود: «خداوند تعالی در وصف سکر موسی می‌فرماید «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْقًا» (۱۴۳/۷). غیبت موسی ناشی از کمال سکر او بود که ابتدای آن، انبساطی است که موسی را به سؤال برمی‌انگیزد و آخر آن صحوی است که حکم ادب آن را اقتضا می‌کند. آنجا که می‌گوید «تبتُّ الیک و أنا اول المؤمنین» (۱۴۳/۷). و میانه آن، سکری است که حضور اشیا با وجود احکام اجلال از وی ساقط شد و جایی برای احساس باقی نماند» (روزبهان، ۱۹۷۳: ۱۲۱). با این حال، سکر نیز مستلزم آگاهی، لیکن آگاهی از لونی دیگر است.

از یک طرف، در مقام عبودیت، انسان با تمایز نهادن میان خود و خدا به تفرقه و پراکندگی می‌اندیشد و از سوی دیگر در مقام خلافت، به تجربه وحدت، جمعیت، لطف، قرب و تشبیه می‌رسد. در فنا نیز آدمی از هر آنچه «لاهو» است می‌گریزد و در بقا، تنها به «هو» می‌آویزد. پس بقا نسبتی با حق دارد و فنا نسبتی با خلق. در حالت فنا انسان در هر آنچه که از خلق از دست داده تأمل می‌کند و در حال بقا در ذات مشهود

خویش تعقل می نماید. اما در هر حال، صورتی از شاهد با اوست، حال چه شاهد حاضر باشد و چه در غیبت به سر برد.

از آنجا که هر فنایی لزوماً مستلزم یک بقاست و حضور آگاهی های فراتر، خود نشان عبور از سلسله مراتبی از ادراکات فرودست را در خود دارد، بنابراین عارف کسی است که تشبیه و تنزیه، سلب و اثبات، غیریت و یگانگی، هر دو را پشت سر می گذارد. هر مرتبه ای از آگاهی که از آن غایب می شود، به منزله تجربه ای است که از حضور صفات جمال در خود دارد و از این رو مستلزم وحدت است و هر بار که به آگاهی های والاتری پا می گذارد، باز در حکم تجربه ای است که از مشاهده صفات جلال پشت سر می گذارد و از این رو مستلزم کثرت است.

به طور کلی، «ادراک بیانگر یکی از برجسته ترین اوصاف وجود است؛ لذا هر که به صورت الهی خود متحقق شود، ادراک کامل انسانی را تحصیل می کند. هنگامی که ابویزید خویشتن را ترک کرد و به وصال حق رسید، محدودیت های ناشی از جهل (کثرت) را پشت سر گذاشت و خود را وجهی از خدا یافت که متوجه ظهور است. همان وجهی که تجلی بی پایان و تکرار ناپذیر خداست» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۰۲).

پیگردهای فنا و بقای عرفانی در آگاهی استعلایی

از نظر ابن عربی، اهل کمال به تحقیق کسانی هستند که از همه مقامات و احوال عبور کرده و در ماورای جمال و جلال به مقامی نائل آمده اند که مقام بی مقامی و به تعبیر او، مقام «نامعلوم» است که نه صفت و نه توصیف در آن راهی ندارد. در این مرتبه که جمع همه صفات متضاد، ادراک خالص و وحدت محض است، آنچه را یافت می شود تنها با تمثیل و استعاره می توان بیان کرد.

غزالی در باب نسیب سکر و فنا اشاراتی دارد که آن را باید نشان از دقت او در تبیین وجهه معرفت شناختی مشرب عرفانی او دانست. او معتقد است که حقیقت عشق،

سوار بر مرکبِ جان است و جان نیز محلی است برای دل. زمانی که یک نکته از نکات ذات و صفات روی به دل نماید، مادام که عارف از هستی علم، یعنی از مرحله تعقل و هوشیاری، بر اثر وصال بیرون نیامده باشد، قادر است صورت اسراری را که از تجلی صفات در حُجب عزت دل مکتوم است دریابد و بنابراین، علم را جز این که از روی لوح دل به فهمی مختصر و ادراکی ناچیز دست پیدا کند، میسر نیست.

تا زمانی که عارف در «هستی علم» به سر می‌برد، به اعتقاد غزالی، هستی او از هستی معشوق قوت می‌خورد اما «از حقیقت وصال قوت نتواند خورد که اوایی او بنماند» (همان، ۲۴). با وجود این، به نظر می‌رسد «هستی علم» حتی در حقیقت وصال نیز از بین نمی‌رود؛ زیرا قبل از وصال، یعنی زمانی که هنوز از «اوایی» عاشق چیزی باقی است که به درجاتی اقتضای مابینت می‌کند، عاشق از طریق ثبوت علم می‌تواند از حضور معشوق بهره‌مند گردد و آشکالی از این حضور را از ظاهر دل بخواند؛ همچنین وقتی دوباره کار به معشوق بیفتد، از آنجا که هستی او یکسره خواهان اتصال است، حتی اگر مشاهده او در دل به امحای بُعد وجودی عاشق و غیبت وی از هویت فردی خویش بینجامد، از آن علم باید چیزی باقی بماند تا به مشاهده معشوق برخیزد و بر اثر این مشاهده، اثری از این یافتن در درون خود احساس کند.

آنچه در معشوق اقتضای وصال دارد، همان آیات حسن و جمال و زلف و خدّ و خالاست که غزالی در مبحث عالم خیال به آن می‌پردازد. صورت‌های خیال که عارف آن‌ها را در زمان فنا یا بقا به شیوه‌ای نمادین شرح می‌دهد، بیانگر حضور خودآگاهی اوست. اگر چه صورت خیال تمام ظرفیت آگاهی را فرامی‌گیرد، اما اگر به واسطه خودآگاهی نبود، هیچ‌گونه خبری از آن، نمی‌شد گرفت. در این صورت خود سالک نیز که باید از طریق درک این صورت‌ها و خبرگیری از آن‌ها از احوال و مقامات خود آگاه گردد و از لایه‌های زیرین و پنهان دل که «استار و حجب و قراین و عجایب» مستور

است واقف شود و نقد وقت را - که در درون به او روی آورده است - دریابد، محروم می ماند و به واسطه سکر در آلت ادراکی خود، توان هیچ معرفتی از عوالم درون را نخواهد داشت.

در حالی که همه این منازل و مقام‌هایی که عارف در آن‌ها توقف می کند، برای وی صرفاً نقش شناختی دارد؛ زیرا هر مرحله از شهود که با یک مرحله از فنا و اثبات مرتبه‌ای از بقا برابری می کند، به این سبب است که عارف از طریق شهود و محو در مشهود، آگاهی تازه‌ای را بشناسد که از طریق دگرگونی مراتب پیشین، برای وی حاصل شده است. اما برای این شناسایی، لازم است تا چیزی از آگاهی او حتی در آن هنگام که در شاهد خویش مستغرق و فانی گشته است، همچنان باقی باشد تا عارف از حیث معرفتی آن‌ها برخوردار گردد و به تعبیری، او را بتوان صاحب آن معرفت دانست؛ زیرا کسی را که از معرفت خود هیچ خبری ندارد و درباره آن، چیزی حتی به طریق رمز و اشاره نمی تواند باز گوید، نمی توان صاحب معرفت تلقی کرد.

از آنچه گذشت، معلوم می شود که آگاهی حتی با ظهور درجات مختلف فنا، هیچ گاه دچار اضمحلال کامل نمی شود؛ بلکه مراتب بالاتر پیوسته با استحاله مراتب پایین در او ظهور می یابد و عارف علم به آن همه را در قلب و روان خود حاضر و خود را نیز در مقام مشاهده گر آن می بیند. به این ترتیب، فنا امری نسبی است. حال که این نکته معلوم شد، باید از اصل دیگری سخن گفت و آن این است که اگر آگاهی از بین نمی رود، پس بدون متعلق نیز نمی تواند باشد.

اصلی در پدیدارشناسی به ما می گوید آگاهی هیچ گاه بدون متعلق نیست. به عبارت دیگر، آگاهی همواره از چیزی است. همچنان که برخلاف آنچه بعضی از روانشناسان و فلاسفه شناختی نظیر کانت ادعا کرده اند، احساسات و عواطف ما نیز تهی و فاقد موضوعی معین نبوده است. پس اگر می گوئیم عشق، ترس، نفرت، امید و غیره، دقیقاً منظورمان این است که آن‌ها را به این شکل در خاطر آوریم: عشق به ...،

ترس از ...، نفرت از ... و امید به ...؛ از این رو گفته می‌شود که «آگاهی ذاتاً از متعلق خود جدایی‌ناپذیر است» (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۱۶). در پدیدارشناسی، پدیدارها را نباید امور معینی با معنای ثابت قلمداد کرد؛ بلکه هر یک متناسب با نوع حضوری که در آگاهی ما دارند، معنادار می‌شوند و جدای از این حضور - یعنی همان‌طور که مانند یک عین در بیرون ایستاده‌اند - ثابت، خنثی و بی‌معنا خواهند بود. اساساً، منظور از پدیدار، وجود یا نبود یک مرجع بیرونی نیست؛ بلکه همه جا نحوه ظهور آن در ذهن اهمیت دارد. یک مرجع واحد، ممکن است معانی متفاوتی داشته باشد.

از این مقدمه می‌توان چنین نتیجه گرفت که انسان موجودی منفعل نیست و آگاهی او نیز شباهتی به آینه یا لوح نانوشته ندارد تا قادر به ارائه تفسیرها و برداشت‌های خود از جهان برحسب نوع ظهور هر یک در ادراک خود نباشد. برعکس، هر کس قادر است تا مطابق استعدادها و قابلیت‌های ادراکی‌ای که از قبل نزد او به ودیعه گذاشته شده است، جهان را معنایی دیگرگونه‌تر بخشد.

وانگهی، در پدیدارشناسی، آگاهی و هستی هم‌زیست هستند؛ یعنی هر موجودی لزوماً راهی برای ظهور در آگاهی ما خواهد یافت. از این رو، «هوسرل ظهور را به جای وجود می‌نشانند. در نظر او، ظهور به معنای پدیدار شدن در آگاهی (و نه پدیدار شدن در عالم بیرون) با وجود برابر است. هر کوششی در جهت فرض وجود در فراسوی آگاهی بی‌معناست» (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۲۰). پس اگر چیزی به هیچ روی راهی برای ورود به حوزه ادراکی ما نداشته باشد، باید گفت که بهره‌ای از وجود ندارد.

البته نباید چنین پنداشت که این نظر در اصل به سوی اصالت مطلق ذهن پیش می‌رود. پدیدارشناسی استعلایی قصد انکار جهان خارج از ذهن را ندارد؛ بلکه صرفاً جهان را بدون کیفیتی که برای راه یافتن در ذهن و ادراک بشر می‌یابد، مجموعه‌ای خنثی و فاقد معنی می‌شمارد؛ زیرا از قبل باور دارد که آگاهی انسان آینه‌ای نیست که

نشانه‌ها و معانی در آن به نمایش درآمده و ظهور و حضور خود را به طور جزمی بر وی تحمیل کرده باشند. از نگاه پدیدارشناسی، انسان معنا ساز و تأویل آفرین است نه آینه یا لوحی که معانی و مفاهیم از پیش ساخته شده را در اختیار او بگذارند و او هم چاره‌ای جز قبول آن‌ها نداشته باشد.

در حالی که عارفی که به قصد کسب معرفت و آگاهی قدم به دایره مراتب وجودی می‌گذارد، با نزول احوال، کسب مقامات و تجلیات صفاتی و اسمایی مختلفی که بر او عارض می‌گردد، هستی خود و همه موجودات دیگر را به حوزه روان خویش داخل می‌سازد و می‌کوشد تا با هر بار فانی شدن از یک مرتبه پایین‌تر وجودی، سر از مرتبه وجودی متعالی‌تری درآورد و متعاقب آن، آگاهی او نیز هر بار حیث التفاتی دیگری به متعلقاتی خواهد گرفت که خود را در او و بر او نمایان می‌سازند. از این رو، مرتبه هستی شناختی و معرفت‌شناختی یک شیء، هم‌زمان در ساحت خود آگاه سالک ظهور می‌یابد و مطابق همان مرتبه و ظرفیت شناختی موجود در آگاهی نیز معنا و تفسیر می‌شود.

طلبگاه یا التفات خیالی

معشوقی که هستی و معرفت خود را توسط صورت‌های خیالی، وابسته آگاهی عارف می‌کند، متناسب با مرتبه عاشق در مقام عشق، به دو صورت ظهور می‌یابد: یکی با تعین و دیگر بدون تعین. در مورد اول، معشوق خود را گاه به خال و خد و گاه به ابرو و غمزه یا به خنده و عتاب مخیل می‌سازد. شگفت این که هر کدام از این تعینات، معرفت یک درجه وجودی و شناختی است و جز در موارد معدودی نمی‌توان تصور کرد که همه آن‌ها به یک‌باره بر عارف آشکار شود.

غزالی در سوانح به این مطلب اشاره می‌کند و نوع قصدیت یا به اصطلاح «التفات» سالک را به یک پدیدار در چگونگی ادراک خیالی و تعینی وی دخیل می‌داند:

«و این معانی، هر یک از طلبگاه عاشق نشانی دارد. آن را که نشان عشق بر دیده معشوق بود، قوتش از نظر معشوق بود و از علت‌ها دورتر بود، که دیده در ثمین دل و جان است. عشق که نشان به دیده معشوق کند در عالم خیال، دلیل طلب جان و دل او بود و از علل جسمانی دور بود. و اگر به ابرو بود، طلب بود از جان او اما طلایه هیبت ایستاده بود در پیش آن طلب، زیرا که ابرو نصیب [نقیب؟] دیده آمد. و همچنین هر یک از این نشان‌ها در راه فراست عشق از عاشق، طلب روحانی یا جسمانی یا علتی و عیبی بیان کند؛ زیرا عشق را در هر پرده از پرده‌های درون، نشانی است و این معانی نشان اوست در پرده خیال. پس نشان او مرتبه عشق بیان کند» (غزالی، ۱۳۵۹: ۳۱).

پس چنان‌که ملاحظه می‌شود عرفان نیز به نوع التفات انسان به پدیدارها نظر دارد و چنین التفاتی را در فهم معنی و تفسیر جهان مؤثر می‌داند. در این مورد، غزالی نیز به روش خود عمل کرده است و از این التفات به «طلبگاه» تعبیر می‌کند. او معتقد است که نحوه ظهور پدیدارها و بُعد شناختی هر یک از آن‌ها کاملاً به این طلبگاه بستگی دارد. از این رو این طلبگاه‌ها را بر شمرده و به دو قسم روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند که هر یک می‌تواند مبتلا به علل و معایبی باشد. طلبگاه جسمانی، معلول به علت‌ها و طلبگاه روحانی نیز مبتلا به معایبی دیگر است که هر بار مانع از ظهور ماهیت بدون تعین و ادراک بی‌واسطه حقیقت می‌شود.

در اینجا باید گفت اگر آگاهی و تخیل از متعلق خود جدا نیست و اگر این متعلق، همان امر استعلایی و متعالی است که آگاهی برای دستیابی به آن ناگزیر باید به سوی چیزی غیر از خود فرا رود، پس تمام حقایق و وقایع یزال و لایزال، ذاتاً وابسته به آگاهی انسان نیز هست. بنابراین هر آنچه در عرفان، اعم از خدا، ذات، صفات، افعال، وجود مطلق، نفس، انسان، جهان و غیره که محل بحث یافته است، تنها از آن حیث که به نوعی در ظرف آگاهی قرار می‌گیرد، برای هر کس معنادار می‌شود و معنایی که از هر یک از این امور توسط یک نفر دریافت می‌گردد، با معنای این مدرکات در

مورد دیگران لزوماً یکسان نیست. این امور، از آن جهت که وجود دارند، قطعاً راهی برای ورود به حیطة آگاهی نیز خواهند یافت و شناخت عارفی که به مرتبه بالاتر از فنا و بقا یا تشبیه و تنزیه رسیده باشد، نسبت به هر یک از آن‌ها مبتنی بر یک آگاهی خالص و محض خواهد بود.

به این ترتیب، هر چیز که در برابر آگاهی ما حضور می‌یابد، قطعاً دارای مصداق و مرجع خارجی نیز هست؛ لیکن بدون تعلق به آگاهی انسان، صرفاً ماده‌ای بی‌شکل و فاقد معنای انحصاری و از پیش معین است. تنها آگاهی است که مطابق با نوع باز نمود یا به تعبیر هوسرل، ظهوری که آن شیء یا عین بیرونی، در درون ذهن و خیال فرد دارد، برای آن، متناسب با استعدادهاى شناختی خود معنا و مفهومی پیدا می‌کند. در واقع، «صورت» یا «نمودی» که از آن شیء در آگاهی حضور دارد، معنای آن است.

بنابراین، تمام مظاهر و پدیده‌هایی چون دریا، آفتاب، می، ساقی، رند و غیره که در حیطة نمادین ادب عرفانی راه یافته است، صرفاً پاره‌ای تصوّرات ذهنی یا به تعبیر روان‌شناسانه کلمه، خیال‌بافی‌ها یا رؤیاپردازی‌های ذهن معلول بشر نیست؛ بلکه هر کدام از این پدیده‌ها، متناسب با نوع پدیدار شدن و نیز متناسب با «طلبگاه» یا قصدیت انسان (که در عرفان اعم از جسمانی و روحانی، معرفتی و وجودی است)، می‌تواند دیگر گونه‌تر معنا شود.

سهروردی نیز به ماهیت پدیدارشناختی معرفت اشاره می‌کند و می‌گوید: «علم یا دارای قیام صدور است یا حلولی؛ در صورت اول، علم بر صدور صفتی از نفس به سوی معلوم و در حالت دوم بر حلول صورت معلوم در نفس دلالت می‌کند که به تعبیری، همان انطباع موجود مریی در ذهن است. در حال نخست، علم چون نوری است که شرط ظهور عالم است و آنچه معلوم ماست، همین ظهور است نه وجود؛ زیرا که ظهور با شهود و بینش و ابصار درک می‌شود. پس، علم به نزد او، اشراق مستتیر است» (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۲۴). با وجود این، منشأ علم در نزد سهروردی انوار مجرد و

در نهایت خداوند است. حیث التفاتی نیز نوعی تابش نور آگاهی بر پدیدارهاست؛ اما هوسرل، در نهایت، آگاهی انسان را به جای الله می‌نشانند.

نتیجه‌گیری

پدیدارشناسی آگاهی عرفانی به ما می‌گوید که چگونه ناز، ملازم طلبگاه عاشق و نیاز، همراه طلبگاه معشوق است. همچنین به این نکته اشاره می‌کند که هر اندازه عاشق بخواهد آگاهی خود را از عاملی که قصد تحمیل چیزی را بر وی دارد و در صدد منفعل کردن او برآید، خالی نگه دارد، اما از آنجا که نیاز جنبه ذاتی و تفکیک ناپذیری از وجود او دارد، عاشق نمی‌تواند آن را از طریق «فروکاستن» یا «تقلیل» کنار بگذارد. به همین دلیل نیز طلبگاه عاشق، چه جسمانی و چه روحانی، یعنی چه به دنبال معشوقی با مشخصات درجهانیو چه در پی معشوقی فراج جهانی و فرامادی، همواره در آگاهی خود با نیاز، خواهش و فقدان مواجه خواهد بود. حتی آن هنگام که در حال فنا از فردانیت خود و جهان تهی می‌گردد، مادام که «خودآگاهی» و شعور او حضور دارد، باز هم نمی‌توان او را موجودی «همه آگاه» یا به تعبیر دیگر، عالم مطلق دانست (فرض وجود درجاتی از آگاهی در حال فنا بر پایه مباحثی است که مقدمات آن پیشتر بیان شد).

مادام که عارف به سوی ابژه شناختی خود، یعنی معشوق پیش رود، هر اندازه معشوق از درجات عالی‌تری از کمالات وجودی و معرفتی (یعنی مراتبی که با هستی و علم به طور مطلق و نه به طور نسبی سر و کار دارد) برخوردار باشد، در هر مرحله از استعلامی‌تواند آن کمالات را در خود به ظهور برساند تا سرانجام به فهم معنای خویش از هستی نزدیک‌تر گردد. در آن حال آگاهی، فارغ و مستقل از «من» تعینی عاشق، با هستی محبوب یگانه خواهد شد تا بدین ترتیب، فنای ذاتی به فنای شناختی نیز بینجامد. در آن وقت، جهان (عالم کبیر) و آنچه درون آن است، وقتی از برابر

چنین آگاهی‌ای عبور داده شود، از جهانی به ظاهر پر عیب و نقص، تبدیل به خلقتی بی نقص خواهد شد که از قلم صانع صاحب جمالش، خطایی بر ورق آن نرفته است. پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

حال اگر از این منظر به فضای عارفانه غزل، به ویژه غزل حافظ نیزنگاهی بیفکنیم، درمی‌یابیم که خطاً فاصلی که میان «عاشق و رند و نظرباز» با «صوفی ازرق‌پوش» یا «زاهد خلوت‌نشین» وجود دارد، در نوع التفات و تعاملی است که با پدیدارهای درجهانی و فراج جهانی دارند. از یک سو، حقیقت عشق، دنیا را از خلال درک ماهیت کمال یافته و بی‌نیاز معشوق برای عاشق تعریف می‌کند. از این رو، حتی رندی و شاهدبازی نیز هستی عاشق را به هنر آراسته می‌کند. در حالی که صوفی ازرق‌پوشی که آگاهی او به دلیل تسلیم شدن به آداب صومعه و خانقاه منفعلاً مانده و از سوی دیگر، با امتناع از محو کردن ادراک یا من آگاه خود در هستی معشوقی، فرصت رفع نیاز، کمال‌نگری و زیبایی را نیافته است، هیچ‌گاه در نحوه تعامل با پدیدارها، با رند می‌خواره و نظرباز، هم‌سو و هم‌رأی نمی‌گردد (بنابراین شاید بتوان عامل ریا را مهم‌ترین دلیل عدم تحقق فروکاست در بینش خانقاهی و صوفیانه دانست؛ زیرا با از بین بردن انعطاف‌پذیری آگاهی، امکان رفتن به برون سوی خود و لمس معارف متعالی را از او سلب می‌کند و با تحمیل کردن باورهایی از پیش ساخته به ذهن او، آن را به روی آگاهی‌ها و باورهای ناب دیگر، بسته نگاه می‌دارد).

طلبگاه عاشق، ادراک او را چنان به روی جهان، باز و منعطف می‌گذارد که ظهور پدیدارها حتی آن‌ها که بسیار متفاوت باشد، نمی‌تواند تنها به دلیل وجود فاصله‌ای که ذاتاً با مرتبه وجودی و شناختی عاشق دارد، او را به مقابله و انکار وا دارد و یا موجب حالت واپس‌زدگی در وی گردد. عاشق با انتخاب رابطه «عشق» در حقیقت، بیرون آمدن از خویش (استعلا)، لذت بی‌نیازی، زیبایی، همه‌حضور، استغنا و هر آنچه را

مستلزم قصد پیشین وی در امحای خود در ذات معشوقی است، تجربه می‌کند و اگر غیرت می‌ورزد یا مورد غیرت معشوق واقع می‌شود، از آن روست که باید به قصد نخستین خود در جهت‌گیری‌های آتی آگاهی وفادار بماند. چنانچه به «غیور» بودن شناخته می‌گردد، بدین سبب است که می‌خواهد متعلق شناخت وی نیز در نحوه ارتباط با او از معجرای عشق، به نوبه خویش وفادار بماند و طلبگاه آغازینش را بدون تغییر بگذارد. پس، نه معشوق پیوند عشق از میانه می‌گسلد و نه عاشق به این التفات نخستین خود خیانت می‌کند و رویکردش را به جهان پدیداری بر مبنایی جز اراده معشوق و با رابطه‌ای جز عشق تداوم می‌بخشد. بدین ترتیب، عشق ضامن دوام طلبگاه معرفتی عاشق و معشوق و واسطه تداوم ارتباط میان ایشان خواهد بود.

پی‌نوشت

1. phenomenology

2. Heinrich Lambert

3. Edmond Husserl

4. transcendental phenomenology

5. Ego transcendental

۶. شایان ذکر است که مفهوم «من» در رویکرد پدیدارشناختی، با «من» در نگاه روان‌کاوی یکسان نیست. «من روان‌شناختی»، متشکل از همه رخدادهای ذهنی و طبیعی زندگی روانی یک فرد خاص است. در حالی که «من پدیدارشناختی» که از آن به «من استعلایی» نام می‌برند، آن ذهنیتی است که ساختارهای اساسی، ثابت و عام آگاهی را می‌فهمد و در آن‌ها می‌اندیشد. بنابراین، ساخت و هدف این دو مفهوم با یکدیگر متفاوت است. تنها از طریق ذهنیت استعلایی غیر روان‌شناختی است که می‌توان ساختارهای جهان‌نیت‌مند و خود این ذهنیت را فهمید (نک: مکاریک، ۱۳۸۳: ۱۹۰). با وجود این، آگاهی را در این نگاه، نباید با لایه‌های سه‌گانه روان در نظریه‌های روان‌کاوی، شامل نهاد، من و فرامن منطبق دانست. شاید تنها وجه مشترک میان این دو مفهوم، تعلق من روان‌کاوی و من استعلایی در پدیدارشناسی، به حوزه خودآگاه است. اما روان‌کاوی از «من» به عنوان عامل تعدیل‌کننده فعالیت‌های نهاد انسان یاد می‌کند که به عنوان مظهر خرد و مآل‌اندیشی، به نحوی عقلانی بر انسان حکم می‌راند (نک: مقاله کاربرد روان‌شناسی در نقد ادبی، به نقل از گرین و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

8. reduction

⁹. intentionality

¹⁰. intuition

^{۱۱}. «وصف زنده حقیقت» که هوسرل آن را «بدهات» می‌نامد، به معنی انطباق عین با ذهن است. شیء خارجی که ادراک آن، بدهات، یعنی احساس حقیقت را به وجود می‌آورد، ممکن است شیء مطلوبی باشد که ماهیت آن، بر حسب نوعیتش وارد ذهن می‌شود. اما این بدهات که مولد حقیقت است، به نوبه خود چیزی جز حضور نیست و هوسرل حضور جداگانه شیء را در آگاهی و متقابلاً حضور آگاهی را هم در شیء تصریح می‌کند. نقطه تجلی حقیقت، همین تجربه وصف زنده است. همین حیات بالفعل آگاهی است که به وسیله آن، اشیا و جهان در برابر من‌اند، بدون این که من بتوانم حضور آن‌ها را انکار کنم (دارنیک، ۱۳۷۳: ۹۱). ولی ما همواره در موقعیت بدهات قرار نداریم. به همین خاطر نیز باور داریم که پدیدار ممکن است گاه جز یک نمود ساده و فریبده نباشد. درست به این دلیل است که حقیقت در همان حال که خود را آشکار می‌سازد، امکان کتمان و محجوبیت را نیز برای خویش نگاه می‌دارد.

^{۱۲}. حیث التفاتیت یا التفات، بر این اصل استوار است که آگاهی همواره «آگاهی از چیزی است». آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد. معلوم یا متعلق شناسایی نیز جز در ارتباط با آگاهی قابل تعریف نیست. این بدان معنی است که شیء (معلوم) جز برای آگاهی معنی ندارد. بنابراین، ذوات خارج از عمل آگاهی و ادراکی که ناظر به آن‌هاست و همچنین خارج از حالت (و رابطه‌ای) که آگاهی در ضمن آن، ذوات را شهود می‌کند، وجودی ندارند. زمانی که یک درخت سیب را در باغ مشاهده می‌کنیم، آنچه از طریق عین محسوس درخت در آگاهی واقع می‌شود، نه خود درخت سیب است و نه دقیقاً تصویری که از درخت در ذهن داریم؛ چرا که در هر یک از این دو مورد به تنهایی، ماهیت درخت را به فراموشی می‌سپاریم. سپس ناگزیر باید از «خود اشیا» آغاز کنیم؛ یعنی از درخت سیب به عنوان مدرک و از فعل ادراک سیب در باغ که در «تجربه زنده اولیه» است.

معنی چنین التفاتی این است که اگر یک شیء، همواره شیء وابسته به آگاهی یا ذهن است، دیگر آن را باید شیء ادراک شده، اندیشیده شده به یاد آمده، متخیل و ... نامید، نه شیء فی‌نفسه. در حقیقت، اشیا جهان سویه‌هایی هستند که به واسطه تجربه جهان به آگاهی داده می‌شوند و پدیدارشناس آن‌ها را آن سان که نمودار می‌شوند، مورد توجه قرار می‌دهد. بر این اساس، اشیا، مقیم «در» آگاهی بوده و توسط آن ساخته می‌شوند (نک: مکاریک، ۱۳۸۳: ۳۵۱-۳۵۲).

منابع

- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران. هرمس.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). عوالم خیال. ترجمه قاسم کاکایی. تهران. هرمس.
- خوشحال دستجردی، طاهره و راضیه حجتی زاده. (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل پدیدارشناختی عرفان روزبهان» (با تأکید بر مبحث تجلیات التباسی)، مجله ادبیات عرفانی، سال سوم، شماره ۵. صص ۱-۲۷.
- دارتیک، آندره. (۱۳۷۳). پدیدارشناسی چیست. ترجمه محمود نوالی. تهران. سمت.
- دهباشی، علی و سید علی اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۶). تاریخ تصوف (۱). تهران. سمت.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۱۹۷۳). مشرب الارواح. با تصحیح و مقدمه نظیف محرم خواجه. استانبول. کلیة الآداب.
- ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۸۲). پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته. تهران. ساقی.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. تهران. مرکز.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح‌العشاق. تصحیح نصرالله پورجوادی. تهران. بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ . (۱۳۷۰). مجموعه آثار به کوشش احمد مجاهد. تهران. انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۱). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. تهران. علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۱). مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة. با تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران. زوار.
- کربن، هانری. (۱۳۶۹). فلسفه تطبیقی. ترجمه جواد طباطبایی. توس. تهران.

- گرین، ویلفرد و دیگران. (۱۳۸۳). *مبانی نقد ادبی*. چاپ سوم. ترجمه فرزانه طاهری. تهران. نیلوفر.
- مدرسی، فاطمه. (۱۳۹۰). *فرهنگ توصیفی نظریه‌های ادبی*. تهران. پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و علوم انسانی.
- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۳). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. تهران. آگه.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۷۲). *ایده پدیده‌شناسی*. تهران. آموزش انقلاب اسلامی.

