

مفهوم «دیگری» و «دیگربودگی» در انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی

دکتر مریم رامین نیا
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد
دکتر حسینعلی قبادی
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

توجه به «دیگری» به عنوان سویه اصلی شناخت در هسته اصلی انسانشناسی باختین قرار دارد. با اینکه در نگرشهای نوین فلسفی نیز بر لزوم وجود دیگری به عنوان فاعل شناسانه موضوع شناسایی تأکید شده است، باختین با گسترش مفهوم و جایگاه «دیگری»، پایه‌های انسانشناسی خود را بر کنش دوسویه من-دیگری، بنا می‌کند و تا بدانجا پیش می‌رود که دیگری را بر «من»، فراتر برده نظریه «دیگربودگی» را مطرح می‌سازد. مسئله دیگری و دیگربودگی از سوی باختین، افقهای نوینی در پیوندهای انسانی و مناسبات آنها در برقراری روابط دوسویه، همدلانه و برابر، در عصر معاصر گشود. در انسانشناسی عرفانی نیز مسئله «دیگری» همواره مورد توجه بوده است؛ چنانکه می‌توان ادعا کرد که مدار عرفان بر «دیگری» می‌چرخد و در غایت خود در مسئله فنا و بقا که تعبیری از دیگربودگی است، استوار می‌گردد. در این جستار تلاش بر این است که مفهوم و جایگاه «دیگری» و «دیگربودگی» در انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی کاویده شده، نشان داده شود که مکتب عرفان با رویکرد اخلاق‌گرایانه و باختین با رویکرد معرفت‌شناسانه و اجتماعی بر درک و تبیین بایستگی وجود و ترجیح دیگری در حیات انسانی تأکید کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: دیگری، دیگربودگی در انسانشناسی باختین، انسانشناسی عرفانی.

مقدمه

از دیرباز، شناخت راز و رمز ابعاد وجودی انسان و تبیین ماهیت و موقعیت او، نگاه نحله‌های گوناگون فکری را به خود معطوف داشته، دانشی را پدید آورده که «انسانشناسی» نام گرفته است.

انسان‌شناسی فلسفی، اصطلاحی است که در قرن بیستم به طور رسمی در آثار ماکس شلر به کار رفت و برای نخستین بار در پایان قرن شانزدهم در دانشگاه‌های آلمان برای اشاره، به مطالعه و بررسی نظام‌مند انسان به عنوان موجودی جسمانی و اخلاقی مورد استفاده گرفت (انصاری، ۱۳۸۴: ص ۱۶۱). هرچند در آغاز بیشتر با رشته‌های دانشگاهی مرتبط با زیست‌شناسی به کار می‌رفت، بعدها عنوان فلسفی به آن دادند که بر تفکر درباره وجود و جوهره آدمی تأکید داشت. موضوع عمده آن نیز مفهوم ماهیت انسان بود و به عبارت خیلی ساده‌تر در این سؤال خلاصه می‌شد که: «چه چیزی انسان را واقعا انسان می‌سازد؟» بدین صورت بود که موضوع جایگاه انسان، تأملی فلسفی گرفت تا جایی که مکتبه‌های فلسفی متفاوتی بر جنبه خاصی از انسان بودن نظیر ذهن، روح، زبان، مدنیت و مفاهیم به منزله تعریفی از انسانشناسی فلسفی با ادله و معیارها و ملاکهای خود در صدد ثابت کردن آن برآمدند (مقدادی، ۱۳۷۸: ص ۴۶۰).

عنوان انسانشناسی فلسفی به‌مثابه نگرشی فلسفی به هستی و ماهیت انسان در نظام فلسفی علمی شاید سابقه‌ای بس طولانی نداشته باشد اما در سنت اندیشه غربی، سوفسطائیان و بویژه سقراط را باید نخستین انسانشناس دانست. سقراط نخستین کسی بود که موضوع تعاملات فلسفی را از طبیعت و کیهان به سمت انسان تغییر داد و بدین‌سان موضوع «چیستی انسان» در کانون توجه فلسفه قرار گرفت. افلاطون در سایه اندیشه‌های سقراط فلسفه سیاسی خویش را بنیان نهاد و بعدها ارسطو در چارچوب اندیشه متافیزیکی، انسان را تعریف کرد. افلاطون، همان‌گونه جهان را به دو بخش ظاهر و باطن یا نمود و حقیقی تقسیم می‌کرد، انسان را نیز شامل دو بخش جسم و نفس دانست. به نظر ارسطو انسان از دو بعد ماده و صورت تشکیل شده است هرچند وی تلاش می‌کند از دوگانه‌انگاری مطلق افلاطونی دوری کند. به نظر او پدیده‌های فردی مانند مردم، اسبها و... واقعیت دارد و نمی‌توان وجود آنها را به مُثُل فروکاست (انصاری، ۱۳۸۴: ص ۱۶۱ تا ۱۶۳)؛ با این حال انسانشناسی واقعی با دوران مدرن

آغاز می‌شود و از یک سو با انسانمداری یا اومانیسم پیوند می‌یابد و از دگر سو از فلسفه اگزیستانسیالیست‌ها و اندیشمندانی چون کانت و هگل تأثیر می‌پذیرد.

پیشینه پژوهش

در کنار پژوهشهای فراوانی که به مسئله انسانشناسی در مفهوم کلی آن پرداخته است، پژوهشهایی نیز هست که به مسئله «دیگری» پرداخته است. مقاله «در انتظار بربرها، دیگری از نوع دیگر» نوشته هاله رفیع در مبحث خود و دیگری، نگاهی به دیالکتیک ارباب-برده هگل دارد. مقاله «دیگری و نقش آن در شاهنامه» از عیسی امن‌خانی، مباحث مقدماتی مقاله را به جایگاه دیگری در اندیشه اگزیستانسیالیست‌ها و باختین اختصاص داده است. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «انسانشناسی گفتگو» از ناصر فکوهی به رابطه خود و دیگری اشاره‌هایی شده است. آقای غریب رضا غلامحسین‌زاده در مقاله‌ای شعر حافظ را از دیدگاه منطق گفتگویی باختین و رابطه من-دیگری کاویده است. در مقاله‌های ارزشمندی که به موضوع انسانشناسی عرفانی اختصاص یافته از جمله «نگاهی دیگر به انسانشناسی عرفانی» از فاطمه کوپا و «انسان کامل و انسانشناسی مولانا» از احمد آل‌عصفور به مسئله «دیگری» توجه نشده است. البته در «انسانشناسی اشراقی عقل سرخ و حق سبز» از عباس منوچهری، مباحثی از دیدگاه هگل و هابرماس در باب نیازمندی سوژه به دیگری، مطالبی عنوان شده است. در این پژوهش به طور مشخص، جایگاه دیگری در انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی بررسی و مقایسه شده است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی با مطالعه و بررسی ابعاد گوناگون انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی انجام شده است. گام اول بررسی نظریه انسانشناسی باختین و استخراج اصول و مبادی فکری او بود. در گام بعد، انسانشناسی عرفانی در حوزه عرفان نظری، بررسی و استخراج سخنان و روایتهای عارفانه صورت گرفت. سرانجام، تفاوتها و مشابهتهای دیدگاه‌های این دو مکتب مطرح شده است.

مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی «دیگری»

دیگری در مفهوم عام و در معنای جهان خارج از انسان در فلسفه بویژه فلسفه پدیدارشناسی و اگزیستانس مورد توجه قرار گرفته است. همه آنها وجود دیگری را به

عنوان سویه‌ای برای شناخت و آگاهی فرد پذیرفته‌اند؛ اما دیدگاه گفتمانی و سهمی که به دیگری در جایگاه شناخت و آگاهی «من» داده‌اند، دیدگاه‌های گوناگون دارد. **هایدگر**، دیگری را جهان پیرامون «من» تلقی می‌کند و اعتقاد دارد که بازشناسی من و جهان از طریق دیگران صورت می‌گیرد.

من آنچه را به خاطر آن وجود دارم در امکانهایم و آنچه را چیزهای اطرافم به خاطر آن وجود دارند در پاسخشان به امکانهای من، باز می‌شناسم. این جهان، جهانی رؤیایی نیست بلکه جهانی است برخوردار از وجودی بیجان که با تحقق دادن به دیگران دیگر به صورت امکان عادی پرداخته و سازمان یافته است (مصلح، ۱۳۸۷: ص ۱۴۲).

از نظر **هوسرل** در ابتدا مسئله وجود دیگری برای «من» به عنوان نظریه استعلای تجربه دیگری یعنی به اصطلاح «همدلی» مطرح می‌شود؛ «دیگری» را فقط به مثابه مماثل با چیزی می‌توان اندیشید که متعلق به من است (هوسرل، ۱۳۸۶: ص ۱۷۷)؛ اما بزودی دامنه آن فراتر می‌رود. «من، دیگری را به مثابه سوژه‌ها یا فاعلانی برای این جهان تجربه می‌کنم؛ سوژه‌هایی که این جهان، یعنی همین جهانی را تجربه می‌کنند که من تجربه می‌کنم و بنابراین مرا تجربه می‌کنند» (همان: ص ۱۴۶ و ۱۸۰). هگل نیز درک من از خویشتن را نتیجه فرایند ارتباط او با دیگری می‌داند. هگل «با توضیح کیفیت رابطه خدایگان و بنده نشان می‌دهد که خودآگاهی هر کدام از این دو به آگاهی او به دیگری منوط است. خویشتن بدون دیگری اتکا و قوام ندارد (همان: ۳۱۹). در فلسفه کلاسیک نیز به اهمیت «تو» در خودآگاهی «من» بر می‌خوریم. یاکوبی (۱۷۸۵) می‌گوید: «من بدون تو امکان وجود نمی‌یابد». فیخته (۱۷۹۷) می‌نویسد: «خودآگاهی شخص به ضرورت با خودآگاهی غیر یا خودآگاهی یک تو همراه است». فویرباخ (۱۸۴۳) نیز بر این باور است که «من حقیقی آن است که خود را در حضور یک تو ببیند» (تودوروف، ۱۳۷۷: ص ۲۱۳). این دیدگاه در فلسفه اگزیستانس قوت می‌گیرد که بر اصالت وجود فرد تأکید دارد و وجهه همت خود را در مطالعه احوال انسان می‌گذارد. سارتر، دیگری را یک شیء، یک ابژه نمی‌بیند. دیگری برای او سوژه/ذهن است. به عقیده سارتر، دیگری در اساس، کسی است که به من می‌نگرد و نه کسی که من به او می‌نگرم؛ یک ذهن و نه یک عین (بلاکهام، ۱۳۸۷: ص ۱۸۳). سارتر در بایستگی وجود دیگری می‌گوید:

من برای اینکه فلان حقیقت را درباره خودم تحصیل کنم، باید از دیگران عبور کنم. دیگری لازمه وجود من است؛ هم چنانکه برای معرفتی که من از خویشتن دارم، وجود دیگری لازم است. در این وضعیت، کشف من، در عین حال، موجب کشف دیگری می‌شود (سارتر، ۱۳۸۰: ص ۵۸).

سارتر وجود «دیگری را به عنوان» ذهن/فاعل شناسا می‌پذیرد اما در تعامل من و دیگری معتقد است که یکی از طرفین برای دیگری مفعول واقع می‌شود و بالعکس در نگاه دیگری به من، من، مفعول واقع می‌شوم. پس در حالت احساس نگاه کردن «دیگری» به «من»، فاعل واقع شدن دیگری را احساس می‌کنم؛ در این حال «من» تنزل یافته و تابع شده‌ام. من که خودم لافسه‌ام و می‌خواهم خلأ خود را جبران کنم، می‌کوشم، ولی وجود «دیگری» احوال مرا خراب می‌کند و مانع خواست و طرح «من» می‌شود. چون او هم می‌خواهد فی نفسه شود، پس عالم مرا می‌قاید. با همین مبنا و فهم از دیگری است که سارتر می‌گوید: «دوزخ دیگرانند» (مصلح، ۱۳۸۷: ص ۱۷۹)؛ با این همه، سارتر این گونه بحث را به پایان می‌برد: من برای اینکه خود را به تمامی فرا چنگ آورم به دیگران نیاز دارم. «بودن در خود» یعنی «بودن در دیگران» (نقل از تودوروف، ۱۳۷۷: ص ۲۱۴). گابریل مارسل، فیلسوف اگزیستانس، در رویارویی با «دیگری»، دیدگاه نزدیکتری به انسانشناسی باختین دارد. به نظر مارسل، «فرض من» مستقل و جدا از دیگران از اساس نادرست است. در سنتی که دکارت آغاز کرد، بهتر است در مقابل دکارت که از «من» شروع کرد از «ما» شروع کنیم. انسان، اتمی بین اتمها نیست. اصل حیات انسان در نسبت و ارتباطش با دیگران است. وقتی دیگری را «تو» تلقی می‌کنیم، او را مدرک و فاعل می‌دانیم. وجود، در اصل «ما» است؛ یعنی در نسبت بین من - تو» (مصلح، ۱۳۸۷: ص ۲۱۸). در مجموع، «اگزیستانسیالیست‌ها از کی‌یرکگارد تا هایدگر، همگی محور توجه خود را به وجود انسان معطوف داشته، و اساس تفکر فلسفی خود را بر خود «انسان» بنا کرده‌اند» (کرمی، ۱۳۸۵: ص ۱۹)؛ با این حال، در راه شناخت وجود انسان، وجود «دیگری» را نیز ضروری دانسته و در انسانشناسی فلسفی خود برای دیگری جایگاهی متصور شده‌اند. یاسپرس، اگزیستانسیالیست و فیلسوف آلمانی، نیز در ضرورت وجود «دیگری» بر خودشناسی و رهایی آدمی از نیستی تأکید می‌کند و می‌گوید: «انسان برای اینکه از نیستی فرد رهایی یابد و «خود» شود، نیازمند

دیگری است. آدمی در حال اتحاد با دیگری به خود می‌تواند اعتماد کند» (یاسپرس، نقل از کرمی، ۱۳۸۵: ص ۳۶۶).

بایستگی وجود «دیگری» در فلسفه اگزیستانسیالیستها و دیگر فیلسوفان و اندیشمندانی چون، هایدگر، هوسرل، بوبر که بر وجود «دیگری» در شناخت و تکامل انسان، توجه و تأکید کرده‌اند، باختین را به طرح و ترسیم رابطه من-دیگری و «دیگربودگی» رهنمون کرد؛ هرچند مفهوم «دیگری» و جایگاه او در نسبت «من» در اندیشه هگل، هایدگر، سارتر متفاوت است و نمی‌توان گفت که همه آنها جایگاهی برابر با دیگری در رابطه و نسبت من-تویی به «دیگری» داده‌اند، لیکن همه آنها در پذیرش وجود دیگری به عنوان عنصر شناخت و خودآگاهی «من» اشتراک نظر دارند. درست است که باختین، وامدار اندیشمندان و فیلسوفانی است که مسئله «دیگری» را مطرح کرده‌اند و اولین فردی نبود که بر کیفیت بنیادین رابطه «من-تو» در هستی انسان و آگاهی وی، تأکید کرده، هموست که این نظر را در شناخت گوهر اجتماعی انسان تبیین و تقویت کرده و مبنای فلسفی وجود «دیگری» را در حیات اجتماعی انسان به تصویر کشیده و جایگاهی برابر به «دیگری» بخشیده است؛ چنانکه نسبت من-تو و اهمیتش در ماهیت تکوین آگاهی و شناخت انسان و مناسباتش با دیگری به عنوان عامل بنیادین دستیابی به آگاهی، هسته اصلی انسانشناسی فلسفی او را تشکیل می‌دهد. عرفان نیز به شناخت انسان و توجه به سیر انفسی او تأکید می‌ورزد. هرچند ماهیت شناخت انسان در فلسفه اگزیستانس، که توجه خود را به طور عمده بر انسان معاصر معطوف کرده با معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی انسان در عرفان که بر کشف و مکاشفه مبتنی است، تفاوت‌هایی در روش و محتوا دارد. در عرفان نیز بر لزوم توجه بر دیگری و حتی ترجیح وی بر خود، تأکید بسیار شده است و البته این توجه در بیشتر موارد در گفتمان اخلاقی جای می‌گیرد؛ با این حال نمی‌توان گفت که صرف توجه عارفان به مقوله «دیگری» فقط اخلاقمدارانه است؛ زیرا در مواقعی بویژه در گزاره‌هایی از مولوی، این رویکرد جنبه معرفت‌شناسانه نیز به خود می‌گیرد. حال با توجه به انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی پرسشهای زیر پی افکنده می‌شود:

۱. «دیگری» در انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی چه جایگاه و اهمیتی

دارد؟

۲. چه تفاوتها و مشابهتهایی در رویکرد به مسئله «دیگری» در انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی دیده می‌شود؟

در پاسخ به این پرسشها، فرضیه‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. «دیگری» در انسانشناسی باختین به عنوان سویه اصلی شناخت مطرح می‌شود. به گونه‌ای که فرایند شناخت «من» بدون وجود «دیگری» امکانپذیر نخواهد بود. در انسانشناسی عرفانی، دیگری در دو محور مطرح می‌شود: انسان‌های دیگر، خداوند. عرفان در برخورد با محور اول، همواره به ترجیح و مقدم داشتن دیگران بر خود، تأکید می‌ورزد. در محور دوم، فنای فرد در خداوند را هدف غایی خود می‌داند.

۲. در عرفان نیز به مانند انسانشناسی باختین بر وجود «دیگری» در مقام شناخت فرد، به حکم «المؤمنُ مرآة المؤمن» تأکید می‌شود؛ لیکن این تأکید، بیشتر جنبه اخلاقی و اجتماعی دارد تا معرفت‌شناسی؛ دیگر اینکه مسئله «دیگری» و «دیگربودگی» در دیدگاه باختین، تنها در مورد حیات اجتماعی انسانها مطرح می‌شود. حال اینکه عرفان پای فراتر می‌نهد و «دیگربودگی» را به خداوند پیوند می‌زند.

انسانشناسی باختین، دیگری/دیگر بودگی / بین الازدهانیت^۱

باختین در نوشته‌های خود در مورد زیبایی‌شناسی نظری و فلسفه اخلاق، آن گاه که می‌کوشد نظریه منسجمی در زیبایی‌شناسی و توصیف آفرینش هنری عرضه کند با پرسش دیگربودگی روبه‌رو می‌شود. در این راه، باختین خود را ناچار می‌بیند تا مفهومی عام از هستی انسانی پیش نهاد که «دیگری»، نقشی مهمی در آن ایفا می‌کند. اصل بنیادینی که وی مطرح می‌کند این است:

ممکن نیست بتوان موجودی را برکنار از مناسباتی به تصور در آورد که آن را با غیر پیوند می‌دهد. ما همواره در زندگی، خود را از چشم دیگران مورد تمجید قرار می‌دهیم و تلاش می‌کنیم تا از رهگذر غیر بر لحظات بین فردی آگاهی خود احاطه یابیم... در یک کلام، ما همواره به گونه‌ای حاد تمام بازتابهای زندگی و عمل خود را در آگاهی دیگران مورد توجه خاص قرار می‌دهیم و در مورد آنها دغدغه خاطر داریم (باختین، نقل از تودوروف، ۱۳۷۷: ص ۱۸۰).



بین‌الذهانیت، مفهوم دیگری است که باختین آن را از اندیشه زیبایی‌شناسی آلمان (به طور اخص از یوناس کوهن) می‌گیرد. وی آن را در تقابل با آنچه «درونی» است و برای مشخص کردن عناصری از آگاهی که در خارج از آن واقع است و با این حال برای تکمیل آن و دستیابی آن به جامعیت ضرورت تام دارد، به کار می‌برد. بحث باختین درباره بین‌الذهانیت، یادآور همان مفهومی است که هوسرل و ویتگنشتاین از آن با عنوان «مسئله انسانهای دیگر»^۲ یاد می‌کنند. باختین بر این باور است که فلسفه اخلاقی اصیل نمی‌تواند خارج از تقابل خود و دیگری تدوین شود. هر نوع تلاشی برای پاسخ دادن به پرسشها و تقاضاهای جهان باید نسبت به این حقیقت، حساس باشد که من و دیگری در رخداد مستمر وجود با یکدیگر پیوند می‌خوریم و شرکت‌کنندگانی برابر در زیست جهانی مشترک هستیم که با اینکه از حیث جسمانی منحصر به فردیم، هنگام برخورد با جهان به عنوان موجودی جسم‌مند، توانایمان برای نسبت دادن معنا و مفهومی دچار محدودیتهایی چند است که فقط بر افکار، اندیشه‌ها، رفتار و دریافتهای خود متکی باشد. بویژه از حیث تألیف کردن^۳ نفس خود (گاردینر، ۱۳۸۱: ص ۴۳ و ۴۴). بنابراین از نظر باختین ارزش هماهنگ‌کننده نفس جسم‌مند فقط می‌تواند از طریق رابطه با دیگری انضمامی تأیید و تصدیق شود. جسم چیزی خودبسنده نیست؛ نیازمند دیگری است؛ نیازمند بازشناسی و فعالیت شکل بخش اوست.

من - دیگری، حرکت از سوژه به ایزه

رابطه من/دیگری، خود/دیگری یا من/غیر، به کنش متقابلی ناظر است که در نحله‌ها و گرایشهای فکری و فلسفی، تعبیرها و تفسیرهای گوناگون به خود گرفته که همه آنها در یک امر مشترک است: دیگری مانند من، عنصر شناخت و آگاهی است. **هگل** در تبیین انسانشناسی خود به نظریه اجتماعی نزدیک می‌شود که طی آن خودآگاهی بشر را به خود معطوف نمی‌کند و بر آن است که «دستیابی به این آگاهی فرایندی نه فردی، بلکه گروهی است» (صادقی، ۱۳۸۴: ص ۱۳۵). هگل در جایی دیگر شناخت انسانها از خود و دیگری را به بحث فاعل شناسا و تعلق شناسایی معطوف می‌سازد:

همیشه شناخت با توجه به فاعل شناسا و تعلق شناسایی دو جنبه متقابل پیدا می‌کند؛ یعنی فاعل با توجه به تعلق در واقع در خود نیز انعکاس پیدا می‌کند و از سوی دیگر هر انعکاسی بر خود، انعکاسی در متعلق هم می‌شود؛ به دیگر سخن هر

شناختی از خود نوعی شناخت نسبت به غیر خود هم می‌شود؛ همان طور که هر شناختی از غیر خود باز متضمن نوعی شناخت از خود است (مجتهدی، ۱۳۸۳: ص ۳۸).

مسئله فهم خود از طریق فهم دیگری به عنوان سوژه یا عامل شناسایی مباحثات مهمی را در گفتمانهای روانکاوی نیز بر می‌انگیزد. ديلتای^۴ (یکی از متفکران هرمنوتیک کلاسیک) در اهمیت و ضرورت فهم دیگری به این نکته اشاره می‌کند که: ما دیگران را در مقام سوژه‌هایی همانند خودمان می‌شناسیم؛ یعنی ما با تمامیت زندگی روانی خودمان را آغاز، و تمامیت‌ها یا کلهای زندگی روانی دیگران را بازسازی، باز تجربه می‌کنیم. ما که خود در حکم کلهای روانشناختی هستیم می‌توانیم فرایند رشد و تحول تجربه اذهان دیگر را دوباره زندگی کنیم (آرتور، ۱۳۸۵: ص ۵۴).

آینگی «دیگری»

ژاک لاکان^۵، یکی از مشهورترین نظریه‌پردازان روانکاوی نوین در مقاله‌ای با عنوان «مرحله آینگی»، که آن را مهمترین عامل شکل‌دهنده «من» می‌داند به رابطه من و دیگری از چشم‌انداز روانشناختی می‌پردازد. وی معتقد است که «من» واژه‌ای است در یک زبان مشترک و از طریق رابطه با دیگران فراگرفته می‌شود. لاکان در تبیین نظریه خود برای رشد سوژه و ساحت روانی انسان از سه مرحله نظم خیالی، نمادین و واقعی یاد، و نظم خیالی را مرحله آینگی تلقی می‌کند. وی می‌گوید:

در این مرحله است که کودک بین ۱۸-۶ ماهگی برای اولین بار این قدرت تشخیص را می‌یابد که تصویر خودش را در آینه بباید. قبل از این مرحله کودک از خود هیچ گونه مفهومی ندارد و تصویر ذهنی او از سوژه کاملاً آشفته و پراکنده است اما در این مرحله سوژه برای اولین بار از طریق انعکاس تصویرش «خود» را می‌یابد و با آن احساس یگانگی می‌کند (لاکان، نقل از احمدزاده، ۱۳۸۶: ص ۹۶).

لاکان، دریافت شخص را از خود در رابطه تنگاتنگی با تصویر بیرونی فرد می‌داند و بر این باور است که «هویت فرد به جای اینکه از درون نشأت بگیرد از موقعیتی به وجود می‌آید که فرد در آن، خود را برای اولین بار از بیرون می‌بیند» (وارد، ۱۳۸۹: ص ۲۰۰) و این چنین «خود شالوده‌شکنی شده» را طرح می‌ریزد.

در تصور لاکان، آینه برای کودک حکم دیگری را دارد که موجبات شناخت کودک را از خود فراهم می‌کند. از این چشم‌انداز، من (سوژه) محوریت خود را از دست می‌دهد و با مرکززدایی از سوژه به عنوان عامل اصلی شناخت، راه برای نمایان شدن ابژه/دیگری گشوده می‌شود.

انهدام سوژه محوری، به رسمیت شناخت ابژه/دیگری به مثابه آینه «من» در فرایند و کنش شناخت در گفتمانهای فلسفی و روانکاوی با تأملات و آرای باختین در انسانشناسی فلسفی خود تحت عنوان رابطه من/دیگری پیوند می‌خورد؛ با این حال، باختین در این راه پیشگام است؛ زیرا وی وجود دیگری را در فرایند شناخت، تنها به یک مرحله یا جنبه‌هایی از زندگی محدود نمی‌کند و آن را به حیات انسانی و اجتماعی در همه شئون آن، تعمیم می‌دهد.^۶

باختین در بیان ضرورت وجود دیگری/غیر، بحث خود را بر طرح این پرسش پی می‌افکند که نقش غیر در دستیابی به آگاهی فردی چیست. او خود بروشنی پاسخ می‌دهد که ما هرگز نمی‌توانیم خود را به صورت کل ببینیم. وجود غیر برای اینکه ما، حتی به طور موقت به مفهومی از خویشتن دست یابیم ضروری است؛ مفهومی که تنها تا حدی در رابطه صرف ما با خود قابل دستیابی است.

تنها در انسان دیگر است که می‌توانیم به تجربه زیبایی‌شناختی و اخلاقی قابل اتکایی از کرانمندی انسانی دست یابیم. تنها غیر است که می‌تواند مرا به بخشی همجنس از بافت دنیای خارج تبدیل کند؛ زیرا من با آشکار نمودن خود بر غیر و از طریق شخص او و با کمک اوست که به خودآگاهی دست می‌یابم و خودم می‌شوم. مهمترین کنشها، آنها که بنیان خودآگاهی ما را تشکیل می‌دهد، تنها در رابطه با خودآگاهی دیگر (اینکه شما خطاب می‌شود) تعیین می‌پذیرد (باختین، نقل از تودوروف با تلخیص، ۱۳۷۷: ص ۱۸۰ تا ۲۱۰).

باختین من خودبسنده دکارتی (می‌اندیشم، پس هستم) را نمی‌پذیرد و می‌گوید نظریه‌های من‌شناسانه و «من‌محور» دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. وی با نفی اندیشه دکارتی (می‌اندیشم، پس هستم)، نظریه «تو هستی، پس من هستم» را جایگزین می‌کند تا از رهگذر آن به سلطه مطلق و بی‌چون و چرای من اقتدارطلب و تک‌محور پایان دهد و مفهوم من پایان‌ناپذیر^۷ را عرضه کند؛ «من» که در رویارویی با دیگران پیوسته ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد. اندیشه رابطه من - دیگری که در انسانشناسی

فلسفی باختین نقش محوری دارد به تاسی و الهام گرفتن از اندیشه مارتین بوبر، فیلسوف اتریشی بود. بنا به سخن تودورف، مشهورترین مفسر باختین، باختین با نوشته‌های بوبر آشنا بود و آنها را خوانده است. بوبر در کتاب مشهور خود (من-تو) به تبیین این رابطه می‌پردازد:

ما با اشیا رابطه یکجانبه داریم؛ درباره آنها صحبت می‌کنیم ولی اشخاص یا انسانهای دیگر این گونه نیستند. ما نه فقط درباره آنها بلکه با آنها صحبت می‌کنیم؛ گفت و شنود داریم؛ مخاطبشان قرار می‌دهیم.

این رابطه شخصی و صمیمی را بوبر رابطه من-تو می‌نامد. وی در ادامه می‌گوید:
حکم اصلی من-تو فقط می‌تواند با تمام وجود شخص بیان شود. تمرکز و ائتلاف، صورت موجود کامل هرگز نمی‌تواند به وسیله «من» محقق شود. من برای شدن به «تویی» نیاز دارم و وقتی «من» شدم، «تو» می‌گویم. حیات واقعی هنگامه رویارویی است. مواجهات اولیه یعنی کلمات اولیه و اساسی و به عبارت دیگر «من» به منزله «تو» عمل می‌کند و «تویی» که به منزله «من» عمل می‌کند، شکوفا می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰:ص ۷۶ تا ۱۱۱).

مارتین بوبر، رابطه من-تویی را از چشم‌انداز کاملاً فلسفی-عرفانی پیگیری می‌کند. هرچند وی رابطه من-تویی انسانها را در حیات انسانی ترسیم می‌کند در پایان با توسع مفهوم «تو» به «تو»ی ابدی^۱ می‌رسد. اما مفهوم «دیگری» و رابطه دوسویه‌اش با «من» در اندیشه باختین به زندگی اجتماعی آنها معطوف است که منطق گفتگویی بر محمل آن گذارده می‌شود. در نگاه باختین، «من» در آینه وجود «دیگری» است که می‌تواند ببالد و شکوفا شود. دیگری است که من را به شناخت از خود، می‌رساند و در پرتو حضور اوست که «من» بر تداوم زیست اجتماعی خود توانا می‌شود. بر این اساس، می‌توان گفت که گستره اندیشگانی باختین در مورد «دیگری» و تأکید بر بایستگی وجود «دیگری» در انسانشناسی وی بر روابط و پیوندهای انسانی و زندگی اجتماعی گفتگومدار این جهانی، استوار است که از رهگذر آن، من محوری استبدادی و رابطه تکسویه نابرابر رخت برمی‌بندد و پیوند مفاهمه‌آمیز سرشار از همدلی بر جای آن می‌نشیند. اگرچه، باختین در طرح رابطه دوسویه من-دیگری و رساندن آن به سطح فراتر دیگربودگی به بعد عرفانی و فراانسانی آن چشم نمی‌دوزد، او با کانونی کردن



«دیگری» و مرکز‌زدایی از «من»، نه تنها در گفتمان فلسفی و اجتماعی از انسان‌شناسی خود، تعریف و تعبیر گسترده‌تری از «دیگری» عرضه می‌کند که در خوانش ادبی نیز دریچه‌ای فراروی مخاطب و متن می‌گشاید تا سایه گفتگو را بر همه شئون زندگی انسانی بگستراند.

انسان‌شناسی عرفانی

انسان‌شناسی عرفانی بر شناخت دوسویه انسان و خدا بنا شده است. شناخت زوایای وجود انسان در عرفان به این دلیل ضروری می‌نماید که موقعیت او را به عنوان مخلوق خداوند در ارتباط با هستی و معبود خویش تبیین کند. از این دیدگاه، انسان‌شناسی عرفانی با آن جنبه از انسان‌شناسی فلسفی تمایز دارد که به «انسان به این دلیل که انسان است»، می‌نگرد.

در انسان‌شناسی فلسفی، انسان، همان چیزی است که فلسفه‌های گوناگون درباره انسان به این دلیل که انسان است، می‌گویند. هر یک از این آرای فلسفی، جنبه خاصی از انسان بودن را برجسته می‌سازد و این آرا بر اساس زوایای مختلف نگرش به انسان و نیز روشهای مختلف بررسی و محتوایشان از یکدیگر متمایز می‌شود (دیرکس، ۱۳۸۴: ص ۴).

انسان‌شناسی فلسفی از آنجا که تلاش می‌کند در شناخت انسان به بشر کلی توجه کند نه انسان انفرادی، می‌تواند به انسان‌شناسی عرفانی نزدیک شود؛ زیرا انسان‌شناسی فلسفی تأکید می‌کند که روشی را که باید در شناخت انسان به کار برد، روش فاعلی و درون ذهنی است و نه روش انفرادی؛ در این صورت، بشر کلی را نمی‌توان از راه انسان فردی توجیه کرد، بلکه باید انسان فردی را از بشر کلی تبیین کرد (کاسیرر، ۱۳۶۰: ص ۹۳ و ۹۴).

انسان‌شناسی عرفانی، نیز مبنای شناخت خود را بر بشر کلی «آدم» می‌گذارد با این تفاوت که از این مفهوم فراتر می‌رود و آن بشر کلی را مورد شناسایی قرار می‌دهد که آفریده خداست؛ از او آغاز می‌شود و بدو باز می‌گردد.

شناخت انسان به عنوان «عبد و بنده خدا» در عرفان آن گونه نیست که تصور شود انسان به عنوان بنده و مخلوق در پیشگاه خداوند متعال هیچ شأن و منزلت مهمی

ندارد. وی در این تقابل، تقریباً از میان محو می‌شود و شخصیتش را از دست می‌دهد و چیزی جز ابزار سرنوشت و تقدیر ازلی نیست (شیمل، ۱۳۷۴: ص ۳۱۷). انسانشناسی عرفانی، انسان را از آنجا که آفریده خداوند است، عبد و بنده خدا می‌داند و به همین دلیل او را مطیع و سرسپرده خالق خویش تصور می‌کند و از دگر سو، انسان را از آنجا که جانشین خداوند بر زمین می‌پندارد برای او شأن و جایگاه ارزشمندی در نظر می‌گیرد؛ زیرا چنین انسانی به اعتبار آگاهی از اسمای الهی «عَلَّمَ آدَمَ اسماءِ کُلِّها ۱۳/۲» و دارا بودن رشحه‌هایی از روح الهی (نَفَحَتْ فِیه مِن رُوحِی /سوره حجر، آیه ۲۹)، از هر جهت، نمونه کامل خلق الهی است که با نفس الهی زندگی کرده و بنابراین، آئینه تمام‌نمای اوصاف خداوند است (همان: ۳۱۸ و ۳۱۹).

سراسر انسان‌شناسی عرفانی بر این دو اصل مهم بنا شده است:

۱. انسان، اسمای الهی را می‌داند و جانشین خدا بر روی زمین است. پس باید به گونه‌ای بزید که شایسته این جانیشینی باشد.

۲. انسان از روح الهی سرشته شده و در آغاز آفرینش، همجوار او بوده است. پس باید، این روح جدامانده از موطن اصلی را با تصفیه باطن و تزکیه درون و از طریق سیروسلوک عارفانه به مأوای خود بازگرداند. این دو اصل، انسان را به شناخت از خود، شناخت درون خود، برمی‌انگیزاند تا پذیرای رشحه‌های نور و عشق الهی گردد؛ زیرا «برای عارف، هیچ چیز مانند گرایش و عشق به خدا مهم نیست و صوفی صافی دل، باید بندهای تعلق را از خود جدا سازد تا دل وی آماده تجلی حق شود» (رزمجو، ۱۳۷۵: ص ۲۱۵).

بر اساس این دو اصل، شناخت انسان نیز می‌تواند دو سویه باشد: یکی از طریق شناخت خدا با تأمل در مظاهر و تجلیاتش در آفرینش و دیگر از طریق شناخت خود با توجه به درون و باطن سرشت خویش.

در وجه اول، انسان با شناخت خدا، که فاعل و علت هستی بخش اوست، هستی خود را که همان حیات متألّهانه است، ثابت می‌کند و خویشتن خود را می‌شناسد. از این رو، شناخت انسان‌آفرین، بهترین راه معرفت انسان است و عالیترین آگاهی را نیز نصیب انسان می‌کند؛ معرفتی که معادل ندارد؛ چون علت بر معلول، محیط و مشرف است و یقیناً معرفت معلول از راه علت، بهترین و کاملترین شناخت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ص ۸۱).

در وجه دوم، انسان از طریق شناخت خود با سفر درونی و انفسی، می‌کوشد جایگاه و رابطه خود را با خداوند تبیین کند. البته این شناخت نیز در نهایت به خداوند پیوند می‌خورد؛ زیرا انگیزه اساسی شناخت انسان در مکتب عرفان، رسیدن به خداوند و اتحاد با اوست. بر اساس حدیث مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲)، شناخت انسان با تمامی زوایای روحی و درونی او به عنوان «خلیفه الله»، زمینه‌های شناخت خدا را فراهم می‌کند؛ «زیرا شناخت عمیقترین و نهاترین وجه قلب آدمی به معنای کشف نقطه‌ای است که در آنجا خداوند یافت می‌شود؛ نقطه ملاقات انسان با خدا» (شیمل، ۱۳۷۴: ص ۳۲۱). بر این اساس، انسان با توجه عمیق به درون و باطن خود با پاکیزه ساختن دل و جان خود، می‌تواند آینه‌ای برای شناخت خداوند گردد و صفات او را بازتاباند. اعتقاد به این اصل در تفکر عرفانی، ویژگی آیینگی انسان را در شناخت خود و خدا مطرح می‌سازد.

آیینگی انسان

مسئله آیینگی انسان به عنوان جوهره بنیادین انسانشناسی عرفانی، یکی از مهمترین مسائلی است که عارفان در آثار خود بدان پرداخته‌اند. در عرفان، این آیینگی هم در روابط انسانها با یکدیگر مطرح می‌شود هم در گستره والاتر یعنی شناخت آفریدگار هستی و انسان.

ابن عربی در فصوص‌الحکم در «فص آدمی» به این مسئله پرداخته است. به عقیده ابن عربی:

انسان آینه‌ای است که عکس جمال حق را نشان می‌دهد. وی سر آفرینش انسان را این می‌داند که خدا می‌خواست در آینه عالم، کمال خود را بنگرد؛ وقتی عالم را آفرید، این آینه، تیره و تار و مکدر بود و با خلق آدم آینه عالم صیقلی و شفاف شد. پس آدم، آینه‌ای است که اسما و صفات حق را به نمایش می‌گذارد (حکمت، ۱۳۸۵: ص ۱۰۰).

به نظر ابن عربی، انسان زمانی می‌تواند آینه تجلی خداوند شود که به مرحله کمال رسیده باشد و این تجلی، هم برای حفظ عالم است و هم رؤیت خداوند در انسان کامل:

و معنی حفظ او عالم را آن است که حق تعالی در آئینه دل این کامل تجلی کند و عکس انوار تجلیات از آئینه دل او بر عالم فیض می‌شود و به وصول آن فیض باقی می‌ماند و تا این کامل در عالم باقی است، استمداد می‌کند از حق؛ «تجلیات ذاتیه» و «رحمت رحمانیه». اما رؤیت خویش در کون جامع که انسان کامل است از این جهت است که دیدن چیزی نفس خود را در نفس خود نه چون دیدن او باشد، نفس خود را در محلی دیگر که به منزله آئینه باشد او را؛ چه آئینه را خصوصیتی است در ظهور عین آن چیز و این خصوصیت بی‌آئینه حاصل نمی‌شود و بی‌تجلی آن چیز مر آئینه را میسر نمی‌شود (ابن عربی، نقل از شرح فصوص الحکم، ۱۳۷۷: ص ۹۳ تا ۱۱۳).

در اندیشه ابن عربی، آیینگی انسان یکی از راه‌های اساسی شناخت خداست؛ زیرا انسان، «اول دلیلی است در موجود عالم و اکمل آیات اعلیٰ خدای علی اعلیٰ؛ پس معرفت حق موقوف است بر معرفت انسان» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ص ۶۵) و چون ذات خدا ناشناختنی است، اسما و صفات او را تنها در محل ظهور اتم آنها - یعنی کون جامع - که آدمی است، شناسایی کرد (حکمت، ۱۳۶۸: ص ۲۰).

آیینگی انسان از وحدت به کثرت، از کثرت به وحدت

ابن عربی با اصل آیینگی انسان، حرکت انسان را به باطن حق توجیه می‌کند که «وحدت» است. چه او، آفرینش انسان را نتیجه صنع و هنر خداوند می‌بیند؛ هنری که به تجلی و ظهور (کثرت) میل دارد و در مقابل، انسان با دیدن این هنر الهی، که از حق برای او به ظهور رسیده است به باطن خود حرکت می‌کند تا به وحدت برسد. ابن عربی بر این باور است که:

خیال و تخیل هنری اساساً به معنای خروج از باطن به ظاهر است. صنع خدا که در خیال الهی متحقق می‌شود، سیر از باطن به ظاهر یعنی از وحدت به کثرت است و از آن، عالم پدید می‌آید که هنر خداست. هنر انسان که در تخیل او زاده می‌شود، نیز سیر از باطن به ظاهر است و در اینجا یعنی سیر از کثرت و غوغا به وحدت و خموشی. در همین جاست که ویژگی آیینگی انسان هویدا می‌شود؛ یعنی تخیل هنری خاص انسان و زاده آن یعنی اثر هنری به معنای دقیق کلمه، این است که در عین حال که مسیر از باطن انسان یعنی از کثرت و تلاطم درونی به ظاهر یعنی وحدت و شمول است، عکس سیر الهی است؛ یعنی انسان از ظاهر که کثرت و

تغیر است به باطن حق که وحدت و بی‌نیازی و ثبات است، حرکت کند (حکمت، ۱۳۸۵: ص ۱۰۱ و ۱۰۲).

شیخ محمود شبستری این آفرینش هنری و تجلی وحدت در کثرت را به زیبایی به نظم کشیده است:

کزو پیداست عکس تابش حق	عدم آینه هستی است مطلق
درو عکسی شد اندر حال حاصل	عدم چون گشت هستی را مقابل
یکی را چون شمردی گشت بسیار	شد آن وحدت از این کثرت پدیدار
چو چشم عکس در وی شخص پنهان	عدم آینه عالم عکس و انسان
به دیده دیده‌ای را دیده دیده‌ست	تو چشم عکسی و او نور دیده‌ست
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی	جهان انسان و انسان شد جهانی

(شبستری، ۱۳۷۱: ص ۱۶)

روایت تمثیلی منطق الطیر نیز به گونه‌ای دیگر، زبان حال آیینگی انسان و حرکت او از کثرت به وحدت است که در آن، سی مرغ، نماد کثرت (انسان) و سیمرغ نماد وحدت (حق) است که سر انجام، آن سی مرغ، سیمرغ را در آینه خود می‌یابد و می‌بیند. این روایت تمثیلی در واقع، «حماسه حرکت روح آدمی است به طرف کمال تا جایی که انسان خود را در آینه جمال سیمرغ ببیند و در او محو و فانی شود. یا نه، سیمرغ را در آینه دل خود ببیند» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۳: ص ۱۴):

با جمالش عشق نتوانست باخت	از کمال لطف خود آینه ساخت
هست از آینه دل در دل نگر	تا بینی روی او در دل مگر

انسان آینه‌گون، شناسای حق، شناساننده حق

مسئله «آیینگی» انسان در انسانشناسی عرفانی، بعد دیگری نیز می‌یابد و آن، آیینگی انسان در جهت هدایت انسانهای دیگر است. آن گاه که انسان دل و جان خود را به تمامی از هر ریب و عیبی پاک گرداند و آینه اسما و صفات الهی گردد، نه تنها خود به شناخت حقیقی خدا دست می‌یابد و به سوی کمال عارفانه گام برمی‌دارد که آینه‌ای می‌شود برای دیگر رهروان راه سلوک تا در وجود آینه‌گون او صفات الهی را مشاهده کنند و به شناخت خداوند نایل آیند؛ در این حال، عارف، انسان کامل، هم شناسنده حق است برای خود و هم شناساننده حق است بر دیگران.

در حکایتی از «سبحه الابرار» جامی، این دو کارکرد آیینگی انسان به تصویر کشیده شده است. در آن حکایت، متکلمی بر صوفی ای، خرده می‌گیرد که چرا به شناخت خود بسنده کرده از صحبت دانایان روی برتافته است:

گفت کای روی تو چون خوی درشت
کرده بر صحبت دانایان پشت
با شناسایی خود ساخته‌ای
کو خدا را به چه شناخته‌ای

صوفی در پاسخ می‌گوید که پاکیزگی درونش فیض الهی را سبب می‌شود که از آن فیوضات ربانی به شناخت الهی دست می‌یابد:

گفت از آن فیض که هر لحظه ز غیب
ریزدم بر دل و جان پاک ز ریب
گرچه شد موج زخم خاطر از آن
هست گفتار زبان قاصر از آن

متکلم، این بار، زبان قاصر صوفی را دستاویز قرار می‌دهد که چگونه می‌تواند راهگشای مبتدیان راه سلوک شود:

فاضلش گفت بدین کشف نهان
چون شوی قاید کوران جهان

و صوفی در پاسخ، آیینگی خود را واسطه شناخت دیگران از حق جلوه می‌دهد:

من غرق شناسا وریم
نیست کاری به شناسا گریم

هر که پی بر پی من بشتابد
هر چه من یافتم او یابد

(جامی، سبحه الابرار: ص ۳۷)

بنابر آنچه آمد، می‌توان گفت، آیینگی انسان در انسانشناسی عرفانی در چند محور مطرح می‌شود:

۱. انسان آئینه انسان دیگر است در شناخت از خود؛ مؤمن مرآت مؤمن.
۲. به این دلیل که خداوند گنج مخفی بود و دوست داشت در آئینه انسان جلوه کند (وحدت در کثرت).
۳. به این دلیل که انسان صفات الهی را باز می‌تاباند و از این طریق به سوی او حرکت می‌کند (کثرت در وحدت)، (شناسای حق).
۴. برای تداوم و بقای آفرینش.
۵. برای هدایتگری و راهبری پویندگان راه عشق الهی (شناساننده حق).

انسانشناسی عرفانی، رابطه من و دیگری و مسئله دیگربودگی

محبت درست نیاید میان دو کس تا یکی دیگری را نگوید «ای من». سری سقطی (رساله قشیریه، ۱۳۸۱: ص ۵۶۴)

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، مفهوم «دیگری» به عنوان عامل مهم شناسایی من در انسانشناسی باختین در کانون شناخت قرار دارد؛ زیرا هرگاه فرد در رابطه خود با دیگری، دیگری را به مثابه «فاعل شناسا» بنگرد که آن گاه، آوای «او»، هر گونه که باشد در کنار آوای «من» قرار می‌گیرد.

رابطه من و دیگری در انسانشناسی عرفانی، ضمن تحقق رابطه مورد نظر باختین، که لزوم توجه به «دیگری» و همپایگی و حتی برتر دانستن او را در فرایند ارتباط‌های انسانی می‌طلبد، بعد وسیع‌تر و فراتری نیز می‌یابد. بر این اساس در عرفان، اصل توجه به «دیگری»، هم در رابطه انسان به انسان شکل می‌گیرد و در گستره والاتر، در رابطه انسان با خدا، آنچه مقصد و مقصود نهایی عرفان است، مفهوم می‌یابد.

من - تو/دیگری، انسان به انسان

عرفان، مکتب انساندوستی است؛ زیرا در این مکتب، عشق به خدا در مهرورزی به انسان تجلی می‌یابد. تو/دیگری، نه تنها در رابطه عارفان با انسانهای دیگر مهم تلقی می‌شود که بر «من» آنها نیز مقدم می‌شود. عرفان، مکتب عشق و ایثار است؛ مکتب احترام به کرامت انسانی و محبت به همه آفریدگان خداوند است. جایی که عارفی چون رابعه عدویه از گیسوان خود، ریسمانی برای بیرون کشیدن آب از چاه برای سگی تشنه می‌سازد؛ جایی که بایزید سالی در آرزوی دیدن کعبه معبود خویش به فراهم نمودن هزینه سفر می‌پردازد و تمامی آن را در آغاز راه به درویشی عیالمند می‌دهد؛ جایی که ابوالحسن خرقانی می‌گوید: «اگر از ترکستان تا شام کسی را قدمی در سنگی آید، زیان آن مراست و از آن من است» (خرقانی، نقل از شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ص ۳۷) یا عارفی دیگر، آرزو می‌کند خداوند تنش را آن قدر حجیم گرداند و در دوزخ اندازد تا بر هیچ گنهکاری جایی در دوزخ باقی نماند، دانسته است که دیگری در عرفان از چه منزلتی برخوردار است.^{۱۰}

تساهل‌طلبی و آسایش‌طلبی برای انسانهای دوست و دشمن از ضروریات مکتب عرفان است و عدم التزام به چنین سستی دوری و بیگانگی از طریقت عرفان به شمار

می‌آید (درویش، ۸۱ تا ۸۳). قاعده انساندوستی و حس همدلی در عرفان این است که فرد، دیگری را بر خود ترجیح می‌دهد و از شأن و اعتبار خویش به دلیل وجود هموعانش دست بکشد تا جایی که صوفی به دلیل رضایت دل هم‌مسلكانش حتی روزه مستحبی خویش را هم می‌شکند؛ چرا که شادمانی دل یکی از هموعانش که نیازمند صرف غذاست برای صوفی ارزشمند است (شیمل، ۱۳۷۴: ص ۳۸۱). حس همدلی والای انسانی در عرفان، تنها در زمینه برآورده ساختن نیازهای مادی و اجتماعی انسانهای دیگر، آشکار نمی‌شود، که در درک متقابل از سخن و اندیشه دیگری، احترام به آوای او نیز نمود می‌یابد. احترام به عقیده، مرام، مسلک، دین و مذهب «دیگری» در عرفان، یکی از ارکان اساسی اصل آزاداندیشی است که در رابطه من-دیگری متجلی می‌شود. وجود دیگری/ غیر برای «من» از نظرگاه عرفانی، آن قدر بایسته است که آفرینش اندیشه، سخن را برمی‌انگیزاند؛ در فهم این ضرورت است که شمس تبریز می‌گوید: «سخن از برای غیر است و اگر از برای غیر نیست، سخن به چه کار است» (مقالات شمس، ۱۳۸۷: ص ۲۰۶). پس به دلیل دیگری است که «من» به بروز اندیشه خود، همت می‌گمارد و درک این نکته است که زمینه تفاهم و همدلی دوسویه را در ارتباط فرد با دیگری، فراهم می‌کند. از این رو، «دیگری» در انسانشناسی عرفانی به حکم «مؤمن مرآه مؤمن»، آینه انسان برای شناخت و ادراک واقعی از خود است. شرط این «آیینگی» همانا مؤمن بودن است؛ آن ایمان واقعی که فرد را به شناخت صحیح از هستی انسانی رسانده باشد تا فرد بتواند در آینه وجود او، «من» خود را ببیند و دریابد:

گفتم آخر آینه از بهر چیست تا بداند هر کسی کاو چیست و کیست
آینه آهن برای پوستهاست آینه سیمای جان سنگی بهاست
آینه جان نیست الا روی یار روی آن یاری که باشد زان دیار

(دفتر دوم مثنوی، ابیات ۹۴ تا ۹۶)

با اینکه در میان عارفان بر لزوم اهمیت و توجه به «دیگری» از دیدگاه اخلاقی تأکید شده است، این توجه در مولوی بعد معرفت‌گرایانه نیز می‌یابد. مولوی در مثنوی در حکایت «آن که در یاری بکوفت، گفت: منم...»، که تمثیلی از رابطه عرفانی انسان و خداوند نیز می‌تواند باشد بروشنی نشان داده است که تا زمانی که انسان، من خود را در میانه می‌بیند، نمی‌تواند به دیگری راه برد و با او ارتباط برقرار کند؛ آن چنانکه در

همین داستان، زمانی که فرد بیرون در، می‌گوید: توام به درون خانه به دیگری راه می‌یابد. در این چشم‌انداز، این رابطه، همان رابطه‌ای است که باختین در انسانشناسی خود، بر آن تأکید می‌ورزد؛ دیدن دیگری به مثابه من در یک جمله: من، تو شدن.

تفاوت انسانشناسی باختین و انسانشناسی عرفانی در رویکرد به «دیگری»

صرف نظر از رویکرد مولوی به «دیگری»، تفاوت انسانشناسی عرفانی با انسانشناسی باختین در این است که «دیگری» با همه جایگاهی که در عرفان دارد، تنها منبع شناخت و خودآگاهی فرد نیست و یکی از منابع شناخت فرد از خویشتن است؛ این در حالی است که اهمیت «دیگری» در اندیشه باختین برای رسیدن فرد به شناخت و خودآگاهی بیش از انسانشناسی عرفانی است. نکته دیگر اینکه گاه در عرفان، آنجا که دیگری به جای عامل و عنصر شناخت، مزاحم شناخت می‌شود، حکم بیگانه را می‌یابد و مصاحبت با او همچو دوزخ تلقی می‌شود؛ چنانکه شمس می‌گوید: «صحبت اهل دنیا آتش است» (مقالات شمس، ۱۳۸۷: ص ۲۲۵). پیداست که این دیدگاه، دیدگاه کلی عرفان در باب «دیگری» نیست و مصداقش جایی است که «دیگری»، بیگانه با خود، خدا و همه انسانهاست؛ چنانکه در این بیت از مثنوی:

در زمین دیگران^{۱۱} خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو

(دفتر دوم، بیت‌های ۲۶۳ و ۲۶۴)

منظور از دیگری، «تو» نیست که در رابطه دوسویه با «من» قرار می‌گیرد، بلکه تن خاکی فرد است که با روح و جان وی بیگانه است.

دیگری و رابطه مرید و مرادی

در رابطه مرید و مرادی، که بر اطاعت محض مرید از مراد بنا شده است، «دیگری» در مفهوم باختینی آن جایی ندارد. در این رابطه، دیگری در مقام مراد و من در مقام مریدی است که نیازمند به مراد است. در این رابطه، «دو فرد در ظاهر با یکدیگر صحبت می‌کنند اما در واقع یکی ابزار یا ابژه‌ای است که به دیگری در مقام شیخ و مراد فرصت می‌دهد تا او را تحت تأثیر دهد و بر او سلطه یابد (قاضی مرادی، ۱۳۹۱: ص ۱۲۱).

محمد غزالی در توصیف سرسپردگی مطلق مرید بر آن است که مرید حتی در خواب هم نباید بر گفته مراد خود چون و چرا بیاورد و باید «مردهای باشد به دست غسال». غزالی در تأکید گفته خود حکایتی از خواجه بوعلی فارندی می‌آورد که خوابی بر شیخ خود تقریر می‌کند و شیخ بر او خشم می‌گیرد که «اگر در باطن تو چرا را جا نبودی، اندر خواب بر زبان نرفتی» (غزالی، ۱۳۶۸: ص ۳۵). بنابراین رابطه مرید و مرادی، که تجربه و سلوک عرفانی است، کاملاً فردی و شخصی است و نمی‌تواند موضوع مفاهمه اجتماعی قرار گیرد. از این دیدگاه، رابطه من^۱ تو، رابطه‌ای برابر نیست، بلکه رابطه سلسله مراتبی است؛ زیرا در رابطه من- تو باختین، هر دو سوی رابطه سوژه شناخت و فاعل شناسا هستند.

من- او: انسان و خدا و تمایزش با من- دیگری باختینی

رابطه انسان و خداوند، مهمترین هدف و مقصدی است که عرفان در پی برقراری و کمال آن است. اصولاً هستی عرفان در گرو برقراری این رابطه است. پیوند با خداوند در مرکز اندیشه و سلوک عرفان قرار دارد. «در متن این رابطه است که راه انسان به سوی خداوند شکل می‌گیرد و راه خدا به انسان نیز معنی پیدا می‌کند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ص ۴۳۴). انسان در ایجاد رابطه با معبود و پیوند نهایی با او می‌کوشد من خود را از «من» بودن تهی گرداند تا وجودش همه «او» گردد. «من» در عرفان، انسانی است که می‌پوید و می‌کوشد تا به «او» که به تعبیری «فرامن» اوست^۲، برسد و وصال را پدید آورد. «او»، در عرفان، دادار پروردگار است. فیض می‌بخشد و فیض‌بخشی او بیکران است و عام و همه‌گیر. می‌پروراند و ابزار پرورش و بالش را برای همه کس و همه چیز یکسان آفریده است (محمودی بختیاری، ۱۳۶۸: ص ۳۵ و ۴۵). او در عرفان با استغراق هرچه بیشتر «من» در آن و با انس و الفتی که در لحظه‌های پیوند و یکی شدن به وجود می‌آید به «تو» تبدیل می‌شود و در این حالت، پیوند میان من و تو عمیقتر و دوسویه‌تر می‌شود. البته این رابطه دوسویه، رابطه‌ای است که خداوند آغازگر آن بوده است. در واقع، پیش از اینکه انسان به این رابطه بیندیشد، خداوند طرح آن را در کلام خویش ریخته به گویاترین وجه با او سخن گفته و او را به سوی پیوند با خود، فراخوانده است. بنابراین، «رابطه میان انسان و خدا از دیدگاه قرآنی نیز دو جانبه است: از خدا به انسان، از انسان

به خدا که این دو در شکل وحی و الهام و نماز و دعا و ... تبلور می‌یابد» (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ص ۱۹۲).

رابطه انسان و خدا در عرفان پویا و آزاد است که به دلخواه هر دو شکل می‌گیرد. خدا با کلام خویش با انسان سخن می‌گوید و انسان با دعا، نماز و با سیر و سلوک باطنی با او پیوند برقرار می‌کند. رابطه انسان و خدا در عرفان بیش از هر جای دیگری دوستانه‌تر و صمیمانه‌تر است؛ به همین دلیل است که در این رابطه خداوند، دیگر «او» نیست، بلکه «تو» است. «خطاب ذات الهی به عنوان تو و انسان به عنوان من نشاندهنده این است که من در رد و قبول، آزادی دارد؛ اگرچه تمام اعمال او در نهایت به وسیله تو است که اراده و تعیین می‌شود» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ص ۱۰۱). اگر خداوند انسان را به آزادی نشناسد که با او سخن نمی‌گوید بلکه مجبورش می‌کند؛ ولی او سخن گفته است. خداوند به صورت سخن‌گوینده، آزادی اندیشه انسان را نفی نمی‌کند؛ شخصیت انسان را نفی نمی‌کند بلکه با مخاطب قرار دادن انسان، او را در شنوندگی تثبیت می‌کند و با تثبیت او در شنوندگی، او را در هویت آزادی اندیشه تثبیت می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ص ۲۸).

عارف در عرفان با آگاهی از این آزادی است که رابطه عاشقی با خداوند برقرار می‌کند؛ رابطه‌ای که خداوند در مقام معبود به معشوق عارف تبدیل می‌شود. در این رابطه خداوند فقط خدای آسمان نیست که عارف در زمین تنها از طریق ادای آداب و وظایف شرعی با او رابطه برقرار کند و همواره خداوند را «او» ببیند. در رابطه عارفانه و عاشقانه انسان و خدا میان او و معشوق به اندازه آسمانها و زمینها فاصله نیست، بلکه معشوق کنار اوست. در اوست که برای پیوند ابدی با او، تنها باید از من خود بگذرد. «سلوک عارفانه در حذف خود در مقام عاشق و تبدیل شدن به «دیگری» در مقام معشوق و تهی شدن از خویشتن در مقام انسانی اجتماعی است» (قاضی مرادی، ۱۳۹۱: ص ۱۱۵). عارف در رابطه خود با خداوند، هرچه پیشتر می‌رود از من خود دورتر می‌شود و به خداوند نزدیکتر می‌گردد تا جایی که دیگر من خود را در میانه نمی‌بیند و همه «او» می‌گردد و این سطح، عالیترین رابطه عارف با خداوند است؛ جایی که عارف فانی به خود و باقی به خداوند می‌گردد و به مرحله «دیگربودگی» می‌رسد. این دیگربودگی با دیگربودگی باختین تفاوت دارد؛ چرا که در این مرحله، خداوند

«دیگری» نیست، بلکه او و تویی است که «من» شده است. دیگر اینکه دیگربودگی باختین در قلمرو حیات اجتماعی انسان است و دیگربودگی عرفانی در قلمرو حیات اخروی و جاودانه.

نتیجه‌گیری

با بررسی مفهوم و جایگاه «دیگری» در اندیشه باختین و انسانشناسی عرفانی، آشکار شد که هر دو، «من» را در فرایند شناخت از خود و پیرامون خود، ناپسندیده دانسته بر بایستگی وجود «دیگری» که بسان آینه، من را در خود بارتاب می‌دهد، تأکید ورزیده‌اند. باختین بارها بر این امر پا می‌فشارد که «من» در آینه دیگری شکوفا و بارور می‌شود. در عرفان نیز به حکم «المؤمن مرآة المؤمن»، «دیگری» این مصداق را می‌یابد با این تفاوت که در عرفان پرداختن به «دیگری» در مقام انسان، بیشتر جنبه اخلاقی دارد تا معرفت‌شناسی و نیز «دیگری» در عرفان یکی از منابع شناخت فرد می‌تواند باشد نه همه آن، اما «دیگری» در انسانشناسی باختین، مهمترین و شاید تنهاترین منبع شناخت فرد تلقی می‌شود. دیگر اینکه نظریه دیگری و دیگربودگی باختین در حیات اجتماعی و انسانی فرد مطرح می‌شود که به پویایی روابط انسانها و نفی خودمحوری کمک شایانی می‌کند؛ اما عرفان از دایره دنیا فراتر می‌رود و به «دیگری» و «دیگربودگی» بعد روحانی و الهی می‌بخشد. در عرفان، «دیگری» نه تنها آینه‌ای است برای فرد در شناخت از خویشتن خویش که این آینگی، بازتابی از جلوه حق و مشاهده نور اوست در وجود «دیگری» که در این معنا، انسان کامل را نیز منظور نظر دارد که سرانجام، «من» را در سیر عرفانی خود به معبود الهی پیوند می‌زند.

پی‌نوشت

1. Intersubjectivity

۲. ویتگنشتاین نیز همسو با هوسرل و دیگر فیلسوفانی که در شناخت آدمی، جایگاه مهمی به «دیگری» می‌دهند، نمی‌پذیرد که منبع شناخت، فقط به تجربه خصوصی فرد محدود شود و تأکید می‌کند که در غالب موارد، دیگران هم می‌توانند بخوبی از احوال خصوصی ما آگاه باشند و ما را در شناخت از خود یاری کنند (ر.ک: ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین، پیتر هکر، ترجمه سهراب علوی نیا، ص ۵).

3. Authoring

۴. البته دینتای اهمیت فهم دیگری را در فرایند تفهیم و تفسیر متن نیز مطرح می‌کند.
۵. ژاک لاکان با الهام از دیالکتیک هگل و فلسفه هایدگر و تأثیری‌پذیری از نظریه‌های زبان‌شناسی و ساختارگرا، بنیاد نظریه روانکاوی خود را بر پایه روانکاوی متن استوار می‌کند.
۶. همان گونه که گفته شد، دیگراندیشمندان چون سارتر، هوسرل، هگل و دیگران در انسان‌شناسی خود به مسئله دیگری اشاره کرده‌اند، لیکن هیچ یک به مانند باختین «دیگری» را در کانون شناخت قرار ندادند و به آن محوریت نبخشیده‌اند.

7. *unfinalizability I*

8. *Eternal You*

۹. در انسان‌شناسی باختین در توصیف رابطه من و دیگری و اهمیت دیگری برای شناخت، مفهوم آیینگی انسان را می‌توان دریافت کرد با این تفاوت که مسئله آیینگی در انسان‌شناسی باختین، تنها در بعد رابطه انسان با انسان مطرح می‌گردد؛ اما در انسان‌شناسی عرفانی در رابطه با انسان و خدا و انسان با انسان مطرح می‌شود که شالوده اساسی آن، شناخت خداوند است.

۱۰. رجوع شود به حکایت‌های مربوط به رابعه، بایزید و دیگر عارفان در کشف‌المحجوب و رساله قشیریه.

۱۱. در برخی نسخه‌ها به جای دیگران، مردمان ضبط شده است: در زمین مردمان خانه مکن
۱۲. در بحث از دیگری، او، تو، در عرفان و کوشش من به وصال با آن، مسئله «فرمان» مطرح می‌شود. دکتر پورنامداریان در کتاب سایه آفتاب، بحث کاملی از فرمان را در اندیشه و دیدگاه عارفان عرضه می‌کند. به عقیده وی، فرمان «در حقیقت بعد ملکوتی یا بعد روحانی هر انسانی در عالم روحانی فرشتگان است که شرط وصول به آن، فنای من تجربی است. فنای از خویش یعنی نفی من و تحقق فرمان است که هویتی یگانه با حق دارد» (ر.ک: سایه آفتاب، ص ۱۳۰ و ۱۳۱). این «فرمان»، همان «من ملکوتی» می‌تواند باشد که با «دثنا» یا طباع تام که در آثار منسوب به هرمس و شیخ اشراق آمده، یکی است و نفس رها شده از اسارت تن با آن دیدار می‌کند؛ ر.ک: پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۴۲ تا ۴۶. دکتر قبادی نیز در مقاله‌ای با عنوان «فراآگاهی عرفانی در آثار مولوی»، این فرمان و من ملکوتی را ناشی از فراآگاهی یا خداآگاهی دانسته و عنوان کرده است که «آن، آگاهی ویژه‌ای است که فقط سالکان حقیقی پس از طی مراحل سلوک در طریق عرفانی و نایل شدن به مقامات ربانی به آن دست می‌یابند. رسیدن به این خداآگاهی در حقیقت نوعی شهود عرفانی است؛ قسمی درون آگاهی است که حاصل پشت سر گذاشتن مراتب سلوک و نیل به حیرت عرفانی و تبدیل شدن من سالک به «فرمان» یا من جدید گسترده و متصل به ملکوت است»؛ قبادی، حسینعلی، «فراآگاهی عرفانی در آثار مولوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران: ش ۵۶ (۱۷۴)، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳.

منابع

- آرتور، آندره؛ *فکر نوکانتی*؛ ترجمه امید مهرگان؛ طرح نو، ۱۳۸۵.
- ابن عربی؛ *رسائل، ده رساله فارسی شده*؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات از نجیب مایل هروی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۷.
- احمدزاده، شیده؛ «ژاک لاکان و نقد روانکاوی معاصر»، *پژوهشنامه فرهنگستان هنر*؛ ش ۴ (۱۳۸۶)، ص ۹۳ تا ۱۰۸.
- اشرفزاده، رضا؛ *تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری*؛ تهران: نشر اساطیر، ۱۳۷۳.
- جامی، نورالدین؛ *سبج‌الابرار*؛ طبع نامی منشی نو، بی تا.
- انصاری، منصور؛ *دموکراسی گفتگویی*؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
- ایزوتسو، توشیهیکو؛ *خدا و انسان در قرآن*؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: شرکت انتشار، ۱۳۶۱.
- بلاکهام، ه.ج؛ *شش متفکر اگزنیستانسالیست*؛ ترجمه محسن کریمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷.
- بوبر، مارتین؛ *من و تو*؛ ترجمه سهراب ابوتراب و الهام عطاردی، تهران: انتشارات فرزانه، ۱۳۸۰.
- پورنامداریان، تقی؛ *دیدار با سیمرغ*؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
- تودوروف، تزوتان؛ *منطق گفتگویی باختین*؛ ترجمه داریوش کریمی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- جوادی آملی، عبدالله؛ *تفسیر جدید انسان به انسان*؛ چ چهارم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- حکمت، نصرالله؛ *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*؛ چ دوم، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۶۸.
- _____؛ *متافیزیک خیال*؛ تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین؛ *شرح فصوص الحکم*؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۷.
- دیرکس، هانس؛ *انسانشناسی فلسفی*؛ ترجمه محمدرضا بهشتی؛ چ دوم، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۴.
- رزمجو، حسین؛ *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*؛ چ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- سارتر، ژان پل؛ *اگزنیستانسالیسم و اصالت بشر*؛ ترجمه مصطفی رحیمی؛ چ نهم، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۰.
- شبستری، محمود؛ *گلشن راز*؛ اهتمام احمد مجاهد و محسن کیانی؛ تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۷۱.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ *نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*؛ تهران: سخن، ۱۳۸۴.
- شمس تبریزی؛ *مقالات شمس*؛ ویرایش جعفر مدرس صادقی؛ چ نهم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷.
- شیمیل، آن ماری؛ *ابعاد عرفانی اسلام*؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- غزالی، امام محمد؛ *کیمیای سعادت*؛ به کوشش حسین خدیو جم؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- صادقی، علی؛ *تأملاتی در دیالکتیک هگل*؛ آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۴.
- قبادی، حسینعلی؛ «فراآگاهی عرفانی در آثار مولوی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*؛ ش ۵۶ (۱۷۴)، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳ تا ۱۶۲.
- قشیری، عبدالکریم هوازن؛ *رساله قشیری*؛ چ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- کاسیرر، ارنست؛ *فلسفه و فرهنگ*؛ ترجمه بزرگ نادرزاد؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۰.
- کرمی، حسین؛ *انسان‌شناخت: تطبیقی در آراء صدرا و یاسپرس*؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
- گاردینر، مایکل؛ «تخیل معمولی باختین»؛ ترجمه یوسف اباذری؛ *فصلنامه ارغنون*؛ ش ۲۰ (۱۳۸۱)، ص ۴۳ و ۴۴.
- مجتهدی، کریم؛ *پدیدارشناسی روح بر حسب هگل*؛ چ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- مصلح، علی‌اصغر؛ *فلسفه اگزیستانس*؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- مقدادی، بهرام؛ *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی*؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۸.
- وارد، گلن؛ *پست مدرنیسم*؛ ترجمه قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی؛ چ سوم، تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۹.
- هکر، پیتر؛ *ماهیت بشر از دیدگاه وینگشتاین*؛ ترجمه سهراب علوی‌نیا؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- هوسرل، ادموند؛ *تأملات دکارتی*؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ سوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.