

حاشیه در عرفان: از فراخوانی حاشیه‌ها تا گذر از بازی متن و حاشیه

پارسا یعقوبی جنبه‌سرای*
دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

چکیده

گفتمان‌های اعتقادی - اجتماعی بنابه معرفت‌شناسی قطبی‌گرایانه، جهان معرفتی را در قالب نظام تقابلی متن و حاشیه سامان داده، سپس حاشیه را سرکوب کرده، به غیاب می‌فرستند؛ این رویه به اغلب نظام‌های دلالی، از جمله ژانرهای ادبی، نیز تسری یافته است. از میان ژانرهای ادبی بخشی از کلان‌ژانر عرفان ایرانی - اسلامی ذیل عنوان عرفان عاشقانه، مواجهه دیگری با برساخت حاشیه و نظام تقابلی حاکم بر آن را درپیش گرفته است. در این نوشتار، ضمن معرفی برساخت حاشیه و مصداق‌های آن در گفتمان‌های اعتقادی - اجتماعی رایج، قرائت‌های متمایز عرفا از آن‌ها به‌همراه دلایل هرکدام طبقه‌بندی و تفسیر شده است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که عرفا در یک سطح با قرائتی واسازانه سه دسته از حاشیه‌های تثبیت‌شده، شامل انسان در معنای عام، سجده‌گریزان و عقل‌گریزان، را ذیل گفتمان وحدت‌انگاران عرفان عاشقانه و با دلایلی، همچون الزام هستی‌شناختی وجود و حضور حاشیه‌ها و ضرورت‌های رابطه عاشقانه همچون واسطه‌ستیزی، از وضعیت حاشیگی خارج می‌کند و به هم‌نشینی با متن می‌رساند؛ سپس در سطحی دیگر با خوانشی مکالمه‌ای و تعلیق کنش ابژه‌سازی، از بازی تقابلی متن و حاشیه درمی‌گذرد. مبنای تعلیق ابژه‌سازی در بازنمایی‌های عرفا بر یکسان‌انگاری مصداق‌های متن و حاشیه، همچون برابری کفر و دین، دنیا و آخرت و غیره، استوار است.

* نویسنده مسئول: p.yaghoobi@uok.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۹

اگرچه کارکرد خوانش‌های مذکور در بافت اجتماعی مبتنی بر تغییر نوع و جهت رابطه با دیگری یا به عبارت دیگر ایجاد هم‌حضور هستی‌شناختی انسان‌ها یا هم‌ترازی اجتماعی طرفین تعامل است، در تلقی عرفا به‌مثابه کنش‌هایی نمادین است که به قصد صفر کردن فاصله انسان با معشوق یا برای رسیدن به حال حضور انجام می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ژانر عرفان، خوانش عرفانی، متن و حاشیه، واسازی، مکالمه‌گرایی.

۱. مقدمه

هریک از ژانرهای ادبی بنابه وجوه انضمامی خود، دربردارنده دانش یا دانش‌هایی است که در کلیتش به‌مثابه بافت معرفتی یا نظام دانایی آن ژانر محسوب می‌شود. بر همین اساس، هر متن ادبی، خواه بنابه نظام دانایی مشتمل بر آن خواه به‌دلیل بازنمایی ویژه مؤلف - راویان، قرائتی از جهان معرفتی رایج یا پیش از خود است که در قالب نوعی برساخت معنا یا شکلی از نشانه‌گشایی نمود می‌یابد. این قرائت‌ها از منظر روش‌شناختی می‌توانند با وجوه متفاوتی، همچون ساختارگرایانه، واسازانه و مکالمه‌ای، با دیگری مواجه شوند. یکی از موضوع‌های محوری قرائت‌های مذکور، مواجهه با برساخت دیگری به‌مثابه حاشیه نیز تثبیت یا تعلیق مصداق‌های آن در معنای معرفت - هستی‌شناختی است. درک و تبیین این مواجهه‌ها در ابهام‌گشایی و تفسیر گونه‌های ادبی، به‌ویژه شناخت فضای توزیعی میان کارگزاران درون‌متنی، نقش برجسته‌ای دارد و کم‌توجهی به آن منجر به بدخوانی می‌شود. از میان ژانرهای ادبی فارسی، بخشی از کلان‌ژانر عرفانی ذیل عنوان عرفان عاشقانه، بنابه معرفت‌شناسی وحدت‌انگاران، ابتدا با قرائتی واسازانه حاشیه‌ها را که در گفتمان انضباطی و سلسله‌مراتبی به‌مثابه دیگری مطرود به‌غیاب رفته‌اند، فرامی‌خواند و سپس با اتکا به خوانش مکالمه‌ای، از بازی تقابلی متن و حاشیه عبور می‌کند. در این نوشتار ضمن معرفی مصداق‌های حاشیه در عرفان ایرانی - اسلامی و بافت ساختارگرایانه آن، شکل‌های فراخوانی نیز وجوه گذر از بازی تقابلی متن و حاشیه به‌همراه دلایل آن‌ها طبقه‌بندی و تفسیر شده است. گفتنی است که نگارنده درصدد قرائتی واسازانه یا مکالمه‌ای از متن‌های عرفانی نیست؛ بلکه

کوشیده قرائتی و اساسانه و مکالمه‌ای را که به‌مثابه بخشی از فرایند تولید و رواج دانایی عرفانی در مواجهه با بافت اجتماعی - فرهنگی رایج سامان یافته است، معرفی کند.^۱

۲. پیشینه و ضرورت تحقیق

برای نوشتار حاضر سه دسته پیشینه مفروض است: دسته اول شامل آثاری است که آشکارا به بحث حاشیه در عرفان یا برخی از متن‌های عرفانی پرداخته باشند. از میان تحقیق‌های صورت‌گرفته در باب عرفان ایرانی - اسلامی تنها نوشتاری که به‌وضوح درباره جایگاه حاشیه در عرفان است، مقاله «منطق حاشیه در مثنوی: سبک ایضاحی و اقتدار مؤلف - راوی» (یعقوبی‌جنبه‌سرایبی، ۱۳۹۶) است که پس از تبیین حاشیه و وجوه آن در مثنوی، به کارکرد دوگانه - اقتدارگرایی و گفت‌وگومحوری - آن پرداخته شده است. البته در مقاله مذکور غرض از مصداق‌های حاشیه همان دلالت‌پردازی فرازبانی مؤلف - راوی مثنوی است که موازی متن تولید شده و با تلقی معرفتی - هستی‌شناختی مقاله حاضر در باب حاشیه متفاوت است.

دسته دوم نوشتارهای است که به وجوه و اساسانه یا مکالمه‌ای قرائت‌های عرفانی پرداخته است. آثار تحقیقی منطبق با این تلقی هم چندان زیاد نیست؛ برخی از آن‌ها به این شرح است: یان آلموند (۱۳۹۰) در کتاب *تصوف و ساختارشکنی*، برخی از آرای ابن‌عربی و دریدا را مقایسه کرده و به برابرخوانی برخی از مفاهیم عرفا و پساساختارگرایان، همچون عقل‌گریزی، تزلزل جایگاه سوژه و مرکز‌گریزی، پرداخته است. بی‌نظیر (۱۳۹۳) در مقاله «شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع» مشابهت‌های خوانش‌دریدایی و مولوی را در مثنوی دلالت‌یابی کرده و به وجوه مشترک میان تلقی‌های آن دو، همچون عدم قطعیت، حیرت، نسبی‌نگری و مرکز‌گریزی، اشاره کرده است. قبادی و دیگران (۱۳۸۹)، رامین‌نیا و قبادی (۱۳۹۲) و رامین‌نیا (۱۳۹۳) سعی کرده‌اند وجوهی از جنبه‌های قرائت مکالمه‌ای رایج در معرفت‌شناسی عرفانی یا مندرج در آثار عرفانی، به‌ویژه در روایت‌پردازی مثنوی مولوی، را طبقه‌بندی و تفسیر کنند. پژوهنده (۱۳۸۴) اظهارات زبان - معناشناختی مبتنی بر منطق مکالمه مولوی در مثنوی را با آرای باختین و بوبر برابرخوانی کرده است. بالو و عباسی (۱۳۹۴) با خوانشی

بوبری از مقامات ابوالحسن خرقانی به این نتیجه رسیده‌اند که رابطه من - تویی مورد نظر مارتین بوبر آشکارا در روایت پردازی خرقانی مشهود است.

دسته سوم شامل نوشتارهایی است که موضوع آن‌ها درباره برخی از مصداق‌های حاشیه است، بی‌آنکه نگارندگان از موقعیت یا وضعیت حاشیگی آن‌ها مطلع باشند یا از این منظر بدان بنگرند. یعقوبی جنبه‌سرایبی (۱۳۸۶ و ۱۳۹۰) به‌هنگام تبیین وجوه تابوشکنی در عرفان، برخی از مصداق‌های حاشیه یا وضعیت حاشیگی را - بی‌آنکه ذیل این عنوان‌ها صورت‌بندی کند - از منظری دیگر بررسی کرده است. حسینی (۱۳۸۶)، جاویدانه (۱۳۸۹)، حسینی کازرونی و متوسلی (۱۳۹۰)، حجازی و افرافر (۱۳۹۰)، فتحی (۱۳۹۰)، محمدزاده و حسینی (۱۳۹۱) و افراسیاب‌پور و دیگران (۱۳۹۲) همگی چهره دوگانه ابلیس در تلقی عرفا و دلایل آن را واکاوی کرده‌اند. اغلب این نوشته‌ها به‌شکلی تقریباً مشابه تلقی عرفا در باب ابلیس را تبیین کرده‌اند. سیاه‌کوهیان (۱۳۸۸ و ۱۳۹۱) در دو مقاله، جنون و وضعیت مجانین را به‌مثابه امری معرفتی و اجتماعی تبیین کرده است؛ البته مقاله اول (۱۳۸۸) مبتنی بر نوعی سیر تاریخی، وجوه و دلایل آن است و مقاله دوم (۱۳۹۱) به‌طور اختصاصی آن را از نگاه ابن‌عربی طبقه‌بندی و تفسیر کرده است. عباسی و هاشمی (۱۳۹۳) جنون شبلی را به‌منزله نوعی نقاب معرفی و تشریح کرده‌اند. اکبری (۱۳۸۵) سعی کرده است تا اندیشه‌های ملامتی را به‌مثابه نوعی مواجهه اجتماعی - فرهنگی در شعر عرفانی بررسی و معرفی کند. ابوالبشری و دیگران (۱۳۹۵) به تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که دانایی ملامتیان نخستین همسو با خواست قدرت عصر سامانی بوده است.

همان‌طور که ملاحظه شد، نوشتارهای تحقیقی در باب عرفان ایرانی - اسلامی اگرچه برخی از مصداق‌های حاشیه را موضوع سخن خود قرار داده‌اند، به‌ساخت حاشیه و مصداق‌های آن در معنای معرفتی - هستی‌شناختی موضوع تمرکز نکرده‌اند؛ این مسئله در تبیین قرائت‌های عرفانی یا معرفتی نظم تولید و رواج دانایی در آن ژانر، بسیار ضروری می‌نماید.

۳. مبانی نظری

حاشیه در لغت به معنای کناره و با توجه به ریشه آن، یعنی «حشو»، حاوی معنای افزایش هم هست. در فرهنگ ایرانی - اسلامی، حاشیه به مثابه افزوده‌ای به متن، به دو شکل فضایی و زبانی نمود یافته است. حاشیه در شکل فضایی همان زمینه یا قاب‌بندی بصری - زینتی کنار متن است که به قصد صفحه‌آرایی به کار می‌رود یا فضای سفیدی است که برای نوشتن توضیح یا توضیحاتی برای مؤلف یا دیگران تدارک دیده می‌شود. شکل زبانی حاشیه همان نوشتار توضیحی‌ای است که در قالب فرازبان گاه در کنار، پایین یا لابه‌لای متن می‌آید و گاهی هم به صورت نوشتاری جداگانه سامان می‌یابد. حاشیه‌نویسی معمولاً برای ضبط صحیح لغات و اسامی، یادآوری واژگان افتاده، عنوان‌بندی بخش‌ها و فصل‌ها و درنهایت برای نقد و تفسیر به کار می‌رود و به لحاظ موضع‌گیری درقبال متن، به دو دسته امضائی و انتقادی تقسیم می‌شود که اولی در تأیید متن و دومی برای مخالفت با بخشی از متن یا تمام آن صورت می‌گیرد (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۰). اگرچه در سنت حاشیه‌نویسی مذکور برخی از حاشیه‌ها حتی همسنگ متن فرض شده‌اند، در سنت فرهنگی ما واژه حاشیه در نسبت با متن، به مثابه امری فرعی و درجه‌دو نام گرفته است. براساس این مقدمات، حاشیه افزوده‌ای است که از منظر هستی - هویت‌شناختی در تقابل با متن و به لحاظ جایگاه بعد از آن قرار دارد.

افزون‌بر تلقی مذکور، از منظری دیگر نیز می‌توان حاشیه را بررسی کرد؛ به این شرح که در این نگاه، حاشیه در معنایی دیگر و به منزله امری معرفتی - هستی‌شناسانه مفروض است و ردپای آن را می‌توان از جهان قدیم تا دنیای معاصر دنبال کرد. تعبیر قدیمی همچون «تُعرف الاشياء بالاضداد»، «الضد یبرز بالضد حسنه» حاکی از آن است که درک و اثبات ماهیت و هویت هر سوژه یا ایزه در گرو وجود «دیگری» حاضر یا غایب است؛ سخنی که با مضمونی مشترک از مفاهیم کلیدی معرفت‌شناسی متفکرانی همچون هگل، هوسرل، مارتین بوبر، هایدگر، سارتر، لویناس، سوسور، باختین، گادامر، لاکان، دریدا و غیره است. از میان مواجهه‌های متفکران مذکور با دیگری به لحاظ روش‌شناختی سه دیدگاه را می‌توان از هم تمیز داد که مبنای سه شکل نشانه‌شناسی یا خوانش متن به معنای عام است.

دیدگاه اول که در جهان معاصر به ساختارگرایی معروف شده، در مقام رایج‌ترین شکل از معرفت‌شناسی بشری، ضمن آنکه همه گفتمان‌های انضباطی اجتماعی - فرهنگی کلاسیک و معاصر را دربرمی‌گیرد، مبنای پوزیتیویسم علمی جهان معاصر و روش‌شناسی حاکم بر آن نیز است. در نگاه ساختارگرایانه با اعتقاد به این نکته که شناخت امری تقابلی و سلبی است (کالر، ۱۳۷۹: ۵۷؛ لوسی، ۱۳۹۳: ۲۳۹)، مبنای شناخت هر «کس - چیز» به تبع هستی آن، در گرو تصور یا فرض یک دیگری است. این دیگری مفروض را می‌توان نسبت به آن «کس - چیز» حاشیه نامید. معرفت‌شناسی ساختارگرایانه و نشانه‌شناسی برآمده از آن وجود دیگری مفروض را، به‌رغم نقش اساسی آن در کنش شناخت‌ورزی و هستی‌بخشی، نادیده یا کم‌ارزش تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، در این شیوه از شناخت، بخش حاضر امر به‌ادراک درآمده بر بخش غایب مفروض برتری داده می‌شود. افزون‌بر این، هستی به دو بخش سوژه یا «شناسنده - کنشگر» و ابژه یا «موضوع شناخت - وضعیت‌پذیر» تقسیم می‌شود و رابطه‌ای فاصله‌مند و نابرابر میان آن دو شکل می‌گیرد؛ این امر در تلقی مارتین بوبر (۱۳۷۸: ۱۹ - ۲۹) به جهان «من - اوئی / آئی» و در تعبیر اریک لاندوفسکی (معین، ۱۳۹۶: ۱۵ - ۳۷) به نظام معنایی تملک‌محور مشهور است. در چنین فضایی، هم‌حضور مفروض نیست و بنابر رواج تعاملی مبتنی بر آنتاگونیسم یا رابطه دوست/دشمن، دیگری یا حاشیه راهی جز حذف شدن ندارد (موفه، ۱۳۹۱: ۲۱ - ۲۷). با این وصف، رویکرد ساختارگرایانه، به‌رغم اعتقاد به ضرورت وجود دیگری یا حاشیه در معرفت‌شناسی، حضور آن را برنمی‌تابد و در مواجهه با آن راه‌هایی همچون نادیده‌انگاری، فراموشی و درنهایت حذف را درپیش می‌گیرد؛ بر همین اساس جهانی پر از قطبی‌سازی یا مرزبندی پرننگ را رقم می‌زند.

دیدگاه دوم با عنوان ساختارشکنی یا واسازی اگرچه با نام دریدا و تلقی‌های وی در نیمه دوم قرن بیستم گره خورده است، می‌توان ردپای آن را در بسیاری از خوانش‌های عرفانی ملل یافت. این دیدگاه در مواجهه با دیگری و امر حاشیه‌ای، رویه‌ای متمایز از گفتمان ساختارگرایانه دارد. دریدا ضمن باورداشت جنبه تقابلی و سلبی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پیوسته به آن با اصطلاحاتی همچون «پَررگان^۲» (قالب) و

«مکمل^۳»، اصطلاح حاشیه را از مفهوم منفی آن - افزوده و اضافی - به معنای مثبت و ضروری مکمل ارتقا داد (ر.ک: لوسی، ۱۳۹۳: ۹۴ و ۲۰۵). در این تلقی، خلأ ماهیتی که لازمه هر هویت‌مندی است، سبب می‌شود هر موجودی، از جمله متن، نیازمند یک دیگری یا حاشیه باشد. با این وصف، رویکرد ساختارشکنی، برخلاف ساختارگرایی، فقط وجود دیگری یا حاشیه را مفروض نمی‌گیرد؛ بلکه بر این باور است که امر حاضر بدون امر غایب و سوژه عامل بدون ابژه نمی‌تواند وجود داشته باشد و حضور و عاملیت چونان وضعیتی گذرا و برزخی است که بدون دیگری در نقش حاشیه میسر نیست؛ موجودی که گاه سرکوب می‌شود، اما انکار آن مثل انکار خود است.

در تداوم دیدگاه دوم می‌توان به رویکردی دیگر اشاره کرد که بنابه نوع مواجهه می‌شود آن را مکالمه‌ای نامید. اگرچه صورت‌بندی و بازخوانی این نظریه به دلیل مناسبات اجتماعی و فرهنگی - امر دموکراتیک - به چند دهه اخیر بازمی‌گردد، وجوهی دیگر از آن را می‌توان در برخی از شعب معرفت‌شناسی کلاسیک، به ویژه در مواجهه‌های عرفانی، مشاهده کرد. خوانش مکالمه‌ای یا هم‌حضوری در کمینه‌ای‌ترین وجه، دیگری یا آنچه را که به مثابه حاشیه مفروض است، در رابطه‌ای افقی با خود حفظ می‌کند. یکی از اصلی‌ترین روش‌های خوانش مکالمه‌ای، تعلیق قضاوت و پرهیز از ابژه‌سازی است؛ این بحث را می‌توان در صورت‌بندی‌های متنوع در عین حال مشابه تلقی‌های مارتین بوبر، اریک لاندوفسکی و برونو لاتور مشاهده کرد^۴ که در بخش دوم مقاله به طور مبسوط به آن پرداخته شده است.

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۴. عرفان و فراخوانی حاشیه‌ها: وجه واسازانه

عرفان درصدد ایجاد رابطه‌ای مستقیم میان انسان و خدا یا هستی است. این نوع معرفت‌شناسی که خود در میانه یا ذیل گفتمان‌های انضباطی اعتقادی - اجتماعی رایج شکل می‌گیرد، سعی می‌کند نظم توزیع فضا در آن بافتار را به پرسش بکشد. فضای توزیعی گفتمان‌های انضباطی عموماً به شکل دوقطبی‌های مکرر ارزش‌گذاری شده است. در چنین فضایی، رابطه انسان با خدا و سایر موجودات برحسب معرفت‌شناسی رایج در گفتمان‌های مذکور رسمی، عمودی و فاصله‌مند است؛ به طوری که در تعامل

مذکور خواسته یا ناخواسته یکی از طرفین تعامل یا گفت‌وگو حاشیه محسوب می‌شود. عرفان بنابه رویکرد وحدت‌انگارانه به بازخوانی آن رابطه و جابه‌جایی در وضعیت آن، فضای تعاملی مذکور را صمیمی و نسبتاً افقی می‌کند و به تدریج واسطه‌ها و فاصله‌ها را از میان برمی‌دارد. به عبارت دیگر، نظم حاشیه‌گزینی را به هم می‌زند و حاشیه‌ها را به هم‌نشینی متن فرامی‌خواند. اصلی‌ترین حاشیه‌های گفتمان‌های انضباطی اعتقادی - اجتماعی ایرانی - اسلامی که عرفان به فراخوانی آن‌ها پرداخته، به این شرح است:

۱. انسان در معنای عام؛ ۲. سجده‌گريزان؛ ۳. عقل‌گريزان.

۴-۱. فراخوانی انسان در معنای عام

در معرفت‌شناسی اسلامی، شکل کمینه‌ای رابطه انسان با خدا را می‌توان در چند گزاره ذیل صورت‌بندی کرد:

- «خداوند انسان را از خاک آفرید» (حج/ ۵).
- «از روح خود در وی دمید» (حجر/ ۲۹).
- «او را جانشین خود کرد» (بقره/ ۳۰).
- «خداوند رب و انسان عبد است» (انبیاء/ ۶۶، ذاریات/ ۵۱).
- «انسان از خداست و به او برمی‌گردد» (بقره/ ۱۵۶).

جنبه رسمی و فاصله‌مند رابطه انسان با خدا در این آیات با خوانش محتاطانه مجریان وجه انضباطی دین - یعنی آنجا که دین به مثابه نهاد متصدی امور اجتماعی مفروض است - به تشدید فاصله‌مندی مذکور انجامید. بخش زاهدانه عرفان اسلامی کم‌وبیش همین تلقی را حفظ کرد؛ ولی بخش عاشقانه آن (از جمله ملامتی، رندی و قلندرانه) با قرائتی دیگر از آیاتی همچون: *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ* (مائده/ ۵۴) یا *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ* قَالُوا بَلَى (اعراف/ ۱۷۲) جنس و جهت رابطه انسان با خدا را از تلقی عبد و رب به مواجهه عاشق و معشوق تغییر داد؛ به طوری که هر عاشقی خودبه‌خود معشوق هم فرض گردید. الزام دوطرفه مندرج در رابطه و صمیمیت متصل به آن، انسان در مقام حاشیه را به هم‌نشینی با «دیگری بزرگ» یعنی خدا فراخواند. در عرفان عاشقانه ایرانی

- اسلامی، انسان در معنای عام به سه شکل، از مرتبه حاشیگی به جایگاهی فراتر از وضعیت تثبیت‌شده خود در گفتمان انضباطی فراخوانده شده است.

۴-۱-۱. مشتاق‌نمایی معشوق

اولین شکل از فراخوانی انسان در عرفان ایرانی - اسلامی بر مبنای «مشتاق‌نمایی معشوق» سامان یافته است. حدیث «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلق لکي أعرف» با مبنای هستی‌شناختی خود در تلقی عرفا حاوی دلالت‌هایی است که بر ایند آن‌ها را می‌توان مشتاق‌نمایی معشوق نامید. در این حدیث، خلق و فراخوانی انسان از جانب خداوند چونان ضرورتی هستی‌شناختی فرض شده؛ بدین گونه که تجلی و شناخته شدن خداوند را در گرو آفرینش انسان می‌داند. موتیف مذکور در بازنمایی عرفا به صورت‌های مختلف آمده است. در دسته‌ای از تعابیر، بنابه گستاخی برآمده از صمیمیت، تلقی مذکور به شکلی تابوشکنانه در قالب نیاز معشوق به عاشق مطرح شده است:

غنج معشوق است و غنج جمال	نیست جز بر دو گونه غنج و دلالت
هیچ پیوند نیست جز ز درون	غنج حسن و جمال را ز برون
به نیازش بود همیشه نیاز	غنج معشوق از درون با ناز
زین سبب حاجتش به عشاق است	قوت او از نیاز مشتاق است

(سنایی، ۱۳۴۸: ۲۶)

در دسته‌ای دیگر، زبان بازنمایی اندکی تعدیل شده و با نوعی «حسن تعلیل» - استدلال» سعی شده است توجه معشوق به عاشق و فراخوانی وی در پرتو الزامی «فلسفی - کلامی»، مبنی بر قدیم بودن معشوق و تقدم هستی‌شناختی وی بر معشوق، تبیین شود:

میان عاشق و معشوق کس درنگنجد، بار ناز معشوقی معشوق، عاشق تواند کشید
و بار ناز عاشقی عاشق هم معشوق تواند کشید. چنان‌که معشوق ناگذران عاشق
است، عاشق هم ناگذران معشوق است. خواست معشوق، عاشق را پیش از
خواست عاشق بود معشوق را. بلکه ناز و کرشمه معشوق عاشق را می‌رسد؛ زیرا

عاشق پیش از وجود خویش، معشوق را مرید نبود، اما معشوق پیش از وجود عاشق، مرید عاشق بود. چنان‌که خرقانی گوید: او را خواست که ما را خواست (رازی، ۱۳۵۲: ۴۹).

از میان صورت‌های مشتاق‌نمایی معشوق، وجه سومی هم وجود دارد که با زبانی آداب‌دانانه در تعبیر حافظ آمده است:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود (۱۳۷۷: ۱۴۸)

در هر سه شکل از مشتاق‌نمایی معشوق که در قرائت و اسازانه عرفا آمده، انسان در نقش عاشق (نیز معشوق) از مرتبه حاشیگی خارج شده و به‌مثابه ضرورتی هستی‌شناختی حضور یافته است.

۴-۱-۲. یکی‌به‌دو کردن با معشوق^۵

یکی دیگر از شکل‌های فراخوانی انسان در نقش عاشق، یکی‌به‌دو کردن او با معشوق است. یکی‌به‌دو کردن برابرگویی‌های گستاخانه است که گاه از عاشق سر می‌زند. به‌تعبیر ابوالحسین نوری، «محبت هتک آستار است و کشف‌الاسرار» (بقلی، ۱۳۸۲: ۱۵۹). فضای تعاملی عاشق و معشوق از هرگونه فاصله، واسطه و به‌تبع آن از هر نوع آداب می‌گریزد. به عبارت دیگر، مواجهه و گفت‌وگوی عاشق با معشوق بر نوعی گستاخی برآمده از صمیمیت استوار است تا جایی که درمقابل او می‌ایستد و با برابرگویی گستاخانه، به‌شکلی نمادین و جوهی از برابری‌طلبی را به اجرا می‌گذارد که البته از هرگونه اباحه‌گری و انکار خالی است (ر.ک: یعقوبی‌جنبه‌سرای، ۱۳۹۰). پیامد کنش مذکور جابه‌جایی در فضای تعاملی انسان با خدا و خارج شدن وی از وضعیت حاشیگی است. نمونه‌هایی از یکی‌به‌دو کردن‌های عاشق با معشوق در متون عرفانی:

از رابعه عدویه نقل شده است که «بار خدایا اگر مرا فردای قیامت به دوزخ فرستی، سری آشکار کنم که دوزخ از من به هزار سال بگریزد» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۷۷). حلاج نیز با ستایش از کنش یکی‌به‌دو کردن با معشوق می‌گوید: «ادعای دانش، نادانی و کرنش پیاپی مایه از بین رفتن حرمت است؛ خودداری از جنگ با او، دیوانگی و فریفته شدن به

صلح با او ابلهی است» (ماسینیون، ۱۳۷۹: ۱۶۵). یکی از مشهورترین یکی‌به‌دو کردن‌های عاشق با معشوق به ابوالحسن خرقانی منسوب است:

نقل است شبی نماز همی‌کرد آوازی شنود هان بوالحسنوا خواهی آنچه از تو
می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت بار خدایا خواهی تا آنچه از
رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچ‌کس سجودت
نکند؟ آواز آمد: نه از تو، نه از من (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۵۷۸).

در تمام این سخنان و جوهی از برابرخوانی موقتی همراه با پرسشگری وجود دارد که با وضعیت انسان حاشیه‌نشین سازگار نیست یا انسان در مقام حاشیه نمی‌تواند از چنین موقعیتی برخوردار باشد.

۴-۱-۳. اتحاد با معشوق

گفتمان عرفان عاشقانه به یمن قرائت‌هایی همچون مشتاق‌نمایی معشوق و کنش‌هایی همانند یکی‌به‌دو کردن عاشق با وی، جهت تعامل انسان با خدا را از شکل عمودی به وجه افقی تغییر داد و فاصله انسان با خدا را کمتر کرد، سپس با تلقی اتحاد این فاصله باقی‌مانده را به صفر رساند. شاید چنین به نظر برسد تجربه اتحاد به لحاظ ساختار، کاری جز حذف حاشیه نیست. در پاسخ به این نکته می‌توان گفت که فراخوانی حاشیه‌ها به قصد هم‌ترازی طرفین تعامل و گفت‌وگو صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، فراخوانی مذکور که به مثابه نوعی واسازی تلقی می‌شود، در نهایت چه به لحاظ هستی - معرفت‌شناختی چه به لحاظ اجتماعی به منطق هم‌حضور منجر می‌شود؛ منتهی ساختار و پیامد آن در دو گفتمان اجتماعی - سیاسی و عرفانی متفاوت است. در گفتمان اجتماعی - سیاسی، فراخوانی حاشیه‌ها نظم فضای تعاملی عمودی حاکم بر آن گفتمان را به هم می‌زند، به تعاملی افقی و هم‌تراز می‌انجامد و نتیجه آن حضور توأمان مشارکان تعامل در سطح هم‌ارز اما با فاصله از هم است. اما در گفتمان عرفانی، فراخوانی حاشیه‌ها علاوه بر اینکه نظم هستی - معرفت‌شناختی عمودی مندرج در جهان اعتقادی - اجتماعی را به سطح صمیمی و نسبتاً هم‌ارز سوق می‌دهد، فاصله میان آن دو را هم صفر می‌کند. به دیگر سخن، هم‌حضور در گفتمان اجتماعی - سیاسی

به معنای برابری جایگاه طرفین است؛ اما در گفتمان عرفانی هم حضوری از صمیمیت شروع می‌شود و غایت آن پیوستن و جذب است. بر همین اساس، رخداد جذب در تجربه اتحاد به معنای حذف نیست؛ بلکه عبور از نظم تقابلی متن و حاشیه یا رسیدن به مقام «همه - متنی» است. البته در این سطح اصطلاح متن از معنای پیشین تهی می‌شود و به مثابه مرکز و دیگری حاشیه فرض نمی‌شود؛ بلکه مرحله پیشانسانگانی و وحدت یا همان کلیت محض متکثرناشده است. با این وصف، عاشق بنابه استعاره دوری (چرخه‌ای) از موقعیت اکتسابی و لغزان حاشیگی عبور می‌کند و به فضایی می‌رسد که امکان حاشیه شدن در آنجا میسر نیست. اتحاد با معشوق اوج فراخوانی حاشیه‌ها و مقدمه عبور از نظم تقابلی متن و حاشیه است. نمونه‌هایی از فراخوانی مذکور به این شرح است:

«بایزید گفت: من نه منم، من منم زیرا که من، من - اویم، و او، من او» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۴۴). خرقانی گفت: «من دل‌قی‌ام به یک بالای حق، یعنی همگی آنچه هست در حق محو است به حقیقت و آنچه مانده است خیالی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۵۵). عطار هم به شکلی دیگر می‌سراید:

هرچه هست اوست و هرچه اوست تویی او تویی و تو اوست، نیست دوی
درحقیقت چو اوست جمله تو هیچ تو مجازی دو بینی و شنوی

(۱۳۸۲: ۶۸۱)

۴-۲. فراخوانی سجده‌گريزان

در بسیاری از گزارش‌های تاریخی و تفسیری مقدس، از جمله روایت‌های اسلامی، کسانی هستند که از فرمان الهی و دینی سر باز زده، دچار لعن و طرد شده و به مثابه دیگری مطرود به حاشیه رفته‌اند. ابلیس و فرعون دو نمونه از حاشیه‌های مشهور گفتمان‌های دینی و اجتماعی‌اند که بنابه صورت‌بندی واسازانه‌ای برخی از قرائت‌های عرفان اسلامی از وضعیت و کنش‌های آنان، از موقعیت حاشیه‌ای تثبیت‌شده خود خارج شده‌اند. فراخوانی و تیرئه هریک از شخصیت‌های مذکور با تکیه بر وجوهی از استدلال یا توجیه صورت گرفته است.

۴-۲-۱. فراخوانی ابلیس

در برساخت گفتمانی هویت سوژه - ابژه‌های عرفان عاشقانه، براساس جنبه کارکردگرایانه و الگوسازانه گفتمان عرفانی، معمولاً نقش‌ها مهم‌تر از جنبه تاریخی هویت سوژه - ابژه‌ها هستند. به عبارت دیگر، چه در گزارش‌های تذکره‌ای - تاریخی و چه در نوع برساخته تمثیلی، بر نقش و کنش یا خویشکاری روایی سوژه - ابژه‌ها بیشتر از هویت تاریخی آن‌ها توجه می‌شود. به همین دلیل در بسیاری از حکایت‌های عرفانی، افراد گمنامی همچون دیوانگان، ساده‌دلان و غیره به دلیل همسویی خویشکاری روایی آنان با معرفت‌شناسی عرفانی، قهرمانان قصه‌ها هستند؛ درحالی که مشارک درون‌متنی دیگر آن قصه‌ها شخصیت‌های بزرگ دینی یا تاریخی‌اند.^۶

در گزاره‌های متعددی که در کلان‌ژانر عرفان ایرانی - اسلامی با زیرگونه‌های آن ابلیس در دو نقش بازنمایی شده، در یک خویشکاری که برساخت آن متکی به سنت حاکم و رایج دینی است، ابلیس در مقام سجده‌گریزی سرکش با خطاب لعین و مطرود توصیف شده است. این تعبیر ارزش‌گذارانه نه‌تنها در گزارش‌های منتسب به عرفان زاهدانه دیده می‌شود، در بازنمایی عرفای متعلق به عرفان عاشقانه، از جمله سنایی، عطار و مولوی، هم نمود دارد:

چو حق ابلیس ملعون را همی خواست
همان‌چیز او ز حق افزون همی خواست
چو حق بی‌واسطه با او سخن گفت
برای آن همه از خویشتن گفت

(عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۳۳)

خویشکاری دوم که برساخته‌ای جانب‌دارانه است، ابلیس را عاشقی باثبات، اهل غیرت و مطیع اراده معشوق می‌داند. بر همین اساس، گاه صرفاً وی را تبرئه کرده و گاه در مواردی چونان قهرمانی می‌ستاید. این تلقی در میان عرفای طبقه عاشق، اعم از ملامتی، قلندری و غیره همچون بایزید بسطامی، حلاج، ابوسعید ابی‌الخیر، احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی، سنایی، عطار و مولوی، رایج است. عمده‌ترین دلایل تبرئه یا تحسین ابلیس در نقش اخیر، با تکیه بر بازنمایی عرفا، به شرح زیر است:

دسته اول وجود ابلیس و سرپیچی وی از خطاب خداوند را همچون ضرورتی هستی‌شناختی فرض کرده و بر این باورند که وجود حضرت محمد (ص) و ابلیس به‌مثابه دو نور لازمه وجود و تداوم هستی‌اند:

دریغا چه دانی که شاه حبشی کیست؟ پرده‌دار «الّا الله» است که تو او را ابلیس می‌خوانی که اغوا پیشه گرفته است و لعنت غذای وی آمده است که «فبعزّتک لاغوینهم اجمعین». چه گویی شاهد بی‌زلف زیبایی دارد؟ اگر شاهد بی‌خد و خال و زلف صورت بندد. رونده بدان مقام رسد که دو حالت بود و دو نور فرا پیش آید که عبارت از آن یکی خال است و یکی زلف و یکی نور مصطفی است و دیگر نور ابلیس؛ و تا ابد این دو مقام سالک را کار است (همدانی، ۱۳۸۹: ۳۰ و ۲۲۷).

دسته دوم برای تبرئه نافرمانی ابلیس به این نکته متوسل شده‌اند که خطاب خداوند به ابلیس برای ابتلا و آزمایش بوده و در زمره امر الهی نبوده است. در روایتی از احمد غزالی آمده است:

موسی (ع) و ابلیس در عقبه طور به هم رسیدند، موسی گفت: ای ابلیس! چرا برای آدم سجده نکردی؟ گفت: کلاً و حاشا! خدا یکی است؛ من هفتصد هزار سال می‌گفتم سُبُوح، قُدُوس؛ چگونه چهره عبادتم را به تنویر سیاه کنم؟ موسی گفت: ای ابلیس! امر بگذاشتی. ابلیس گفت: آن امر ابتلا بود و اگر امر اراده بود، ای موسی من ادعای توحید داشتم (۱۳۷۶: ۸۷ و ۹۱).

دسته سوم با نگاهی معشوق‌محورانه عاملیت تمام امور، از جمله امتناع ابلیس، را به اراده خداوند موکول و او را تبرئه کرده‌اند. در *اسرار التوحید* به نقل از ابوسعید ابی‌الخیر آمده است:

شیخ ما گفت: روز قیامت ابلیس را با دیوان حاضر کنند و گویند این همه خلق را تو از راه بردی. گوید: نه ولکن من دعوت کردم ایشان را؛ ایشان را مرا اجابت نایست کرد. گویند آن خود شد؛ اینک آدم، سجده بیار تا برهی. دیوان به فریاد آیند که همین سجده‌ای بیار تا ما و تو از این محنت برهیم. وی در گریستن آید. گوید: اگر به من بودی سجده روز اول کردمی. وی گوید: سجده کن ولکن

نمی‌خواهد اگر خواستی همان روز سجده کردمی (محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۲۵۴؛ ر.ک: عطار نیشابوری، ۱۳۶۸: ۱۲۹).

دسته چهارم دلیل سجده نکردن ابلیس را به ثبات قدم و غیرت عاشقانه وی نسبت می‌دهند. عین‌القضات همدانی امتناع برآمده از غیرت عاشقانه ابلیس را چنین بازنمایی می‌کند:

هرکس در این معنی راه نبرد، ابلیس داعی است در راه، ولیکن دعوت می‌کند ازو.
و مصطفی دعوت می‌کند بدو. ابلیس را به دربانی حضرت عزت فروداشتند و
گفتند تو مایی، غیرت درگاه ما و بیگانگان بازدار و این ندای کن:
معشوق مرا گفت نشین بر در من مگذار درون، آن که ندارد سر من
(همدانی، ۱۳۸۹: ۲۲۸).

عطار نیشابوری (ر.ک: ۱۳۶۱: ۲۴۱ - ۲۴۲) نیز غیرت عاشقانه ابلیس به خدا و پس زدن آدم (ع) را در تمثیلی در *اسرارنامه* بازنمایی کرده است.

۴-۲-۲. فراخوانی فرعون

در متون عرفانی اگرچه میزان فراخوانی فرعون به اندازه ابلیس نیست، به دلیل درجه طرد نیز وجه تاریخی هویت وی، فراخوانی و دفاع از او را - که به مثابه یکی از مصداق‌های برجسته حاشیه مفروض است - نمی‌توان نادیده گرفت. در روایت‌های عرفا، دو دلیل برای فراخوانی فرعون و تبرئه وی به چشم می‌خورد. مبنای دلیل اول رابطه عاشقانه‌ای است که حلاج به فرعون نسبت داده و براساس آن، ابلیس و او را الگوی عاشقی خود قرار داده است: «مناضلت با ابلیس و فرعون کردم درباب فتوت. ابلیس گفت: اگر سجده کردمی آدم را، اسم فتوت از من بیفتادی». فرعون گفت: «که اگر ایمان به رسول بیاوردی اسم فتوت از من بیفتادی...» (حلاج، ۱۳۸۴: ۹۴). هم او در تعبیری دیگر می‌گوید: «صاحب من و استاد من ابلیس و فرعون است. به آتش بترسانید ابلیس را، از دعوی بازنگشت. فرعون را به دریا غرق کردند و از دعوی خود بازنگشت و به وسایط مقرر نشد» (همان، ۹۶). با این وصف، حلاج امتناع فرعون را حاصل فتوت و غیرت عاشقانه وی می‌داند و بر این باور است که در تلقی فرعون، پیامبر خدا چونان

واسطه‌ای است که میان او و معشوقش، یعنی خدا، فاصله می‌اندازد. دلیل دومی که عرفا برای فراخوانی فرعون به آن استناد می‌کنند، مبنایی کلامی دارد و بر بحث اراده و اختیار انسان استوار است. در این تلقی، به حکم اینکه تمام امور در دست خداست، سرگشتگی فرعون هم به فرمان خدا و به بخشی از حکمت او نسبت داده می‌شود. بر همین اساس، در مثنوی معنوی از زبان فرعون چنین آمده است:

نی که قلب و قالبم در حکم اوست لحظه‌ای مغرم کند یک لحظه پوست
سبز گردم چون که گوید کشت باش زرد گردم چون که گوید زشت باش
لحظه‌ای ماهم کند یکدم سیاه خود چه باشد غیر این کار اله...
سپس مؤلف - راوی مثنوی مواجهه و رخداد دربردارنده فرعون را حکمت الهی فرض می‌کند:

چون گل از خار است و خار از گل، چرا هر دو در جنگند و اندر ماجرا
یا نه جنگ است این برای حکمت است همچو جنگ خرفروشان صنعت است...
ظاهراً می‌خواندت او سوی خود وز درون می‌راندت با چوب رد
نعل‌های باژگونه‌ست ای سلیم نفرت فرعون می‌دان از کلیم
(مولوی، ۱۳۷۵: ب/۱ - ۲۴۶۳ - ۸۰)

عطار نیز در پایان قصه از آب گرفتن موسی (ع)، با طرح این سؤال که با وجود رحمتی که در دل فرعون نسبت به خداوند وجود داشت، چرا راه کینه را در پیش گرفت، مخاطب را به این نتیجه سوق می‌دهد که اراده خدا به هدایت فرعون تعلق نگرفته بود:

با دلی پرمهر فرعون لعین خواست از جان قرب رب‌العالمین
لیک چون حق می‌نخواست او را چه سود کانچه بودش آرزو او را نبود
کار از پیشان اگر بگشایدت هر دمی صدگونه در بگشایدت
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۳: ۱۰۹)

۴-۳. فراخوانی عقل‌گريزان

«عقل» از مقبول‌ترین اصطلاحات و مفاهیم گفتمان‌های اعتقادی و اجتماعی است. در این گفتمان‌ها، وقتی به عقل استناد می‌شود، گویی از مطمئن‌ترین و درست‌ترین روش بهره برده شده؛ درحالی که عقل از جمله مفاهیمی است که معنایش مبهم و سیال است. عقل در عام‌ترین مفهوم به معنای مقبولیت اجتماعی یا همسویی با قواعد اجتماعی است (الجابری، ۱۳۸۹: ۴۳) و در معنای خاص به قوه تمیز تعبیر شده است (لالاند، ۱۳۷۷: ۹۱). بر همین اساس، آناکساگوراس^۶ بر این فرض بود که جهان هستی از ابتدا توده‌ای نامنظم و بخش‌ناپذیر بود که با حواس درک نمی‌شد. عقل یا «نوس» آن را از هم تفکیک و سپس ترکیب کرد (الجابری، ۱۳۸۹: ۳۵). با این وصف، عقل برحسب ویژگی مرزبندی و قطبی‌سازی جایگاه ویژه‌ای در معرفت‌شناسی گفتمان‌های انضباطی و نهادهای اعتقادی و اجتماعی دارد و همسو با همین جایگاه عقل، دیگری آن، یعنی جنون و انواع آن، حاشیه در نظر گرفته می‌شود.

در خوانش عرفان عاشقانه، عقل به دو دسته کلی و جزئی یا فطری و اکتسابی تقسیم شده است. نوع دوم آن یعنی عقل جزئی که بر نوعی خودآگاهی و عاملیت‌گرایی متکی است، رها می‌شود؛ درمقابل ضمن ستایش عقل کلی، وضعیت‌مندان متصف به نقطه مقابل عقل جزئی همچون دیوانه، مست و انواع لابلالی که پیش‌تر حاشیه فرض می‌شده‌اند، به هم‌نشینی با متن فراخوانده می‌شوند.

۴-۳-۱. فراخوانی دیوانگان

دیوانگی و جنون، نقطه مقابل گفتمان عقل‌ورزی، به دو شکل عریان و نمادین نمود می‌یابد. جنون عریان مبنای زیستی - روانی دارد و خودآگاهی منظمی مترتب احوال شخص مجنون نیست؛ به عبارت دیگر، کسی که به جنون عریان متصف است، نه به شکل منظم و طبیعی از وضعیت خود اطلاع دارد و نه می‌تواند مدیریت احوال را به شکل کامل در دست بگیرد. جنون نمادین برساخته‌ای است که شخص منتسب به جنون از وضعیت خود اطلاع دارد و می‌تواند آن را هدایت کند؛ البته جنون نمادین نیز بر دو دسته است: دسته اول کاملاً برساخته و وانمودی است که نمونه مشهور آن به

عقلای مجانبین معروف شده؛ کسانی که با مجنون‌نمایی درصدد اصلاح قواعد تحریف‌شده اجتماعی بودند. دسته دوم از جنون‌نمادین، به‌رغم ماهیت برساخته یا وانمودی آن، شخص بنابه شعف و وجدی که او را دربرگرفته است، در مواردی بر احوال خود مسلط نیست. دیوانه‌نمایی‌های برخی از عرفا از این زمره است. با این وصف، جنون برساخته رایج میان عرفا در مواردی مشابه دیوانگی عقلای مجانبین و در مواردی از منظر میزان اراده در برساخت یا هدایت جنون، متفاوت است (ر.ک: دالس، ۱۳۹۵: ۴۷۷-۵۴۹).

دیوانه یا مجنون از هر شکل که باشد، در گفتمان‌های انضباطی اعتقادی - اجتماعی حاشیه تلقی شده، طرد می‌شود. در گفتمان عرفان عاشقانه، به دو دسته از فراخوانی دیوانگان یا دیوانه‌نماها برمی‌خوریم: دسته‌ای که با نام و نشان تاریخی سخنان شطح‌وار از آن‌ها برجای مانده یا به آن‌ها منتسب است. اغلب عرفای عرفان عاشقانه ایرانی - اسلامی را بنابه شرط مذکور می‌توان در ردیف دیوانگان قرار داد. بایزید، شبلی، حلاج، خرقانی و غیره از این زمره‌اند. دسته دوم بدون ذکر اسم خاص با انتساب به گروه‌هایی خاص همچون ملامتی، قلندری، رند، قلاش و ابواش در قالب شخصیت‌ها و کارگزاران درون‌متنی روایت‌های عرفانی بازنمایی شده‌اند.

برای فراخوانی دیوانگان و وضعیت جنون در عرفان عاشقانه دو دلیل معرفت-شناسی مفروض است. دلیل اول آن است که در تلقی عرفا، جهان هستی و اجتماعی که در نظم نشانگانی سامان یافته، حاوی انواع واسطه‌مندی، سلسله‌مراتب و آداب است که این واسطه‌ها خودبه‌خود برای وصال با معشوق مانع محسوب می‌شوند. زبان و هرآنچه با زبان صورت‌بندی می‌شود، به‌رغم تصور رایج که به قصد روشنگری و ارتباط است، بنابه ماهیت واسطه‌گری، فاصله ایجاد می‌کند و دیوانگی وضعیتی است که با برهم زدن نظم نشانگان رایج، از واسطه‌های فاصله‌برانگیز درمی‌گذرد. به‌قول مولوی:

هرچه غیر شورش و دیوانگی‌ست اندر این ره دوری و بیگانگی‌ست
(۱۳۷۵: ۶ / ۶۰۹)

ابوالحسن خرقانی نیز به همین دلیل دیوانگی و مستی را می‌ستاید: «این راه ناواکان است و راه دیوانگان است و راه مستان است با خدا مستی و دیوانگی و ناواکی سود دارد (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۶۱۰).

دلیل دوم آن است که چه به حکم عرف چه به حکم فقه، تکلیف از دیوانه ساقط است. عرفا در فراخوانی دیوانگان یا دل‌بستگی به جنون، از این نکته بهره می‌جویند:

عشق می‌بارد از این شیوه سخن خواه تو انکار کن خواهی مکن
شرع چون دیوانه را آزاد کرد تو به انکارش نیاری یاد کرد

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۳: ۲۵۲)

قصه دیوانگان آزادگی‌ست جمله گستاخی و کارافتادگی‌ست
آنچه فارغ می‌بگوید بیدلی کس تواند گفت هرگز عاقلی

(همان، ۳۰۰)

علت اصلی تکیه به پشتوانه عرفی و فقهی مذکور در دفاع از دیوانگی، همسویی آن با معرفت‌شناسی عرفانی است. یکی از محورهای اصلی عرفان عاشقانه بحث فنا و عاملیت‌گریزی سالک است که منطق خاموشی را با تمام وجوه آن در حول همان محور سامان داده است. دیوانگی وضعیتی است که شخص مبتلا یا منتسب به آن، عامل عمل محسوب نمی‌شود. این وضعیت در دیوانگی برساخته عرفا نیز برابرخوانی شده است؛ به طوری که دیوانه‌نما به‌شکلی نمادین چنین وانمود می‌کند که همه امور به دست معشوق است و هرآنچه از او سر می‌زند، به خواست و اراده دیگری است. با این وصف، دیوانه و وجوه دیوانگی در تلقی عرفا با بازخوانی‌های مذکور از موقعیت حاشیه‌ای رایج خارج می‌شود.

۴-۳-۲. فراخوانی مستان

اگر دیوانگی شکلی نسبتاً پایدار از جنون است، می‌توان مستی را وجهی گذرا یا موقتی از آن فرض کرد. در ادبیات عرفانی عاشقانه، نوعی از مستی برساخته نیز وجود دارد که همسو با معرفت‌شناسی عرفان مذکور سامان یافته و مستان را که در گفتمان اعتقادی - اجتماعی حاشیه تلقی می‌شوند، به متن فرامی‌خواند. شکل‌گیری و رواج ادبیات مغانه‌ها

و ترسائیات در میانه ژانر کلان عرفانی با درون‌مایهٔ تحسین مستی و دعوت به آن، به قصد فراخوانی مستان بوده است:

بردار صراحی‌ای ز خمار بر بند به روی خرقة زنار
با دردکشانِ دردپیشه بنشین و دمی مباش هشیار

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۲: ۳۱۹)

باز رسیدیم ز میخانه مست باز رهیدیم ز بالا و پست
جمله مستان خوش و رقصان شدند دست زیند ای صنمان دست دست

(مولوی، ۱۳۷۵ الف: ۲۳۱)

به دلیل مشابهت کارکرد مستی و دیوانگی علت فراخوانی مستان را هم باید در واسطه‌ستیزی و عاملیت‌گریزی منتسب به مستی و مست دانست؛ ویژگی‌هایی که با معرفت‌شناسی عرفان عاشقانه و موتیف محوری آن، یعنی فنا، همخوان است. مستی را می‌توان نقاب و ماسکی فرض کرد که حاوی دو کارکرد کارناوالی و فردیت‌زدایانه است: کارکرد کارناوالی نقاب آن است که نظم نشانگانی رایج را درهم می‌شکند (کیوثا، ۱۳۸۹: ۸۹ و ۱۲۸). این وجه را می‌توان همان بُعد واسطه‌ستیزانهٔ مستی دانست که با به هم زدن نظم نشانه‌ها، آداب‌ورزی و روابط مبتنی بر رعایت منطق واسطه‌ها را کنار می‌گذارد. بخش فردیت‌زدایانهٔ آن را هم می‌توان با سخن ژولیا کریستوا تبیین کرد؛ در تلقی وی، نقاب یا ماسک سبب از بین رفتن فردیت و پذیرش گمنامی و درنهایت زمینه پذیرفتن کثرت هویت‌هاست (لچت، ۱۳۸۳: ۱۹). اظهار فردیت با عاملیت‌نمایی شخص گره خورده است. مستی نمادین به منزلهٔ نوعی نقاب، اظهار فردیت و عاملیت سالک را به شکلی نمایشی زایل می‌کند؛ با این وصف، عرفان عاشقانه مستی و مستان را هم از مرتبهٔ حاشیگی خارج می‌کند.

۵. عرفان و گذر از بازی متن و حاشیه: وجه مکالمه‌ای

اگر وجه واسازانهٔ عرفان عاشقانه با فراخوانی حاشیه‌ها نظم حاضر و غایب متن و حاشیه را درهم فرومی‌ریزد و حاشیه‌ها را به هم‌نشینی متن می‌آورد، وجه دیگری هم هست که با یکسان‌انگاری متن و حاشیه از بازی تقابلی آن دو - در هر شکل ممکن -

درمی‌گذرد. بازی تقابلی متن و حاشیه حاصل ورود انسان به جهان نشانه‌ها و نظم نمادین آن‌هاست؛ جایی که مقوله‌بندی، ابژه‌سازی و قضاوت اتفاق می‌افتد یا به تعبیر لویناس (۱۳۹۲: ۸۵)، وضعیتی که هستی بی‌تعینی خود در مقام «وجود» را ازدست می‌دهد و به موجود یا امر نشانه‌پذیر تبدیل می‌شود. وضعیت هستی در موقعیت یا وضعیت «وجود» را می‌توان در بازنمایی بسیاری از قصه‌های آفرینش یافت: در اسطوره‌های مصری، هستی از آب‌های سرگردان یا اقیانوس ازلی (نان) و در روایت‌های بابلی، از آب‌های ساکن (تیامت) شکل گرفته است. قصه‌های فینقی و ژاپنی نیز آغاز آفرینش را به آشوب نخستین (کائوس) نسبت می‌دهند و در برخی از روایت‌های یونانی و سرخ‌پوستی، جهان از خلأ یا تاریکی اولیه پدید آمده است (رضایی، ۱۳۸۳: ۸۱ - ۹۲). در هر سه دسته بازنمایی مذکور، هستی اولیه یا وجود ماهیتی پیشانشانگی و هیولایی دارد؛ فضایی که به دلیل عدم تکثر می‌توان آن را عالم وحدت نامید. جالب این است که تلقی وحدت‌انگارانه‌ای که در باورهای اسطوره‌ای به هستی پیش از آفرینش نسبت داده می‌شود، در آگاهی اسطوره‌ای جوامع بشری هم تداوم یافته، سبب می‌شود شخص در جهان نشانه‌ها و تکثر، میان عین و ذهن فرق قائل نشود (لوی - برونل، ۱۳۸۹: ۹۵). به عبارت دیگر،

آگاهی اسطوره‌ای فاقد آن طیف‌های معنایی و ارزشی است که شناخت تئوریک در مفهوم خود از عین یا ابژه می‌آفریند و با آن موفق می‌شود قلمروهای مختلف اعیان خارجی و امور را متمایز کند و میان جهان حقیقت و جهان نمود خط ممیزی رسم نماید. اسطوره کاملاً در حضور بی‌واسطه ابژه به سر می‌برد (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۸۷).

جهان وحدت و پیشانشانگانی در مطالعات روان‌شناختی و روان‌کاوانه نیز با تعبیری همچون «همتابینی» (ویگوتسکی، ۱۳۸۰: ۹۷)، «یگانه‌انگاری اولیه» ی بالدوین (پیازه و اینهلدر، ۱۳۹۱: ۲۸)، «امر واقعی» لاکان (فینک، ۱۳۹۷: ۷۲) آمده است؛ فضایی که کودک هنوز وارد نظم نمادین نشانه‌ها نشده است و نمی‌تواند به شکل رایج ابژه‌سازی یا هستی را مرزبندی کند.

در تلقی عرفا هم این باور رایج است که انسان فضای وحدت و پیشان‌نشانی را به دلیل هستی‌یابی و ورود به عالم نشانه‌ورزی و ابژه‌سازی از دست داده است. بر همین اساس، عرفان به‌شکلی نمادین و با گرایش به قرائتی که امروزه به خوانش مکالمه‌ای مشهور است، سعی کرده است کنش ابژه‌سازی و بازی‌های تقابلی برآمده از آن، از جمله بازی متن و حاشیه، را به‌تعلیق درآورد. مواجهه مکالمه‌ای که در منظرهای مختلف با اسامی متفاوتی همچون رابطه «من - تویی» مارتین بوبر، «هم‌حضور» اریک لاندوفسکی و «کنشگر - شبکه» ی برونو لاتور سامان یافته است، همگی با اذعان به اینکه نظم نشانگانگی رایج بنابه ابژه‌سازی پیوسته بر آن به رابطه‌ای فاصله‌مند، نابرابر و وحدت‌گریز می‌انجامد، به مقابله با ابژه‌سازی پرداخته‌اند. بر همین اساس، مارتین بوبر رابطه «من - تویی» را تعاملی می‌داند که از کیفیت‌های رایج نام‌گذاری و تقابل منسوب به آن درمی‌گذرد. در این تلقی، یکی از طرفین عامل فرض نمی‌شود تا دیگری را به ابژه تبدیل کند یا او را به تجربه درآورد؛ بلکه هر دو بدون غلبه طرفین بر هم حضور دارند و در مواجهه مشارکان تعامل با هم، قاعده‌علیت کنار گذاشته می‌شود و زمان و مکان هم از طبقه‌بندی پیشین فاصله می‌گیرد. در تعامل «من - تویی»، نشانه‌ورزی از نظم پیش‌بینی‌پذیر پیروی نمی‌کند و نوعی نظام‌ناپذیری نمادین شکل می‌گیرد که در آن زبان از کارکرد پیشین خود ساقط می‌شود (ر.ک: بوبر، ۱۳۷۸: ۲۸ - ۱۱۰). لاندوفسکی نیز همین تلقی را در مقابله با نشانه - معناشناسی مبتنی بر منطق تملک پیش می‌نهد. در نظر وی، نشانه - معناشناسی تملک با تکیه بر نوعی برنامه‌مداری و مجاب‌سازی سعی می‌کند جهان هستی را به تسخیر درآورد یا بر آن نیرو وارد کند. بر همین اساس، بر نظم معنایی‌ای با صورت‌بندی‌هایی از پیش معلوم و گریزناپذیر تکیه می‌کند و دستور زبان روایی منتسب به آن از نوعی نظم علی فیزیکی یا اجتماعی پیروی می‌کند و همه امور را به‌شکلی تثبیت‌شده و پیش‌بینی‌پذیر سامان می‌دهد. نظام معنایی هم‌حضور ضامن برابرخوانی طرفین تعامل، قواعد پیش‌بینی‌پذیر و قاعده‌مند را از منطق تقابلی و قطعی آن خارج می‌کند (معین، ۱۳۹۶: ۱۵ - ۶۴). گریز از ابژه‌سازی در بخشی از تلقی برونو لاتور و نظریه کنشگر - شبکه وی با تکیه بر دو اصطلاح «تعلیق» و «اصل غیرفروکاست‌پذیری» مطرح می‌شود. در نظر وی، «هیچ چیزی به‌خودی‌خود نظم‌یافته یا

بی‌نظم، واحد یا متکثر، همجنس یا ناهمجنس، سیال یا ساکن، انسان یا حیوان، مفید یا بی‌فایده نیست. هرگز فی‌نفسه چنین نیست؛ بلکه همیشه به‌واسطه دیگران چنین می‌شود» (به نقل از شریف‌زاده، ۱۳۹۷: ۴۸). پس به ضرورتِ تعلیقِ قضاوت درباره چستی نیروها تأکید می‌کند (همان، ۴۸).

گریز از ابژه‌سازی و تعلیق بازی تقابلی متن و حاشیه و عبور از آن در روایت‌های عرفانی را می‌توان در قالب «یکسان‌انگاری» مصداق‌های متن و حاشیه، همچون برابری کفر و ایمان، کفر و دین، شک و یقین، دنیا و عقبی، بهشت و دوزخ، مشاهده کرد:

بتا پای این ره نداری، چه پویی
الا جای آن بت ندانی، چه گویی
از این رهروان مخالف چه چاره
که بر لافگاه سر چارسویی
اگر عاشقی، کفر و ایمان یکی دان
که در عقل رعناست این تندخویی

(سنایی، بی‌تا: ۶۱۳-۶۱۴)

عشق بالای کفر و دین دیدم
بی‌نشان از شک و یقین دیدم
کفر و دین و شک و یقین گر هست
همه با عقل هم‌نشین دیدم

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۲: ۴۱۶)

از بازید می‌آید: کی گفت: هرگاه اندیشه دنیا بر دلم گذر کند، طهارتی بکنم و چون اندیشه عقبی گذرد، غسل آرام؛ از آنچه دنیا محدث است، اندیشه آن حدث باشد و عقبی محل غیبت و آرام با آن جنابت؛ پس از حدث طهارت واجب شود و از جنابت غسل (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۷۸).

روزی از جماعتی صاحب‌دلان دیدند که رابعه به دستی آتش گرفته بود و به دستی آب و به استعجال می‌دوید. سؤال کردند که: ای بانوی آخرت کجا روی و در چیستی؟ گفت: می‌روم آتش در بهشت زنم و آب در دوزخ ریزم تا هر دو حجاب رهروان از میانه برخیزند (افلاکی، ۱۳۶۳: ۳۹۷).

شگرد یکسان‌انگاری جفت‌های تقابلی - متن و حاشیه - در روایت‌های عرفا سبب شده است تا نظم مندرج در نظام معنایی رایج از منطق خود خارج شود و پیش‌بینی‌پذیری حاکم بر آن نظام معنایی را که یکی از طرفین را به‌مثابه متن و دیگری را در مقام حاشیه بازنمایی می‌کند، کنار نهد و از آن عبور کند. دلایل گذر از این نظم

تقابلی را می‌توان با استناد به خود گزاره‌های مذکور، همان واسطه‌ستیزی عرفا دانست که کنش ابژه‌سازی با نظم تقابلی خود منجر به آن‌ها شده است.

۶. نتیجه

بخشی از عرفان ایرانی - اسلامی موسوم به عرفان عاشقانه، بنابه معرفت‌شناسی ویژه خود، نظم انضباطی گفتمان‌های اعتقادی - اجتماعی رایج و منطق تقابلی متن و حاشیه حاکم بر آن را در دو سطح قرائت به پرسش می‌کشد. در سطح اول، با قرائتی واسازانه سه دسته از حاشیه‌های تثبیت‌شده آن گفتمان، شامل انسان در معنای عام، سجده‌گریزان و عقل‌گریزان، را به هم‌نشینی با متن فرامی‌خواند. پشتوانه این خوانش در سطح کلان، معرفت‌شناسی وحدت‌انگارانه عرفانی است که از هرگونه تکثر و نظم نشانگانی از جمله تقابل متن و حاشیه و فقدان‌های منتسب به آن‌ها به دور است؛ منتهی به اقتضای فراخوانی هر یک از حاشیه‌ها دلایل دیگری همسو با معرفت‌شناسی مذکور یا برآمده از آن نیز در بازنمایی‌های عرفا ذکر شده است که به این شرح می‌توان صورت‌بندی کرد: دسته اول از حاشیه‌ها یعنی انسان در معنای عام، با منتسب شدن به وجوهی از روابط خاص، همچون مشتاق‌نمایی معشوق نسبت به وی، امتیاز یکی‌به‌دو کردن با معشوق در نهایت اتحاد با وی به جایگاهی می‌رسد که وجود و حضور وی در مقام دیگری معشوق، چونان ضرورتی هستی‌شناسانه و رابطه گستاخانه و فاصله‌گريزانه وی با «خدا- معشوق» چونان امری طبیعی قلمداد شود. از میان دسته دوم حاشیه‌ها یعنی سجده‌گريزان، ابلیس افزون بر دارا بودن امتیاز ضرورت هستی‌شناختی حضور در نظام هستی، بنابه دلایلی همچون محوریت معشوق و بی‌ارادگی ابلیس، ابتلانمایی سرپیچی وی و در نهایت انتساب غیرت عاشقانه به وی تبرئه می‌شود. سجده‌گريز دیگری با نام فرعون هم با متصف شدن به اخلاص عاشقانه و واسطه‌ستیزی پیوسته به آن، نیز انتساب به مقام تسلیم درمقابل اراده معشوق از مرتبه حاشیگی خارج می‌شود. فراخوانی دسته سوم موسوم به عقل‌گريزان - دیوانگان و مستان - هم بر دلایلی مشابه با سجده‌گريزان استوار است؛ جنون برساخته پایدار و موقتی هرکدام چونان نقابی، ضمن فردیت‌زدایی از آن‌ها، عاملیت متصل به فردیت را نیز از آنان زایل می‌کند؛ وضعیتی که

لازمهٔ مقام فنا و حضور است. افزون‌بر این، سرخوشی برآمده از جنون و مستی سبب می‌شود نظم نشانگانی و واسطه‌های برآمده از آن‌ها را که به فاصله‌گزینی از معشوق و فقدان منجر می‌شود، درهم شکنند.

در تداوم قرائت و اسازانهٔ عرفا در مواجهه با دیگری، سطحی دیگر از رویارویی را می‌توان در قالب خوانش مکالمه‌ای دید که با پرهیز از ابژه‌سازی حاکم بر نظام معرفتی گفتمان‌های انضباطی، اعم از اعتقادی - اجتماعی، منطق تقابلی متن و حاشیه را کنار می‌نهد یا از آن‌ها درمی‌گذرد. این گذر در بازنمایی‌های عرفا به صورت یکسان‌انگاری و عبور از نظم تقابلی میان مصداق‌های متن و حاشیه، همچون برابری کفر و ایمان، کفر و دین، یقین و شک، عقبی و دنیا، بهشت و دوزخ، صورت گرفته است. در گزاره‌های منسوب به عرفا، علت کنش مذکور، واسطه‌ستیزی میان عاشق و معشوق ذکر شده است. با این وصف، عرفا افزون‌بر فراخوانی حاشیه‌ها، از بازی تقابلی متن و حاشیه نیز درمی‌گذرند.

پیامد خوانش‌های مذکور ایجاد تغییر در نوع و جهت فضای تعاملی حاکم بر هستی به‌ویژه در سنخ تعامل انسان با انواع دیگری است؛ البته شکل و پیامد این تغییر در دو بافت اجتماعی و عرفانی متفاوت است. خوانش و اسازانه و مکالمه‌ای در بافت اجتماعی به قصد ایجاد تغییر در نوع و جهت رابطه از وجه عمودی به افقی با قصد ایجاد هم‌حضور هستی‌شناختی یا هم‌ترازی اجتماعی طرفین است؛ درحالی که هم‌حضور مذکور در معرفت‌شناسی عرفانی فراتر از تغییر جهت میان مشارکین تعامل، به قصد صفر کردن فاصله با معشوق یا رسیدن به حال حضور است. به عبارت دیگر، عرفا با خوانش‌های مذکور سعی کرده‌اند تا به شکلی نمادین از فقدان برآمده از نظم رایج نشانه‌ها و ابژه‌سازی متصل به آنها عبور کرده؛ به جهان پیش‌نشانگانی یا وحدت برسند.

پی‌نوشت‌ها

۱. وجوه و پیامد قرائت‌های مذکور آن‌طور که در قرن بیستم و در مواجهه با متن‌های غیرعرفانی شکل گرفته است، متفاوت می‌نماید. به این نکته در متن مقاله هم اشاره شده است (ر.ک: بخش ۴-۱-۳ و نتیجه)

2. parergon

3. supplement

۴. نظریه‌پردازی خوانش مکالمه‌ای متعدد و مفاهیم، صورت‌بندی و پشتوانه‌های آن‌ها متنوع است. به اقتضای بحث، به برخی از مفاهیم این حوزه از نگاه برخی از صاحب‌نظران همچون مارتین بوبر، اریک لاندوفسکی و برونو لاتور پرداخته شد.

۵. شفیع کدکنی برای مواجهه گستاخانه و برابرگویی‌های سرمستانه عرفا از تعبیر «من و تو کردن» بهره می‌برد (۱۳۸۴: ۴۴). این تعبیر ممکن است با نظریه مارتین بوبر (۱۳۷۸) و تلقی وی مبتنی بر رابطه «من و تویی» وی خلط شود. برای بازنمایی کنش مذکور، تعبیر رایج «یکی‌به‌دو کردن» به کار برده شد که صدالبته برای نشان دادن برابرگویی گستاخانه عرفا رساتر به نظر می‌رسد.

۶. قصه موسی (ع) و شبان مثنوی مولوی و صدها داستان دیگر دلیل این مدعاست.

7. Anaxagoras

منابع

- قرآن مجید.
- آلموند، یان (۱۳۹۰). *تصوف و ساختار شکنی: بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. تهران: پارسه.
- ابراهیم تبار، ابراهیم (۱۳۹۴). «ابلیس در جهان‌بینی عطار». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*. د ۱۱. ش ۱۰. صص ۱۱ - ۳۴.
- ابوالبشری، پیمان، هادی و کیلی و علی ناظمیان فرد (۱۳۹۵). «تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین در متون صوفیه». *کهن‌نامه پارسی*. س ۷. ش ۳. صص ۱ - ۱۸.
- افراسیاب‌پور، علی‌اکبر، فرشته سعدی و فریبا میربلوک برزگر (۱۳۹۲). «مناظره با ابلیس در ادب عرفانی». *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*. د ۱۰. ش ۳۸. صص ۲۰۷ - ۲۳۲.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۳). *مناقب‌العارفین*. به‌اهتمام تحسین یازیچی. ج ۲. ج ۱. تهران: دنیای کتاب.

- اکبری، منوچهر (۱۳۸۵). «ملاطیه و بازتاب اندیشه‌های ملامتی در شعر عرفانی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. د ۵۷. ش ۴. صص ۹۵ - ۱۱۲.
- بالو، فرزاد و حبیب‌الله عباسی (۱۳۹۴). «تحلیل رابطه انسان و خدا در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من» و «تو»ی مارتین بوبر». *فصلنامه ادبیات عرفانی*. دانشگاه الزهراء. ش ۲. صص ۴۳ - ۷۱.
- بقلی، روزبهان (۱۳۸۲). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. تهران: طهوری.
- بوبر، مارتین (۱۳۷۸). *من و تو*. ترجمه خسرو ریگی. تهران: جیحون.
- بی‌ظیر، نگین (۱۳۹۳). «شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع (با تکیه بر اندیشه دریدا و مولوی)». *مجله ادب پژوهی*. ش ۲۹. صص ۴۳ - ۷۲.
- پژوهنده، لیلا (۱۳۸۴). «فلسفه و شرایط گفت‌وگو از چشم‌انداز مولوی با نگاهی به آرای باختین و بوبر» در *مقالات و بررسی‌ها*. دفتر ۷۷. صص ۱۱ - ۳۴.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۶). «تحلیلی از مفاهیم عقل و جنون در عقلاء مجانبین». *معارف*. ش ۱۱. صص ۷ - ۳۸.
- پیازه، ژان و باربل اینهلدر (۱۳۹۱). *روان‌شناسی کودک*. ترجمه زینت توفیق. تهران: نشر نی.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی: پژوهشی ساختارگرا در شکل‌گیری عقلانیت کلاسیک عرب*. ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی. تهران: نسل آفتاب.
- جاویدانه، بهادر (۱۳۸۹). «دفاع از ابلیس نزد برخی از اکابر صوفیان». *پژوهشنامه ادب حماسی*. ش ۶. صص ۱۰ - ۱۳۴ - ۱۶۱.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷). *دیوان*. براساس نسخه غنی و قزوینی به‌کوشش رضا کاکایی دهکردی. تهران: ققنوس.
- حجازی‌فر، سیدعلیرضا و مریم افرافر (۱۳۹۰). «گفت‌وگوی عرف با ابلیس». *حکمت معاصر*. ش ۱ (۳). صص ۱۹ - ۴۲.
- حسینی، نرگس (۱۳۸۶). «سیمای ابلیس در آثار عین‌القضات همدانی». *مطالعات عرفانی*. دانشگاه کاشان. ش ۶. صص ۵ - ۳۲.
- حسینی کازرونی، سید احمد و نعیمه متوسلی (۱۳۹۰). «حلاج و شیطان: بررسی دیدگاه‌های حلاج و پیروان او نسبت به شیطان در اشاعه این اندیشه». *فصلنامه زبان و ادبیات*. دانشگاه آزاد سنندج. س ۳. ش ۹. صص ۷۷ - ۹۲.

- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۴). *طواسین*. توضیحات لویی ماسینیون. ترجمه محمد بهفروزی. تهران: نشر علم.
- خرقانی، ابوالحسن (۱۳۸۱). *نورالعلوم*. به کوشش مجتبی مینوی. تهران: طهوری.
- دالس، مایکل (۱۳۹۵). *تاریخ جنون در جامعه اسلامی دوره میانه*. ترجمه قربان بهزادیان. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*. به‌اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رامین‌نیا، مریم (۱۳۹۳). «تأملی در نقد روایت با روایت با رویکرد منطق مکالمه‌ای و چندآوایی». *ادبیات معاصر پارسی*. س ۴. ش ۴. صص ۱۴۳ - ۱۶۴.
- رامین‌نیا، مریم و حسینعلی قبادی (۱۳۹۲). «مفهوم دیگری و دیگربودگی، در انسان‌شناسی باختین و انسان‌شناسی عرفانی». *پژوهش‌های ادبی*. ش ۴۰. صص ۶۳ - ۸۳.
- رضایی، مهدی (۱۳۸۳). *آفرینش و مرگ در اساطیر*. تهران: اساطیر.
- رودگر، قنبرعلی (۱۳۹۰). «حاشیه و حاشیه‌نویسی در نسخه‌های خطی براساس متون کهن». *نامه بهارستان*. س ۱۲. ش ۱۸ و ۱۹. صص ۱۰۱ - ۱۱۴.
- ریتر، هلموت (۱۳۶۶). «دیوانگان در آثار عطار» (بخشی از کتاب دریای جان). ترجمه عباس زیریاب خویی. معارف. د ۴. ش ۲. مرداد و آبان. صص ۱۲۹ - ۱۵۰.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (بی‌تا). *دیوان*. به‌اهتمام مدرس رضوی. تهران: سنایی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۷۴). *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*. تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۴۸). *مثنوی‌های حکیم سنایی*. به‌اهتمام مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- سهلگی، محمدبن علی (۱۳۸۴). *کتاب النور* (دفتر روشنایی). ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- سیاه‌کوهیان، هاتف (۱۳۸۸). «جنون الهی در تصوف و ادبیات عرفانی». *فصلنامه تخصصی عرفان*. س ۶. ش ۲۱. صص ۱۶۱ - ۲۰۲.
- _____ (۱۳۹۱). «عقلاء‌المجانین و اطوار و کیفیت جنون آن‌ها در فتوحات مکیه ابن عربی». *فصلنامه عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۸. ش ۲۹. صص ۱۱ - ۳۹.

- شریف‌زاده، رحمان (۱۳۹۷). *مذاکره با اشیاء: برونولاتور و نظریه کنشگر - شبکه*. تهران: نشر نی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا از میراث ابوالحسن خرقانی*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۶). *قلندریه در تاریخ*. تهران: سخن.
- عباسی، حبیب‌الله (۱۳۹۳). «جنون شبلی به مثابه نقاب». *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی* دانشگاه خوارزمی. س ۲۲. ش ۷۶. صص ۵۱ - ۶۹.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۱). *اسرارنامه*. تصحیح سیدصادق گوهرین. تهران: زوار.
- _____ (۱۳۶۸). *الهی‌نامه*. تصحیح هلموت ریتر. تهران: توس.
- _____ (۱۳۷۴). *تذکره‌الاولیاء*. به کوشش نیکلسون. تهران: صفی‌علیشاه.
- _____ (۱۳۸۲). *دیوان*. تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۳). *مصیبت‌نامه*. به اهتمام نورانی وصال. تهران: زوار.
- غزالی، احمد (۱۳۷۶). *مجالس*. به اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
- فتحی، زهرا (۱۳۹۰). «ابلیس‌شناسی مولانا». *عرفان اسلامی*. ۷. ش ۲۸. صص ۱۷۵ - ۲۰۴.
- فینک، بروس (۱۳۹۷). *سوژه لاکانی بین زبان و ژوئیسانس*. ترجمه محمدعلی جعفری. تهران: ققنوس.
- قبادی و دیگران (۱۳۸۹). «چندآوایی در نگاه مولوی به مسئله جهد و توکل با تکیه بر داستان شیر و نخجیران». *جستارهای ادبی*. ش ۱۷. صص ۷۱ - ۹۴.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸). *فلسفه صورت‌های سمبلیک*. ترجمه یدالله موقن. ج ۲. تهران: هرمس.
- کالر، جانانان (۱۳۷۹). *فردینان دو سوسور*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
- کیوئا، روزه (۱۳۸۹). *انسان و بازی*. ترجمه مهدی داودی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- لالاند، آندر (۱۳۷۷). *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*. ترجمه غلامرضا وثیق. تهران: فردوسی ایران.
- لچت، جان (۱۳۸۳). *پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسامدرنیته*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: خجسته.
- لوسی، نیل (۱۳۹۳). *فرهنگ واژگان دریدا*. ترجمه مهدی پارسا و دیگران. تهران: رخداد نو.
- لوی - برول، لوسین (۱۳۸۹). *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده*. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.

- لویناس، امانوئل (۱۳۹۲). *از وجود به موجود*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- ماسینیون، لویی (۱۳۷۹). *چهار متن از زندگی حلاج*. ترجمه قاسم میرآخوری. تهران: یادآوران.
- محمدزاده، سیدنادر و سیده زهرا حسینی (۱۳۹۱). «گوناگونی آراء درباره ابلیس در میان مفسران و عرفان اسلامی». *عرفان اسلامی* (ادیان و عرفان). ۹د. ش ۳۴. صص ۶۵ - ۹۰.
- معین، مرتضی بابک (۱۳۹۶). *ابعاد گمشده معنا در نشانه‌شناسی روایی کلاسیک و فرنگی: تعامل معنایی تطبیقی یا رقص در تعامل*. تهران: علمی.
- محمدبن منور (۱۳۸۱). *اسرار التوحید*. تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- موفه، شانتال (۱۳۹۱). *درباره امر سیاسی*. ترجمه منصور انصاری. تهران: رخداد نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۷۵ الف). *کلیات دیوان شمس*. ۲ج. مطابق نسخه فروزانفر. تهران: نگاه.
- _____ (۱۳۷۵ ب). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. تهران: توس.
- ویگوتسکی، لی یف سمیونویچ (۱۳۸۰). *اندیشه و زبان*. ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده. تهران: فرهنگان.
- هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی. تهران: طهوری.
- همدانی، عین‌القضات (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح و تحشیه عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- یعقوبی‌جنبه‌سرای، پارسا (۱۳۸۶). «آشنایی با تابوشکنی ادبی و سیر آن در ادبیات کلاسیک فارسی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ۵۸د. ش ۱۸۳. صص ۹۹-۱۱۶.
- _____ (۱۳۹۰). «تابوشکنی در متون عرفانی». *فصلنامه مطالعات عرفانی*. ش ۱۴. صص ۱۹۹ - ۲۱۶.

- Qor n-e Majid

- Almond, I. (2011). *Tasavof o Saakhtārshekani: Barresi-e Tatbiqi-e Ārā-e drida o Ebn-e Arabi*. Trans Farid-Ol Din Rādmehr. Tehr n: P rseh Publication. [in Persian]

- Ebr himtab r, E. (2015). "Eblis Dar jah nbini-e ' Att 'r. *Adabyāt-e ' Erfāni o Ostoureshenakhti*. No. 10. pp. 11 - 34. [in Persian]
- Abilbashari, P. (2016). "Tab rshen si-e B varh -e Mal māy n-e Nokhostin Dar Motoun-e Soufiyeh". *Kohannāme-e Pārsi*. Yr. 7. pp. 1 - 18. [in Persian]
- Afr sy bpoor, A. et al. (2013). "Mon zere B Eblis Dar Adab-e ' Erf ni". ' *Erfān-e Eslāmi* (Ady n O ' Erf n). No. 38. pp. 207 - 232. [in Persian]
- Afl kiSh. (1984). *Manāqeb-Ol ' Ārefin*. Selected Tahsin Y zichi. Tehr n: Dony -e Ket Publication. [in Persian]
- Akbari, M. (2006). "Mal māyeh o B zt k Andishe-e Mal mit Dar She' r-e ' Erf ni". *Majaleh-e Dāneshkadeh-e Adabyāt o ' Oloom-e Ensāni-e Dāneshgāh-e Tehrān*. No. 4. pp. 95 - 112. [in Persian]
- B loo, F. & H. ' Abb si (2015). "Tahlil-e R bete-e Ens n o Khod Dar Mir s-e ' Erf ni-e Abolhasan-e Kharaq ni B Elh m Ez Man o To -e Martin Buber". *Adabyāt-e Erfāni-e Al-Zahrā*. No. 2. pp. 43 - 71. [in Persian]
- Baqli, R. (2002). *Sharh-e Shathiyāt*. Henry Corbin (Corr.). ' Is Sepahbodi (Trans.). Tehr n. Tahouri publication. [in Persian]
- Buber, M. (1999). *Man o To*. Khosro Rigi (Trans.). Tehr n: Jeihoon Publication. [in Persian]
- Binazir, N. (2014). "Sh loodeshekani o Erf n: Emk n Ebd (B tekyeh Bar Andishe-e Derrida o Mowlavi)". *AdabPazhoohi*. No. 29. pp. 43 - 72. [in Persian]
- Pazhoohandeh, L. (2005). "Falsafe o Shar yet-e Goftegoo Az Chashmand z-e Mowlavi B neg hi Be Ar -e Bakhtin o Buber" dar *Maqālāt o Barresihā*. No .77. pp. 11 - 34. [in Persian]
- Poorhav di, N. (1987). "Tahlili Az Maf him-e Aql o Jonoon Dar Oqal -e Maj niħ *Ma'āref*. No. 11. pp. 7 - 38. [in Persian]
- Piaget, J. & B. Inhelder (2012). *Ravānshenāsi-e Koodak*. Zeinab Towfiq (Trans.). Tehr n: Nei Publication. [in Persian]
- J beri, . (2010). *Naqd-e Aql-e Arabi: Pazhooheshi Sākhtārgarā Dar Sheklgiri-e Aqlāniyat-e Kelāsik-e Arab*. Seyed Mohammad k Mahdi (Trans.). Tehr n: Nasl-e f b Publication. [in Persian]

- Javid Nik, B. (2010). "Def' Az Eblis Nazd-e Barkhi Ez Ak ber-e Soofiy n". *Pazhooeshnameh-e Adab-e Hemāsi*. No. 10. pp. 134 - 161. [in Persian]
- Hafez, Sh. (1997). *Ghani o Qazvini. Selected. Rezā kākāyi Dehkardi*. Tehr n: Qoqnoos Publication. [in Persian]
- Hejzfar, A. & M. Afrfar (2011). "Goftogoo-e Oraf B Eblis". *Hemat-e Mo'āser*. No. 1. pp. 19 - 42. [in Persian]
- Hasani, N. (2007). "Sim -e Eblis Dar s-r-e Ayn-Ol Qozz t-e Hamed ni". *Motale'āt-e Erfāni-e Dāneshgāh-e Kashān*. No. 6. Pp. 5 - 32. [in Persian]
- Hoseyni K zerooni, A. & N. Motavaseli (2011). "Hallah o Sheyt n: Barresi-e Didgahha-e Hallaj o Peyrav n-e U Nesbat Be Sheyt n Dar Esh e In Andishe". *Zabān o Adabyāt-e Dāneshgāh-e Azād-e Sanandaj*. No. 9. pp. 77 - 92. [in Persian]
- Hallaj, H. (2005). *Tawāsin*. Described Louis Massignon. Mohammad Behforoozi (Trans.). Tehr n: Elm Publication. [in Persian]
- Kharaqani, A. (2002). *Noor-Ol Oloom*. Selected Mojtab Minovi. Tehr n: Tahoori Publication. [in Persian]
- Dals, M.W. (2016). *Tārikh-e Jonoon Dar Jāme'e-e Eslāmi-e Dowre-e Myāne*. Qorb n Behzdy n (Trans.). Tehr n: Pazhooeshkade-e T rikh Publication. [in Persian]
- Razi, N. (1973). *Mersād-ol Ebād*. Mohammad Amin Riy hi (Corr.). Tehr n: Bong h-e Tarjome o Nashr-e Ket bpublication. [in Persian]
- Raminny, M. (2014). "Tamoli Dar Naqd-e Rev yat B Rev yat B rooykard-e Manteq-e Mok lemeyi o Chand vyi". *Adabyāt-e Mo'āser-e Pārsi*. No. 4. pp. 143 - 164. [in Persian]
- Raminny, M. & H. Qobdi (2013). "Mafhoom-e Digari o Digarboodegi Dar Ens nshen si-e B khtin O Ens nshen si-e Erf ni". *Pazhooeshhā-e Adabi*. No. 40. pp. 63 - 83. [in Persian]
- Rezyi, M. (2004). *Afarinesh o Marg Dar Asātir*. Tehrran: As tir Publication. [in Persian]
- Roodgar, Q. (2011). "H shyeh o H shyenevisi Dar Noskheh -e Khatti Bar As s-e Motoon-e Kohan". *Name-e Bahārestān*. No. 18 & 19. pp. 101 - 114. [in Persian]
- Ritte, H. (1987). "Div neg n Dar s-r-e Att fBakhshi Az Ketab-e Darya-e J n". Abbas Zary b Khooyi (Trans.). *Ma'āref*. No. 2. pp. 129 - 150. [in Persian]

- San yi Ghaznavi, A. (n.d.). *Divān*. Modarres Razavi (Corr.). Tehr n: San yi Publication. [in Persian]
- _____ (1995). *Hadiqatol Haqiqa o Shari'at-Ol Tariqa*. Modarres Razavi (Corr.). Tehr n: D neshg h-e Tehr n Publication. [in Persian]
- _____ (1969). *Masnaviha-e Hakim Sanāyi*. Modarres Razavi (Corr.). Tehr n: D neshg h-e Tehr n Publication. [in Persian]
- Sahlgi, M. (2005). *Ketāb-Ol Noor (Daftar-e Rowshanāyi)*. Mohammad Rez Shafi i Kadkani (Trans.). Tehran: Sokhan Publication. [in Persian]
- Sy h Koohy n, H. (2009). "Jonoon-e El hi Dar tasavof". *Erfān*. No. 21. pp. 161 - 202. [in Persian]
- Sy h Koohy n, H. (2012). "Oqala-Ol Maj niro Atw r o Keyfyat-e Jonoon Dar Fotooh -e Makye-e Ibn-e Arabi". *Erafāni o Ostooreshenākhti*. No. 29. pp. 11 - 39. [in Persian]
- Sharifz de, R. (2018). *Mozākere Bā Ashya: Bronolātor o Nazarye-e Koneshgar-Shabake*. Tehr n: Ney Publication. [in Persian]
- Shafi i Kadkani, M. (2005). *Neveshte bar Darya az Mirās-e Abolhasan Kharaqāni*. Tehr n: Sokhan Publication. [in Persian]
- _____ (2007). *Qalandarye dar Tārikh*. Tehr n: Sokhan Publication. [in Persian]
- Abb si, H. (2014). "Jonoon-e Shebli Be Mas be-e Neq b". *Zabān o Adabyāt-e Fārsi Khārazmi*. No. 76. pp. 51 - 69. [in Persian]
- Att rNeysh boori, F. (1982). *Asrārnāme*. Seyed S deq Gowharin (Corr.). Tehr n: zav r Publication. [in Persian]
- Att rNeysh boori, F. (1989). *Elāhināme*. Helmut Ritter (Corr.). Tehr n: zav r Publication. [in Persian]
- _____ (1995). *Tazkerat-Ol Owlyā*. Nicholson (Corr.). Tehr n: Safi Ali Sh h Publication. [in Persian]
- _____ (2003). *Divān*. Taqi Tafazzoli (Corr.). Tehr n: Elmi o Farhangi Publication. [in Persian]
- _____ (1994). *Mosibat Nāme*. Noor ni Ves l (Corr.). Tehr n: zav r Publication. [in Persian]
- Ghazz li, A. (1997). *Mijāles*. Ahmad Moj hā (Corr.). Tehr n: D neshgah Tehr n Publication. [in Persian]
- Fathi, Z. (2011). "Eblis Shen si-e Mowl n". *Erfān-e Eslāmi*. Vol. 28. pp. 175 - 204. [in Persian]

- Fink, B. (2018). *Soozhe-e Lākāni Beyn-e Zabān o Zhoisāns*. Mohammad Ali Jafar (Trans.). Tehr n: Qoqnoos Publication. [in Persian]
- Qobadi et al. (2010). "Chan v ij Dar Neg h Moelavi Be Masale-e Jahd o Tavakol B Tekye Bar D ts æ Shir o Nakhchir n". *Jostārhā-e Adabi*. No. 17. pp. 71 - 94. [in Persian]
- Cassirer, E. (1999). *Falsafe-e Soorathā-e Sambolik*. Yadolla Mooqen (Trans.). Tehr n: Hermes Publication. [in Persian]
- Culler, J. (2000). *Ferdinand de Saussure*. Koorosh Safavi (Trans.). Tehr n: Hermes Publication. [in Persian]
- Qua, R. (2010). *Ensān o Bāzi*. Mahdi d voodi (Trans.). Tehr n: Daftar-e Pazhooheshh -e Farhangi Publication. [in Persian]
- Lalande, A. (1998). *Farhang-e Elmi o Enteqādi-e Falsafe*. Ghol m Rez vasiq (Trans.). Tehr n: Ferdowsi-e Ir n Publication. [in Persian]
- Lechet, J. (2004). *Panjāh Motafaker-e Bozorg-e Mo'āser Az Sākhārgarāyi Tā Pasāmodernite*. Mohsen Hakimi (Trans.). Tehr n: Khojaste Publication. [in Persian]
- Luci, N. (2014). *Farhang-e Wazhegān-e Derrida*. Mahdi P rs et al. (Trans.). Tehr n: Rokhd d-e Now Publication. [in Persian]
- Lévy-Bruhl, L. (2010). *Kārkardhā-e Zehni Dar Javame'-e Aqab Mānde*. Yadolla Mooqen (Trans.). Tehr n: Hermes Publication. [in Persian]
- Levinas, E. (2013). *Az Vojoood Be Mowjoood*. Mas ooOly (Trans.). Tehr n: Qoqnoos Publication. [in Persian]
- Massignon, L. (2000). *Chahār Matn Az Zendegi-e Hallāj*. Q sem Mir khoi (Trans.). Tehr n: Y d var n Publication. [in Persian]
- Mohammadz de, N. & S. Z. Hoseyni (2012). "Goon gooni-e r Darb re-e Eblis Dar My n-e Mofaser n o Erf n-e Esl mi" *Erfān-e Eslāmi* (Ady n o Erf n). No. 34. pp. 65 - 90. [in Persian]
- Mo in, M. (2017). *Ab'ād-e Gomshode-e Ma'nā Dar Neshāne Shenāsi-e Revayi-e Kelāsik: Ta'āmol-e Ma'nāyi-e Tatbiq Yā Raqs Dar Ta'āmol*. Tehr n: Elmi Publication. [in Persian]
- Monavar, M. (2002). *Asrār-Ol Towhid. Corr. Mohammad Rezā Shafi'I Kadkani*. Tehr n: Ag h Publication. [in Persian]
- Mouffe, Ch. (2012). *Darbāre-e Amr-e Syāsi*. Mansoor Ans ri (Trans.). Tehr n: Rokhd d-e Now Publication. [in Persian]
- Mowlavi, J. (1996). *Kolyāt-e Shams*. Forooz nfar (Corr.). Tehr n: Neg h Publication. [in Persian]
- _____ (1996). *Masnavi-e Ma'navi*. Nicholson (Corr.). Tehr n: Toos Publication. [in Persian]

- Vygotskii, L. (2001). *Andishe o Zabān*. Habibolla Q sem Z de (Trans.). Tehr n: Farhang n Publication. [in Persian]
- Hojviri, A. (1996). *Kashf-ol Mahjoub*. Zhukovski (Corr.). Tehr n. Tahouri publication. [in Persian]
- Hamed ni, E. (2010). *Tamhidāt*. Afif Osir n (Corr.). Tehr n: Manoochehri publication. [in Persian]
- Ya' qoubi Janbeh sar yi, P. (2007). " shæ yi B T boshekani-e Adabi o Seyr-e nDar Adaby t-e Kel siæ F rsi". *Dāneshkade-e Adabyārt o Oloom-e Ensāni-e Dāneshfāh-e Tehrān*. No. 183. pp.99-116. [in Persian]
- Ya' qoubi Janbeh Sar yi, P. (2011). "T boshekani Dar Motoun-e ' erf ni". *Motāle' āt-e ' erfāni*. No. 14. pp. 199 - 216. [in Persian]

