



The Epistemology of Love in Rūmī's Mysticism: An Analysis in light of the Phenomenology of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty

Kamal Malekiyan¹

'Isa Najafi²

Received: 14/12/2019

Accepted: 4/2/2020

Abstract

Philosophically speaking, emotional knowledge—hence mystical knowledge based on love of God—was not properly considered in Western philosophical tradition. According to the predominant view in this tradition, there is not much relation between emotions and feelings, on the one hand, and great acquisitions of “pure” knowledge, on the other. On this approach, knowledge is conceived as “adequacy or maximal match” between “mental representations” and certain “essences” in the external world. This is to say that, contrary to “language” and “sensory data,” emotions never represent anything—indeed, they amount to more than “mental responses” to objects. This has resulted in ignorance, within this tradition, of the role of human emotional dimensions in acquisition of knowledge. Thus, Western intellectuals were motivated to revise the concept of knowledge and ways of its acquisition. In the meantime, Husserl identified the notion of “intentionality” as the most important feature of consciousness, which opened a new window to the notion of knowledge. Moreover, in his peculiar phenomenology, Heidegger showed that there is a notion of “knowledge” which is more authentic than “efficient

1. PhD student, Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.

k.malekiyan@razi.ac.ir.

2. Assistant professor, Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.

(Corresponding author): i.najafi@razi.ac.ir.

representation.” For Heidegger, knowledge is “openness.” Hence, emotions “open” to us how things are.

This paper aims to analyze the function of love as the strongest and the most exciting emotion. To do so, we deploy the phenomenological method: in light of the phenomenology of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty, we seek to learn more about emotional and romantic knowledge in Rūmī’s *Mathnavī*. Results of a phenomenological analysis of *Mathnavī*’s poems confirm the possibility of gaining mystical knowledge of “love” through mystical reduction and intentionality. They show that not only is mystical knowledge possible, but is a way of knowledge largely ignored in the Western philosophical tradition.

Keywords

Phenomenology, emotional knowledge, love, mystical knowledge, Rūmī, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty.



معرفت‌شناسی عشق در عرفان مولوی تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایداگر و مرلوپونتی

کمال ملکیان*

عیسی نجفی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۵

چکیده

از نگاه فلسفی، بررسی معرفت عاطفی و به تبع آن معرفت عرفانی که مبتنی بر عشق به خداست، چندان در سنت فلسفی غرب جایگاه شایسته‌ای نداشته است. مطابق دیدگاه حاکم بر این سنت، عواطف و احساسات ارتباط چندان با دستیابی‌های عالی به معرفت «محض» ندارند. در این رویکرد، معرفت به منزله «بستگی یا تطابق حداکثری» میان «بازنمود ذهنی» و برخی «ذوات» در جهان خارج از ذهن فهمیده می‌شود؛ یعنی برخلاف «زبان» و «داده‌های حسی»، «عواطف» هیچ چیز را «بازنمایی» نمی‌کنند و چیزی بیشتر از «پاسخ‌های ذهنی» به اشیا نیستند. همین امر موجب نادیده گرفتن نقش حوزه عاطفی و احساسی انسان در کسب معرفت در این سنت بوده است. این امر متفکران غربی را برانگیخت تا به بازنگری مفهوم معرفت و راه‌های دستیابی به آن بپردازند. در این میان، هوسرل با تشخیص مفهوم «حیث‌التفاتی» به عنوان مهم‌ترین ویژگی آگاهی، دریچه‌ای تازه به مفهوم معرفت گشود. علاوه بر هوسرل، هایداگر نیز در پدیدارشناسی خاص خود نشان داد مفهومی از «معرفت» در دست است که اصیل‌تر از «بازنمود کارآمد» است. معرفت نزد هایداگر همان «گشودگی» است؛ پس



نظر
نجدوی

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی) ۹۷، بهار ۱۳۹۹

k.malekiyan@razi.ac.ir

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

i.najafi@razi.ac.ir

** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول).

■ ملکیان، کمال؛ نجفی، عیسی. (۱۳۹۹). معرفت‌شناسی عشق در عرفان مولوی تحلیلی در پرتو پدیدارشناسی

Doi: 10.22081/jpt.2020.68570

هوسرل، هایداگر و مرلوپونتی. فصلنامه تمل و نظر، ۲۵ (۹۷)، صص ۸-۳۲

عواطف و احساسات چگونگی بودن اشیا را بر ما «می‌کشایند».

هدف مقاله پیش رو تحلیل کارکرد عشق به مثابه قوی‌ترین و مهیج‌ترین امر عاطفی و احساسی به روشی پدیدارشناختی و در پرتو پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی برای شناخت معرفت عاطفی و عاشقانه در مثنوی مولوی است. یافته‌های مبتنی بر تحلیل‌های پدیدارشناختی اشعار مثنوی، امکان حصول معرفت عرفانی «عشق» را از خلال فروکاست و التفات عرفانی تأیید می‌کنند و نشان می‌دهند که معرفت عرفانی نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه شیوه‌ای از معرفت است که کمتر در جریان سنت فلسفی غرب به آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

پدیدارشناسی، معرفت عاطفی، عشق، معرفت عرفانی، مولوی، هوسرل، هایدگر، مرلوپونتی.

مقدمه

هستی‌شناسی (ontology) و معرفت‌شناسی (epistemology) به مثابه دو شاخه اصلی فلسفه همواره در تعاملی تنگاتنگ، توجه متفکران و فیلسوفان را بخود معطوف داشته است. هرچند از نظر تاریخی معرفت‌شناسی قدمت کمتری دارد، سهم آن در سیر تکوینی فلسفه درخور توجه است. در معرفت‌شناسی به مطالعه معرفت یا شناخت می‌پردازیم. موضوع معرفت‌شناسی، ماهیت معرفت یا شناخت و نیز تعیین میزان و محدودیت‌های معرفت بشری و گزاره‌های تالی این دو موضوع است؛ مثلاً میزان توانایی ما در بهره‌مندی از عقل، حواس و دیگر منابع معرفتی و مواردی همچون شک و تردید و... در این میان، مکتب‌های فلسفی در برخورد با مقوله معرفت و شیوه‌های حصول آن، رویکردها و دیدگاه‌های ویژه‌ای داشته‌اند و هر کدام متناسب با نگاه و برداشت خاص خود، در دفاع از آن استدلال کرده‌اند.

اما فهم معرفت در سنت فلسفی غرب، بیشتر به منزله «بسنده‌گی یا تطابق حداکثری» (adequation) میان باز نمود ذهنی و برخی هستومندها (entities) در جهان خارج از ذهن بوده است. از این منظر، برخلاف زبان و «داده‌های حسی» حاصل از اندام‌های حسی، عواطف - شامل احساسات، هیجانات و حال و هوا (mood) - هیچ چیز را «بازنمایی» نمی‌کنند. در این رویکرد، عواطف و احساسات چیزی بیشتر از «پاسخ‌های ذهنی» به اشیا نیستند. هر آنچه را



که ما از طریق احساساتی همچون لذت، زیبایی، مهربانی، عشق و ... تجربه می‌کنیم، به منزله ویژگی‌های «واقعی» چیزها وجود ندارند، بلکه به منزله «فرا افکنشی» (projection) ذهنی بر جهان «عینی» قلمداد می‌شود؛ از این رو عواطف نقش مهمی در دانستن و کسب معرفت ندارند. در واقع احساسات و عواطف همواره به‌مثابه دشمنان خرد و معرفت قلمداد می‌شده‌اند؛ زیرا بر «بی‌طرفی» ادراک و قضاوت انسان «تأثیر» می‌گذارند؛ مثلاً فیلسوفانی همچون افلاطون و دکارت، به ما درباره دخالت عواطف در کنش شناختی هشدار داده‌اند. پس به‌طور کلی، می‌توان گفت که در دیدگاه سستی، احساسات و عواطف هنوز جایگاه شاخصی ندارند و جایگاه واقعی ارزش معرفت شناختی آنها هنوز ناشناخته است. اما دو خطا را می‌توان به‌طور کلی بر رویکرد سستی درباره عواطف و احساسات برشمرد:

الف) این رویکرد ارزش‌ها را به منزله عناصر جدایی‌ناپذیر جهان تجربه‌شده نادیده می‌گیرد؛

ب) رویکرد مزبور به شکلی نادرست، «بازنمود» را به منزله عنصر کلیدی معرفت تعریف و تعیین می‌کند.

مطابق رویکرد فوق معرفت عبارت است از «بازنمود بسنده یک عین از طریق یک باور یا برخی حالات ذهنی هم‌ارز با آن»؛ و از آنجایی که باورها همواره به شکل گزاره‌ها در دست هستند و یا از این طریق به بهترین شکل بیان می‌شوند پس معرفت، معرفت گزاره‌ای است و گزاره‌ها مرکز معرفت را تشکیل می‌دهند.

همان‌طور که می‌بینیم چنین رویکردی موجب نادیده گرفتن حوزه بسیار مهم و بزرگی از قابلیت‌های معرفتی انسان، یعنی حوزه معرفت عاطفی (emotional) و احساسی (feeling) می‌گردد. اما پرسش قابل طرح در اینجا آن است که کارکرد حوزه عاطفی و احساسی در دستیابی به معرفت چگونه است؟ به دیگر سخن، معرفت عاطفی چیست و چگونه حاصل می‌شود؟ هدف مقاله پیش رو نیز پاسخ به همین مسئله است. با این توضیح، به ظاهر ضرورت پژوهش اخیر به‌مثابه تلاش برای گشودن راهی برای توضیح فلسفی معرفت عاطفی و به ویژه عشق در معرفت خدا را توجیه می‌کند. از نظر روش‌شناسی، این مقاله با رویکردی پدیدارشناختی به حوزه عاطفی و با تکیه بر آرای پدیدارشناسان به بررسی



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (بیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

مقوله عشق و معرفت حاصل از آن در مثنوی معنوی می‌پردازد.

پیشینه این رویکرد را باید در نخستین تلاش‌های هوسرل برای رسیدن به فلسفه‌ای به‌مثابه علم متقن با بهره‌گیری از من استعلایی جست‌وجو کرد. پس از آنکه هوسرل با بازخوانی و ارائه خاص مفهوم حیث التفاتی [یا روی آوردگی] (intentionality) راه را بر خوانش‌های جدید از آگاهی گشود، امکانات معرفت‌شناسی نیز گسترده‌تر شد تا جایی که شاگردان مستقیم و غیرمستقیم وی و دیگر پدیدارشناسان شیوه‌های نوی را در برخورد با موضوع و مفهوم فلسفه و به تبع آن معرفت‌شناسی اتخاذ کردند. در این میان هایدگر، مرلوپونتی و سارتر گام‌های آغازین این شیوه‌های تازه و بدیع را با استحکام برداشتند. سارتر به سال ۱۹۶۲ در اثر مستقلی درباره عواطف با نام ترسیم نظریه‌ای درباره عواطف (*Sketch for a Theory of the Emotions*) با تاختن بر آرا فروید و روان‌شناسی گرایبی اش می‌نویسد:

از این رو هرگونه احساس مبتنی بر عواطف که بخشی از زندگی روانی من است، به معنای چیزی است معطوف به اُبژه‌ای از آن خودش. این احساس را تنها از منظر اُبژه‌اش می‌توان تبیین کرد و توضیح داد؛ درست همان‌گونه که کلمات من را از منظر آنچه که بر آن دلالت می‌کنند، یا منظور من است می‌توان تبیین کرد (Sartre, 1962, pp. 8-9).

و با این سخنان نتیجه می‌گیرد که: «عواطف شیوه‌ای خاص از درک و دریافت جهان است» (Sartre, 1962, pp. 8-9).

آرای مرلوپونتی که در ادامه بحث معرفت‌عاطفی به آنها خواهیم پرداخت و نیز رویکرد متفاوت هایدگر به مقوله معرفت‌همگی و کارهای شلر در زمینه احساسات، مؤید نقش عواطف و احساسات در معرفت ما از خویش و اُبژه‌های معرفت هستند. همین رویکرد و رویکردهای مشابه نسبت به عواطف، راهنمای دیگران در اتخاذ موضع تصدیقی درباره امر معرفت‌عاطفی و به‌ویژه عشق شد. نگرش پدیدارشناختی سبب ایجاد انگیزشی نو در میان مشتاقان معرفت‌عرفانی گردید تا تحلیل‌های خود را از عشق به خدا بر اساس معرفت‌عاطفی استوار کنند.





برای رسیدن به تصویری نو از عواطف نیازمند رویکردی مبتنی بر تحلیل پدیدارشناختی عواطف هستیم؛ یعنی آن‌هنگام که به روش پدیدارشناسانه الزامات متافیزیکی دربارهٔ «جواهر نخستین» در ساخت و ایجاد جهان و «خصوصیات نخستین» این جواهر را بین‌الهلالین نهادیم، امکان بازآزمودن تجربهٔ خویش از جهان را از دریچه‌ای نو را فراهم می‌آوریم. حاصل این کار فهم این حقیقت است که ما به‌ندرت چیزها را با «بی‌طرفی عاطفی و احساسی» تجربه می‌کنیم. ادراک و اندیشه‌های ما دربارهٔ امور در بسیاری از موارد صبغه‌ای احساسی دارند. حتی اگر این احساسات ضعیف باشند، به‌ندرت بتوان اُبژه‌های تجربه را از تأثیر سایه احساس در امان نگه داشت. اشیا و امور در زندگی معمولی همگی در عواطف آشکار می‌شوند؛ تنها در ساخت‌های نظری می‌توان اُبژه‌هایی را یافت که از نظر عاطفی بی‌طرف محسوب شوند. در تجربهٔ زنده، احساسات و عواطف به شکلی تنگاتنگ به جهان تجربه ما تعلق دارند. پس اگر بپذیریم احساسات مشخصه‌های اصلی جهان ما هستند، آنچه را که از خلال احساساتی همچون لذت زیبایی، خیر و یا به‌طور کلی ارزش‌ها درمی‌یابیم آن است که احساسات نیز عنصری اصلی از جهان تجربه ما می‌باشند. این موارد «فرا افکنش‌هایی» بر برخی حالات بی‌طرف امور نیستند؛ بلکه در واقع ویژگی‌های درونی و حال (immanent) جهان تجربه ما هستند. مرلوپونتی با استفاده از مثالی درباره احساسات معطوف به جنس مخالف این حقیقت را به تصویر می‌کشد. وی نتیجه می‌گیرد که حضور هیئت فردی از جنس مخالف به‌صورت هیئت هندسی انتزاعی بر ما آشکار نمی‌شود که متعاقب آن احساسات جنسی فردی را برانگیزاند، بلکه شخص، هیئت جنس مخالف را در اهمیت جنسی آن ادراک می‌کند:

در مورد سوژهٔ سالم و عادی، بدن وی به منزلهٔ اُبژه‌ای صرف درک نمی‌شود؛ این ادراک عینی ادراکی صمیمانه‌تر در خود دارد: تنی قابل مشاهده از طریق طرحی جنسی بسط می‌یابد که به‌شدت فردی است. این بسط با توجه و اصرار بر نواحی لذت‌بخش جنسی، طرح‌ریزی سیماشناختی جنسی و فراخوانی حرکات و اشارات معنادار تن جنس مخالف که خود در این تمامیت هیجانی

یکپارچه شده است، نمود می‌یابد (Merleau-Ponty, 1962, p. 156).

این وابستگی به لذت‌های مادی یا زیبایی جنسی تن، «تصمیمی ساخته‌انتزاع» نیست (Merleau-Ponty, 1962, p. 157)، بلکه در تن فرد از طریق «فهمی مبتنی بر لذت جنسی» که به شکلی صمیمانه به کنش ادراک تعلق دارد کشف می‌شود. درباره دیگر عواطف انسانی نیز شرایط همین‌گونه است؛ یعنی آنچه را که احساس می‌کنیم به شکلی صمیمانه به جهان تعلق دارد؛ به بیان دیگر درباره جهان و التفات عاطفی و احساسی انسان به جهان‌اش است و از این رو نیازمند توجه کاوش‌های شناختی است؛ از این رو به ظاهر رویکردی پدیدارشناسانه به مفهوم احساسات و عواطف می‌تواند راه را برای فهم معرفت عاطفی بگشاید و دریچه‌ای تازه بر مفهوم معرفت باز کند.

۱. پدیدارشناسی

پدیدارشناسی در بهترین شکلش به‌مثابه روش رادیکال و ضد سنتی فلسفیدن فهم می‌شود که بر تلاش خود برای دستیابی به حقیقت ماهیات، توصیف پدیدارها در گسترده‌ترین معنای آن، به‌مثابه هر آنچه که آشکار می‌شود، آن هم بدان شیوه که در آن آشکار می‌شود تأکید دارد؛ یعنی همان‌گونه که خود را به آگاهی یا به تجربه‌گر می‌نماید. درباره پدیدارشناسی باید گفت که هوسرل نخستین کسی نبود که این اصطلاح را به کار برد؛ در حقیقت این اصطلاح برای نخستین بار در متون فلسفی قرن هجدهم در آثار یوهان هاینریش لامبرت (Johann Heinrich Lambert)، یوهان گوتفرد فون هردر (Johann Gottfried von Herder)، کانت، یوهان گوتلیپ فیشته (Johann Gottlieb Fichte) و هگل مطرح شد. لامبرت، از پیروان کریستین وولف (Christian Wolff)، اصطلاح پدیدارشناسی را در عنوان بخش چهارم اثر خود با نام ارغنون نو برای دلالت بر علم نمود (Schein) که به ما امکان می‌دهد تا از نمود به سوی حقیقت پیش‌برویم به کار گرفت. یوهان گوتلیپ فیشته (۱۷۶۲-۱۸۱۴) نیز از اصطلاح پدیدارشناسی در اثرش به نام معرفت‌شناسی (Wissenschaftslehre) (۱۸۰۴) برای اشاره به شیوه استنتاج جهان نمود از خود آگاهی استفاده می‌کرد؛ جهانی که به نظر می‌رسد به نحوی گمراه‌کننده مستقل از آگاهی باشد. با وجود این رخداد‌های پیشین اصطلاح





پدیدارشناسی در آثار دیگران، الهام‌بخش بی‌واسطهٔ ادموند هوسرل در به‌کارگیری این اصطلاح فرانتس برنتانو بود که نخستین‌بار در ۱۸۸۹ این اصطلاح را به‌کار گرفت. پدیدارشناسی پیش و مهم‌تر از هر چیز ادعا دارد که روشی بنیادی در فلسفه‌ورزی است؛ کاربست است، نه دستگاه و نظام. در واقع پدیدارشناسی به‌دقت چیزها را آن‌چنان که برای آگاهی آشکار می‌شوند توصیف می‌کند؛ به دیگر سخن در رویکرد پدیدارشناسانه به مسائل، چیزها و وقایع شیوهٔ آشکارشدن آنها را به آگاهی لحاظ می‌کنیم.

هانری کرین (Henry Corbin) در تعریف پدیدار چنین می‌گوید: «پدیدار چیزی است که خود را نشان می‌دهد، امری است که ظاهر می‌شود و در این ظهور چیزی را آشکار می‌سازد که در آن نمی‌تواند آشکار شود، مگر در صورتی که در عین حال، در زیر آن ظاهر، پوشیده بماند. پدیدار ظاهر و بیرون است و آنچه در این ظاهر، خود را ضمن پنهان کردن آشکار می‌سازد، همان باطن است» (کرین، ۱۳۶۹، ص ۲۱).

از این‌رو پدیدارشناسی مطالعه ساختارهای آگاهی در تجربه اول شخص است. ساختار مرکزی تجربه، «قصدهی‌بودن» و تمایلی است که به یک اُبژه دارد؛ «در پدیدارشناسی، "قصد" به معنای رابطه آگاهانه ما با یک "عین" است» (سوکولوفسکی، ۱۳۸۷، ص ۷۱). هر تجربه‌ای از خلال محتوا یا معنای یک اُبژه که اُبژه را «بازنمایی» می‌کند، به سوی آن معطوف می‌شود. پدیدارشناسی به عنوان یک رشته با دیگر رشته‌های کلیدی فلسفه مانند هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق و اخلاق متفاوت است و همان‌گونه که گادامر اشاره می‌کند پدیدارشناسی به الگو و سنجه‌ای برای هر معرفت ادراکی تبدیل می‌شود: «آموزه اصلی پدیدارشناسی هوسرل این بود که معرفت را در درجه نخست مشاهده و شهود می‌دانست؛ یعنی معرفت هنگامی حاصل می‌شود که یک عین به شکلی جامع با یک نظر مشاهده شود. ادراک حسی، که اُبژه را در دادگی جسمانی‌اش در مقابل دیدگان می‌نهد، الگویی است که قرار است هر معرفت ادراکی مطابق آن اندیشیده شود» (Gadamer, 1994, pp. 17-18). در گذر زمان پدیدارشناسی در اشکال متفاوتی ظاهر شده است، اما در اوایل قرن بیستم در آثار هوسرل، هایدگر، سارتر، مرلوپونتی و دیگران جایگاه اصلی خود را بازیافت. هوسرل پدیدارشناسی‌اش را مدیون پژوهش‌های

استادش می‌داند؛ زیرا وی پدیدارشناسی خود را بر عنصر «التفاتی بودن آگاهی» بنا نهاد. «فرانتس برنتانو (Franz Brentano) استاد هوسرل دریافت که خصوصیت تمام اندیشه‌های ما «التفاتی بودن» (intentional) آنهاست. برنتانو باور داشت هر تجربه‌ای که در جریان تفکر ما ظاهر می‌شود، ضرورتاً به موضوع تجربه‌شده دلالت می‌کند. «چیزی به اسم تفکر، ترس، خیال‌بافی و خاطره ناب وجود ندارد. هر فکر، اندیشه‌ای درباره چیزی است که اندیشیده می‌شود و هر خاطره، خاطره موضوعی است که به یاد آورده می‌شود» (شوتز، ۱۳۷۱، ص ۵). یا همان‌گونه که کلاین به زبانی طنزآلود می‌گوید: «ما نمی‌توانیم محتوای آگاهی را بزداایم و آگاه باشیم، بدون آنکه از چیزی آگاه باشیم. همان‌طور که نمی‌توانیم صدای پارس سگ را از خود سگ جدا کنیم» (Klein, 1980, p. 36).

هوسرل با اتخاذ ایده التفاتی بودن آگاهی و بسط آن راهی نو را پیش پای فلسفه‌ورزی نهاد. درباره هوسرل می‌توان گفت که پدیدارشناسی وی مطالعه توصیفی آگاهی است و نزد وی «تجربه، نحوه‌ای از آگاهی است که خود اُبژه در آن داده می‌شود» (هوسرل، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). در پدیدارشناسی هوسرل تجربه آگاهانه با بهره‌گیری از مفهوم «حیث التفاتی» تحلیل می‌شود. وی این مفهوم را مبنای تحلیل دوباره سوژه و اُبژه قرار داد و از این راه تأملات فلسفی خود را آغاز نهاد. پس حیث التفاتی عبارت است از جهت‌گیری تجربه‌ای آگاهانه به سوی یک اُبژه (یا حالاتی از امور). هنگامی که یک تجربه با قید «از» یا «درباره» چیزی بیان می‌شود، آن تجربه تجربه‌ای «قصدی» است. در این معنا، خیلی از تجارب آگاهانه ما قصدی محسوب می‌شوند. ادراک، حافظه، تخیل، تفکر و احساسات ما در بیشتر موارد یا «درباره» چیزی است یا «از» چیزی.

هوسرل تجربه التفاتی را یک کنش محسوب می‌کند. البته از نظر وی این اصطلاح هیچ مفهومی از کنش را در بر ندارد، بلکه فقط به طور ساده عبارت است از تجربه‌ای با ویژگی التفاتی. یک کنش را به‌طور کلی می‌توان با تعیین کیفیت و ماده آن کنش توصیف کرد. ماده قصدی یک کنش عینی قصدشده یک کنش و نیز اینکه چگونه قصد می‌شود را تعیین می‌کند. بر اساس کیفیت قصدی، کنش‌های عینی‌ساز را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: شهودی و دالی. در کنش دالی عینی قصدشده (یا حالاتی از امور) به





وسيله نشانه‌ها و نمادها مورد ارجاع قرار می‌گیرد، از آن سخن گفته می‌شود یا درباره آن اندیشیده می‌شود، بی‌آنکه خود «عین قصدشده» برای آگاهی حاضر باشد. گونه‌ای دیگر از کنش‌ها هستند که کنش‌های شهودی نام دارند که از خلال آنها اعیان قصدشده برای ذهن «حاضرند» یا «حاضر» می‌شوند؛ مثلاً هنگامی که من «گلدانی را که روی میز است» می‌بینم، خود گلدان در خلال کنش «دیدن» در آگاهی من حاضر است (در این مورد به شکل دیداری). «گلدان خودش حاضر است یا حاضر است در خود شخصی‌اش» (Husserl, 1970, p. 538). به این مفهوم که گلدان در این جا نشانه‌ای نیست که گلدان را به من بازنماید، بلکه خود گلدان است که به شکل «دیداری» در مقابل من ظاهر می‌شود.

اما در نظر هوسرل ویژگی عین ادراکی آن است که هرگز به‌طور کامل به آگاهی «داده» نمی‌شود. اگرچه یک عین به‌طور کامل برای آگاهی حاضر است، آگاهی تنها بخش‌های معینی از آن را در لحظه‌ای واحد به تجربه در می‌آورد. «تجربه [جهان] خارجی نیز به همین شیوه انجام گرفته است؛ زیرا وجه واقعاً مشهود یک چیز، یعنی وجهی از آن که روبه‌روی ما قرار دارد، همیشه و ضرورتاً وجه «دیگر» و نامشهود آن را به‌طور غیرمستقیم حاضر می‌کند و اجازه می‌دهد محتوای کم و بیش معین آن پیش‌بینی شود» (هوسرل، ۱۳۹۵، ص ۱۶۹). در واقع از آنجا که اُبژه دارای بُعدهایی است که ادراک آنها منوط به زاویه دید سوَبژه است، پس اُبژه هرگز به‌طور کامل به ادراک در نمی‌آید؛ یعنی اُبژه برای همیشه از ادراک می‌گریزد. «ادراک همان چیزی است که در درون سیر پیوسته آگاهی است و خودش پیوسته در سیلان است؛ اکنون ادراکی همواره در حال تبدیل شدن به آگاهی بعدی از لحظه قبل است، و همزمان اکنون تازه‌ای سربرمی‌آورد» (Husserl, 1931, p. 130) یا همچنان که مرلوپونتی بیان می‌دارد: «هر بُعد از شیئی که به ادراک ما درمی‌آید، صرفاً درنگی کوتاه است در روند ادراکی؛ بنابراین آنچه که واقعیت شیئی را می‌سازد، دقیقاً همان چیزی است که از دست ما می‌راید» (Merleau-Ponty, 1961, p. 233).

پدیدارشناسی هوسرل و آرای وی درباره ادراک و آگاهی، راه را برای نظریه‌های جدید فلسفی در زمینه معرفت باز کرد. هایدگر که خود از شاگردان هوسرل بود با تکیه

بر مفاهیمی که هوسرل توسعه داده بود، مفهوم معرفت را به حوزه‌های دیگری گسترش داد و از این راه مفهومی از «معرفت» را ارائه کرد که در نظر وی از «بازنمود کارآمد و رسا» اصیل‌تر است. وی بر آن است که این مفهوم کهن و نخستین از معرفت، در تجربه کهن «معرفت» یافت می‌شود که زمینه معرفت گزاره‌ای است؛ به همین دلیل هایدگر تجربه را کشف یا آشکارسازی (uncovering) می‌نامد؛ یعنی تجربه‌ای که در آن یک اُبژه «خودش را برای خودش آشکار می‌سازد» (Heidegger, 1962, p. 171) و برای آگاهی به منزله چیزی معنادار آشکار می‌شود. برای نمونه اساس این معرفت ادراکی که یک «درخت» در مقابل من ایستاده است، همان «نمود ادراکی» این اُبژه به منزله درخت در مقابل من است. آن عنصر کلیدی که موجب می‌شود ادراک درخت تجربه‌ای معرفت‌بخش باشد، فهم سایه‌هایی سبز و قهوه‌ای در مقابل من نیست. نیز شکل‌گیری ناگهانی یک باور درباره درخت در پی داده‌ای حسی نمی‌باشد؛ بلکه آشکارشدن درخت «به منزله» درخت است که معرفتی ادراکی را به حالتی قاطع ایجاد می‌کند؛ یعنی دقیقاً همان عنصر شناخت که درختی موجود است. تقریباً همه پیش‌بینی‌ها و گزاره‌های مربوط، تالی همین امر «ظهور به منزله» می‌باشند. هایدگر چنین «ظهور به منزله»‌ای را «به منزله نخستین» می‌نامد (Heidegger, 1962, p. 201) که «فهمی اولیه» (Heidegger, 1962, p. 182) از آنچه را که فرد تجربه می‌کند، برای آگاهی فراهم می‌آورد.

همچنین این تجربه برهنه‌سازی [یا کشف]، روشن‌سازی (clearing) نامیده می‌شود؛ زیرا از طریق این تجربه، «اشیا از تاریکی به درمی آیند و برای آگاهی قابل فهم می‌شوند» (Heidegger, 1962, p. 171). آنچه که در این برهنه‌سازی آشکار می‌شود، در واقع خود را بر آگاهی «گشوده» می‌دارد؛ از این رو از نظر هایدگر معرفت حاصله در معنای نخستین (کهن) آن به شکل چگونگی گشودگی اعیان برای آگاهی فهمیده می‌شود. گفتنی است که یکی از انتقادهای اصلی هایدگر به افلاطون و فلسفه منتج از آرای وی این بود که افلاطون و پیروانش مفهوم حقیقت را اشتباه فهمیده بودند. هایدگر بر آن بود که سنت فلسفی غربی با این فرض آغاز می‌کند که برای پرسش‌های بنیادی فلسفه پاسخ‌هایی درست وجود دارد. وی نشان می‌دهد که بخش اعظم کارهایی که از زمان





افلاطون انجام شده همان «ضرورت جست‌وجو» در یافتن پاسخ‌های صحیح و استدلال‌های موافق و مخالف آن پاسخ‌ها پس از «یافتن» آنهاست. هایدگر مخالف این عقیده بود که حقیقت به معنای «دریافت و فهم درست آن» است. وی از آغاز نوشتن هستی و زمان و در همه دوران فکری خود در پی احیای این اندیشه بود که هدف فلسفه باید «کشف یا برهنه‌سازی» باشد. افلاطون حقیقت را «درستی ادراک و تصدیق آن» (the correctness of apprehending and asserting) می‌دانست (Heidegger, 1998, p. 177)، اما هایدگر آن را «آشکارسازی هستنده‌ها (disclosure of beings) می‌نامید؛ هستنده‌هایی که از طریق آنها گشودگی آشکار می‌شود» (Heidegger, 1998, p. 144)؛ از این رو هایدگر اساساً زبان فلسفه را در وظیفه ظریف کشف جهان نابسنده می‌دانست.

با توجه به مفهوم معرفت نزد هوسرل و هایدگر، مفهوم معرفت عاطفی امکان‌پذیر می‌شود. پس اگر معرفت را «گشودگی» بدانیم، به طور قطع عواطف و احساسات چگونگی بودن اشیا را بر ما «می‌کشایند». در احساسات و عواطف است که اشیا «به منزله» این یا آن آشکار می‌شوند. حجم بسیاری از چنین معرفتی از خلال احساسات، معرفتی است که معمولاً ارزش می‌نامیم - از جمله ارزش‌های زیباشناختی (زیبایی و زشتی)، ارزش اخلاقی (خیر و شر)، ارزش‌های سودمندی (لذت و درد) و مواردی از این دست؛ از این رو در همه موارد فوق هنگامی که ارزش‌ها مورد نظر هستند، معرفت عاطفی عبارت است از: «گشودگی» ارزش‌ها. البته عواطف تنها اشیا را به منزله این یا آن نمی‌کشایند؛ بلکه در بسیاری از موارد عواطف این واقعیت را که فرد در «موقعیتی» معین است، بر خود سوبژه آگاه آشکار می‌سازند. این امر به‌ویژه با احساسات عمیق ما روی می‌دهد.

نمونه‌هایی از چنین احساسات عمیقی همان است که هایدگر «حال و هوا» می‌نامد. «حال و هوا» محیط پیرامون و حالات ذهنی شخص را بر وی می‌کشاید؛ از این رو عواطف تنها پاره‌هایی از «داده‌های حسی» نیستند، بلکه آنها اموری التفاتی هستند؛ آنها به سمت جهان یا اشیا موجود در جهان نشانه می‌روند؛ به این معنا که عواطف «درباره» جهان و اشیا موجود در آنند. احساسات و عواطف «قصدهایی» هستند که جهان و

سوژه‌ای را که قصدها از وی برمی‌خیزند «آشکار» می‌سازند. جهان و سوژه هر دو با هم گشوده می‌شوند؛ زیرا سوژه آن چیزی است که هایدگر (وجودی - در - جهان) (Dasein) می‌نامد. وجودی که در شبکه روابط بینا - محیطی که وی در آن زندگی می‌کند، گرفتار آمده است. سوژه و محیط پیرامون وی با هم یک موقعیت را تشکیل می‌دهند و عواطف، همانند ادراک و تعقل قادر به «گشودن» خود آن موقعیت برای سوژه است. از آنجا که جهان و سوژه هر دو سوبه‌های تفکیک‌ناپذیر یک موقعیت‌اند که قرار است با هم فهم شوند، بر هم گشوده می‌شوند. این گشودگی موجب شناخت و تجربه است. البته همان‌طور که شوترز عنوان می‌کند «شناخت و تجربه را باید در مفهوم گسترده، یعنی دکارتی آنها فهمید که نه فقط ادراکات و برداشت‌ها و داوری‌ها، بلکه اراده، احساسات، رؤیا، خیال‌بافی‌ها و جز آن را در برمی‌گیرد» (شوترز، ۱۳۷۱، ص ۱۹).

«حال و هوا» تنها یکی از انواع احساسات و عواطف است که جهان و سوژه را که در جهان است گشوده می‌کند. در همان حال که «حال و هوا» به شیوه‌ای کلی معطوف به «جهان» هستند، دیگر عواطف (امیال، عشق، تنفر، خشم، امید و ...) ممکن است اُبژه‌های خاص و روشنی داشته باشند. باید دقت داشت هر چند عواطف در این مفهوم که «درباره» جهان یا اُبژه‌های آن هستند، کنش‌هایی التفاتی تلقی می‌شوند، ولی خود معرفت حاصل کنشی قصدی محسوب نمی‌شود؛ بلکه این معرفت بخشی از یک «کنش» است. می‌توان گفت در معرفت عاطفی، احساس کردن همان معرفت یا شناختن است و نه تأمل و اندیشه‌ورزی.

۲. عشق

در میان گونه‌های مختلف احساسات و عواطف، عشق و حالات عاشقانه اهمیت بسیاری دارد. احساسات عاشقانه می‌توانند «قلب فرد را پُر کنند»، بی‌آنکه شخص مجبور باشد آگاهانه به محبوب خویش فکر کند، او را به یاد آورد و یا وی را تخیل کند؛ از این رو معرفت عاطفی، معرفتی غیر کلامی و غیر حسی است. البته منظور این نیست که «معرفت عاطفی» هرگز شامل واژگان و احساسات نمی‌باشد و یا عواطف به‌طور مطلق مستقل از





زبان و تعقل‌اند؛ بلکه می‌توان گفت آن کنش عاطفی که معرفت را بروز می‌دهد، لزوماً دربردارنده کنش بیانی یا عنصر احساس مادی نیست.

مطابق بحث پیش گفته، معرفت عاطفی دارای ویژگی‌های زیر است: «غیرقصدی»، «غیرکلامی» و «غیرحسی». ویژگی‌های مزبور موجب می‌شوند که معرفت عاطفی به الگویی ممکن برای معرفت عرفانی تبدیل شود. این الگو خود سه ویژگی فوق را دارا می‌باشد. این حقیقت که معرفت عرفانی معرفتی غیرکلامی و غیرحسی است، بسیاری از فیلسوفان را بر آن داشته تا باور کنند که معرفت مزبور شامل نوع خاصی از «شهود عرفانی» است؛ یعنی معرفت مزبور را متفاوت از قصدها و فعالیت‌های عقلانی‌ای می‌دانند که ما به طور معمول از آن بهره‌مندیم. برخی حتی برآنند که این «شهود» شاید نوعی «ادراک» باشد (See Alston, 1991). با در اختیار داشتن مفهوم معرفت عاطفی، دیگر نیازی نیست که نوعی «شهود» اسرارآمیز را برای فهم عرفان فرض کنیم، بلکه می‌توان با بهره‌مندی از مفهوم معرفت عاطفی به مفهوم بهتری از معرفت عرفانی برسیم که خود بر شیوه‌های احساسی ما استوار است. همین امر توجه متفکرانی همچون ماکس شلر را به خود جلب کرده است.

شلر احساسات ما را به چهار سطح متفاوت تقسیم می‌کند: ۱. سطح ملموس؛ ۲. سطح حیاتی؛ ۳. سطح روانی؛ ۴. سطح روحی. منظور شلر از احساسات ملموس همان‌هایی هستند که به محل‌هایی خاص از بدن تعلق دارند؛ مانند: درد در ناحیه ساق پا. منظور از احساسات حیاتی آنهایی هستند که به‌طور کلی به بدن تعلق دارند؛ بی‌آنکه محل خاصی از بدن را بتوان برای آن مشخص کرد؛ مانند: خستگی و هیجان. «احساسات روانی» نیز به احساساتی اشاره دارند که به جای بدن به روان تعلق دارند؛ مانند: شادی و غم. «احساسات روحانی» نزد شلر نیز همان‌هایی هستند که نقاط خاصی از زندگی فرد را جهت‌گیری نکرده‌اند، بلکه اشاره آنها به هستی و وجود فرد به‌طور کلی است (Scheler, 1973, pp. 328-344). تقسیم‌بندی شلر نشان می‌دهد که احساسات در سطوح مختلفی عمل می‌کنند؛ به‌طوری که ممکن است فردی از نظر عاطفی در یک سطح، احساسی منفی داشته باشد، ولی در سطحی دیگر احساس مثبت. این امر پارادوکس احساس‌های دوگانه را حل

می‌کند؛ مثلاً اینکه چرا فردی در آن واحد شاد و غمگین باشد. شخص می‌تواند از نظر جسمانی رنج ببرد، ولی در عین حال در سطح روحی و دینی احساس شغف و خرسندی کند. چنین ساختار «لایه‌لایه»‌ای از عواطف را می‌توان ژرفای زندگی عاطفی و احساسی نامید. پس سطوح متفاوت احساسات به ژرفاهای متفاوت تعلق دارند. ژرفای خاص «نفس» با ژرفای زندگی عاطفی مطابقت دارد. ما سطوح متفاوت احساسات را در ژرفای متفاوتی از هستی خویش تجربه می‌کنیم؛ چنان‌که احساساتی که ژرفای کمتری دارند، تنها بر رویه‌های سطحی هستی ما تأثیر می‌گذارند. احساسات عمیق، هستی ما را با شدت در ژرفای بیشتری لمس می‌کنند؛ گویی بخشی از «باطن» ماست که تحت تأثیر قرار می‌گیرد. ما در ژرفای باطن خویش احساس می‌کنیم که «مرکزی» از هستی ما اقامت دارد؛ به گونه‌ای که هستی ما برای زیستنی اصیل و معتبر نیازمند است تا با این «هسته مرکزی» از خلال احساسات ژرف در تماس باشد؛ از این رو، احساسات اصیل را با عبارت «از اعماق قلب» توصیف می‌کنند و انسان‌های ناتوان از احساسات عمیق را افراد «سطحی» می‌نامند و بر آنند که چنین افرادی هرگز با خود حقیقی‌شان تماس ندارند.

اما چگونه چنین ژرفایی از نفس فهم می‌شود؟ آیا این احساسات فقط احساساتی «ذهنی» هستند یا آنکه اهمیت هستی‌شناختی دارند و با شیوه وجود ما به منزله افراد انسانی مطابقت دارند؟ مطابق نظر شلر ویژگی چنین احساسات ژرفی این است که با تمامیت هستی ما تجربه می‌شوند؛ گویی که احساسات در «هر چیزی که در جهان درونی و بیرونی ما داده هستند» نفوذ کرده، در خود غرق می‌کنند. شلر توضیح می‌دهد: «این احساسات کلیت هستی و جهان را برای هسته مرکزی‌مان برآورده می‌کنند. تنها از آن پس ما یا خوش‌بختیم یا ناامید. مطابق طبیعت این احساسات، این احساسات یا اصلاً تجربه نمی‌شوند، یا تمامیت هستی ما را تسخیر می‌کنند» (Scheler, 1973, pp. 343-344)؛ از این رو زمانی یک احساس عمیق است که «ژرفای» ما را لمس کند؛ یعنی زمانی که تمامیت آگاهی ما را به شیوه‌ای گسترده و فراگیر تحت تأثیر قرار می‌دهد و همه جنبه‌های فکری، احساسی و عملکردی ما را رنگ و بو دهد. گاه خوش‌بختی احساس





سرور می‌کنیم، امور روشن‌تر به نظر می‌رسند، رخدادها مثبت به نظر می‌آیند و ما پر از انرژی هستیم. در ناامیدی برخلاف خوش‌بختی، اشیا تیره و تار به نظر می‌رسند؛ همه چیز ناامیدکننده است و ما انرژی لازم برای زندگی نداریم. همه چیز از نظر فرد نادرست پیش می‌رود. مشاهدات شلر راه را برای اتخاذ استنباط زیر می‌گشاید: از آنجا که عواطف ژرف آنهایی هستند که در تمامیت هستی ما نفوذ می‌کنند، ژرفای نفس که با ژرفای عواطف مطابق است، چیزی جز همان درجه از تمامیت هستی ما که در یک احساس درگیر می‌شود، نیست.

جان دیویی مشاهده‌ای مشابه دارد. در اثر وی با عنوان هنر به منزله تجربه^۱ درباره لذت و سعادت و تفاوت آنها چنین آمده است: «لذت‌ها ممکن است از طریق تماس و تحریک تصادفی حاصل آیند. چنین لذت‌هایی در جهانی پر از درد و رنج را نباید خوار و حقیر شمرد، ولی سعادت و سرور چیزهایی دیگرند. آنها از طریق تکاملی که به اعماق هستی ما می‌رسد به وجود می‌آیند؛ تکاملی که سازگاری کلیت وجود ما با شرایط هستی است» (Dewey, 1934, p. 175). در اینجا نیز دیویی احساسات ژرف را با احساساتی که با «کلیت وجود ما» در ارتباط هستند، تعیین می‌کند. وی همچنین احساسات ژرف ما را به منزله آنهایی می‌داند که با «موقعیت هستی ما» در ارتباط هستند. رویکرد و اصطلاح‌های دیویی با مفهوم «دازاین» هایدگر به منزله «موجودی - در - جهان» که به درون «وضعیتی از هستی» پرتاب شده، مطابقت دارد. در اینجا اصطلاح «موقعیت» از منظر پدیدارشناسی به معنای چیزی نیست که تنها متعلق به محیط خارج از دازاین باشد؛ بلکه منظور موقعیت زیستی است که دازاین و جهان وی با هم می‌سازند و نمی‌توان مرز مشخص بین آن دو رسم کرد؛ از این‌رو، ژرفای تمامیت نفس عبارت است از میزان تمامیت موقعیت فرد که در عواطف گشوده می‌شود؛ درحالی که احساسات سطحی ممکن است موقعیت زندگی مرا به شیوه‌ای ناقص و موقت آشکار سازند، عواطف عمیق مانند همانی که هایدگر «حال و هوا» می‌نامد، موقعیت و وضعیت هستی مرا به شیوه‌ای

1. Art as Experience.

کلی و جامع افشا می‌کند؛ برای مثال آنچه را که هایدگر «دلهره» می‌نامد، بر شخص آشکار می‌سازد که «نفس» وجودی آزاد و مختار است که هنگام مواجهه با امکانات متفاوت و تقبل مسئولیت با هر انتخاب این دلهره را در خود احساس می‌کند. «خود ساختار یا شرایط بنیادین زیربنای کلیت زندگی فرد نیز چنین می‌باشد و این وضعیت در آن «حالت ذهنی» که ما «دلهره» می‌نامیم آشکار می‌شود که اگر سرکوب یا فراموش شود، قدرتمندانه در شیوه‌های متفاوتی که ما امور را می‌بینیم و عمل می‌کنیم تجلی می‌کند» (Heidegger, 1962, pp. 228-235).

همچنین مطابق تجزیه و تحلیل‌های مرلوپونتی، عشق حقیقی همان ویژگی «تأثیر گذاری» بر کلیت وجود ما را دارد. در عشق کاذب یا موهوم که احساسی سطحی است، تأثیر حاصل تأثیر جنبی است. این عشق به شیوه‌ای ناقص زندگی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ مثلاً تا حدی فرد را هنگام دیدن معشوق و محبوب به هیجان می‌آورد یا وی را وامی‌دارد تا اوقاتی را با وی بگذرانند. اما شخص بیش از این بهره‌ای از عشق ندارد و «کاملاً تحت تأثیر آن نبوده است؛ زیرا بخش‌هایی از زندگی گذشته و آینده فرد از استیلای عشق می‌گریزد و به دلیل نگرانی‌هایی در درونش مصلحت‌هایی دیگر کنار گذاشته می‌شوند» (Merleau-Ponty, 1962, p. 387).

عشق ز اوصاف خدای بی‌نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۹۷۱)

اما عشق حقیقی بسیار متفاوت است. این عشق بر هستی شخص تأثیر می‌گذارد.

عشق شنگ بی‌قرار بی‌سکون چون در آرد کل تن را در جنون

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۲۸۲۷)

هرچه جز عشق است شد مأکول عشق دو جهان یک دانه پیش نول عشق

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر پنجم، بیت ۲۷۲۵)

فرد در این عشق نه تنها امور را به شیوه‌ای متفاوت درک می‌کند، بلکه به شیوه‌ای دگرگونه به تغییر عادات زندگی خود می‌پردازد و یا حتی برنامه‌های زندگی خود را به خاطر معشوق تغییر می‌دهد. اکنون شخص گذشته، حال و آینده را به شیوه‌ای متفاوت و





با عطف به معشوق تفسیر می‌کند. «عشق حقیقی همه نگرانی‌های سوژه در تمامیت وجود وی را فرامی‌خواند» (Merleau-Ponty, 1962, p. 387). عشق حقیقی، به منزله احساسی عمیق، ژرفای فرد را با لمس کلیت وی متأثر می‌کند و آن تأثیر وضعیت زندگی او را به عنوان فردی با گرایش خاص و وفاداری کامل به شخصی دیگر آشکار می‌کند. دلهره و عشق تنها دو مورد از عواطف و احساسات عمیق‌اند که از خلال آنها ما با ژرفای خویش آشنا می‌شویم. اگر عواطف عمیق در چنین وضعیت‌هایی فهم شوند، به ابزاری تبدیل می‌شوند که می‌توان از طریق آنها به معرفتی عمیق‌تر از خود رسید.

اگر عرفان و سلوک عرفانی را تجلی‌گاه تام عشق انسان به امر مطلق بدانیم؛ عشقی که تمامیت وجودی سالک را تسخیر می‌کند، می‌توانیم ادعا کنیم که التفات عاشقانه نهایت توجه عاطفی است که به زبانی التفاتی در سخنان عارفان و سالکان متجلی شده است:

اگر کسی به دقت به زبان عرفا و نیز به تدین، اعمال و ادبیات بنگرد، این نکته را در می‌یابد که غالباً التفاتی هستند؛ به همان معنا که هوسرل و برنتانو مطرح ساختند. اگرچه من به لحاظ مواضع کلی‌تر مابعدالطبیعی این دو، طرفدارشان نیستم، بحث‌های آنها درباره زبان التفاتی، فی حد نفسه آموزنده است؛ زیرا به ما تذکر می‌دهد که تعبيرات خاصی همچون جست‌وجوها، طلب‌ها، امیدها، باورها، انتظارات، در پی‌بودن‌ها، یافته‌ها، خواسته‌ها و آرزوها آن گونه که برنتانو می‌گوید متضمن «شیئی در خودشان» هستند (انزلی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵).

۳. دستیابی به معرفت از طریق عشق

تحلیل‌های پدیدارشناختی فوق به ما اجازه دستیابی به الگویی از معرفت عاطفی می‌دهد که می‌توان آن را معرفت حاصل از عشق نامید. چهار مشخصه اصلی این معرفت را می‌توان با توجه به آنچه گفتیم برشمرد:

۱. این معرفت، «خود» و «دیگری» را که در ارتباط عاشقانه دوجانبه‌ای هستند در

برمی‌گیرد؛

۲. نفس از خلال تجربه عشق به «دیگری»، به معرفتی همدلانه از «دیگری» می‌رسد؛
 ۳. عشق به «دیگری» و معرفت همدلانه، عشق مشابهی را سبب می‌شود که از
 «نفس» به سمت دیگری برمی‌خیزد و از این راه نفس خویش‌شناسی ژرف‌تری
 حاصل می‌کند؛

۴. «نفس» و «دیگری» پس از آنکه از خلال عشق با هم به تجربه درمی‌آیند، ویژگی
 غریب و خاص کاملاً برگشت‌پذیری را به نمایش می‌گذارند. عشق و معرفت نفس
 حاصل از رویکرد به «دیگری» دقیقاً همانند عشق و معرفت «دیگری» به سوی خود
 است. «خود» و «دیگری» از یکدیگر قابل تمییز نیستند و در وحدتی عاشقانه و پویا تجلی
 می‌یابند. این معرفت که از خلال عواطف حاصل می‌شود دارای ساختار خویش‌شناسانه
 است و معیار کثرت در وحدت را برآورد می‌سازد.

علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق اصطراب اسرار خداست

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۱۱۰)

اولین عنصر مهم برای الگوی معرفتی ما، شباهت میان «خود» و «دیگری» است.
 در واقع شرایط و وضعیت روح و خدا نیز همین است؛ زیرا روح آماده می‌شود تا وارد
 حوزه معرفت و شناخت صفات خدا شود. چون هدف نهایی زندگی عرفانی اتحاد و
 یگانگی با خداست که در آن روح خدایی می‌شود. در واقع همین خاصیت
 دگرگونی‌بخش عشق است که موجب ایجاد شباهت میان روح و خدا می‌شود؛
 به گونه‌ای که روح در تمام ظهورهایش به منزله خدا ظهور می‌کند. این فرایند الهی شدن
 از خلال فرایند تعلیق و محرومیت به دست می‌آید که آن را در اصطلاح «شب تاریک»
 روح می‌نامند. همین مفهوم را مولوی که همچون دیگر صوفیان تمام عرفانش بر عشق
 حقیقی به خدا مبتنی است، به درستی در مثنوی بازنموده است:

هرچه جز عشق خدای احسن ست	گر شکر خواری است آن جان‌کندن است
چیست جان‌کندن سوی مرگ آمدن	دست در آب حیاتی نازدن
خلق را دو دیده در خاک و ممات	صد گمان دارند در آب حیات
جهد کن تا صد گمان گردد نود	شب برو و تو بخسپی شب رود





در شب تاریک جوی آن روز را پیش کن آن عقل ظلمت‌سوز را
در شب بد رنگ بس نیکی بود آب حیوان جفت تاریکی بود
(مولوی، ۱۳۷۸، بیت ۳۶۹۱-۳۶۸۶)

در فرایند شب تاریک روح است که خدا هر آنچه را که خدایی نیست می‌زداید. فرایندی که در آن نفس فانی شده و نابود می‌شود، اما دوباره بازسازی می‌شود. در پایان این شب سیاه است که روح پاک و تطهیر شده، همه ناخالصی‌های خود را از دست می‌دهد. روح در این مرحله در حالتی نادر از پاکی و خلوص است که تعداد انگشت‌شماری از سالکان می‌توانند به آن دست یابند؛ یعنی روح به فضایل، قدرت و کمال دست یافته است. در این مرحله، گرایش خیرخواهی روح افزایش می‌یابد و تقریباً کامل و پاکیزه می‌شود:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۲۲)

عشق آن شعله‌است کو چون برفروخت هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر پنجم، بیت ۵۸)

در این احوال روح بیشتر فضایل خدای را دارد و فقط هنوز فرصت بهره‌مندی از آنها را در خلال فرایند خلوص و تطهیر ندارد. این فضایل تنها در تجربه عرفانی که شخص دریافت می‌دارد برای شخص به‌طور کامل آشکار می‌شوند. البته روح در عشقی دوجانبه با خدا به سر می‌برد و با عشق به خدا از خلال سفری عرفانی برانگیخته می‌شود. از سوی دیگر، وجود عشق دوجانبه میان روح و خدا نتیجه یکسانی دارد:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را به آن سر رهبر است
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۱۱۱)

عشق را با پنج و با شش کار نیست مقصد او جز که جذب یار نیست
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر ششم، بیت ۵)

از این رو، روح و خدا احساس عشق یکسانی را به اشتراک می‌گذارند و در حقیقت همین عشق است که خدا را برای آشکارسازی و تجلی خویش برمی‌انگیزاند. روح

هم اکنون به آن عشق کامل که عشق به اتحاد است نزدیک می‌شود. پس می‌توان گفت که روح، همان گونه که وارد وحدت عرفانی می‌شود و معرفت صفات خداوند را دریافت می‌کند، هم اکنون شبیه خداوند است و در رابطه عاشقانه دوجانبه‌ای با خدا قرار دارد. «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» خدا قومی را [می‌آورد] که آنها را بسیار دوست دارد و آنها نیز خدا را دوست دارند» (مائده، ۵۴).

میل و عشق آن شرف هم سوی جان زین یحب را و یحبون را بدان

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم، بیت ۴۴۴۰)

البته همه آنچه را که ما درباره «کمال»، «دوجانبگی» و «تساوی» روح با خدا می‌گوییم، همگی اصطلاح‌هایی نسبی هستند. وحدت روح با خدا هرگز در این زندگی دنیوی و حتی زندگی اخروی روی نمی‌دهد، ولی به‌ظاهر همیشه جا برای پیشرفت در این وحدت هست. این اصطلاح‌ها و عبارت‌ها را نبایستی در معنای مطلق آنها فهمید؛ بلکه این اصطلاح‌ها حالت وجودی روح و نیز عشق را که بین روح و خدا فعال است بیان می‌دارند. همین امر تفاوت نگرش پدیدارشناختی و دیگر دیدگاه‌ها را در عرفان نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

نگرش پدیدارشناختی به مقوله عشق و معرفت عاشقانه، راه را برای پذیرش و تحلیل حالات عرفانی مبتنی بر عشق به خدا و اسما و صفات الهی باز می‌کند. در نگرش عاشقانه، معرفت خدا مقوله «گشودگی» نفس و خدا بر روی سوژه بر اساس حالات عاطفی و احساسی است. در رابطه عاشقانه سالک و خدا، روح به تدریج وارد وحدت عرفانی می‌شود و از این طریق به اندازه ظرفیت‌های خود به معرفت اسما و صفات خدا نائل می‌گردد. اشعار متعدد مثنوی مولانا به‌خوبی این ظرفیت را برای عشق نشان می‌دهد و جایگاه آن را در «گشودن» راز هستی و صفات الهی بر روی سالک نشان می‌دهد. توصیف‌های مولانا و سروده‌های وی درباره عشق به‌خوبی نشان می‌دهند که در معرفت عرفانی، «روح» و «خدا» پس از آن که از خلال عشق با هم به تجربه درمی‌آیند، ویژگی



غریب و خاص کاملاً برگشت پذیری را به نمایش می گذارند. عشق و معرفت نفیس حاصل از روی آوردن به «خدا» دقیقاً همانند عشق «خدا» به سوی روح است. «روح» و «خدا» از یکدیگر قابل تمییز نیستند و در وحدتی عاشقانه و پویا تجلی می یابند. این معرفت که از خلال عواطف حاصل می شود، دارای ساختار خویشناشناسانه است و معیار کثرت در وحدت را برآورده می سازد.



فهرست منابع

۱. سوکولوفسکی، رابرت. (۱۳۸۷). "حیث التفاتی" چیست و چرا مهم است؟ (ترجمه: احمد امامی). مجله ذهن، ۹(۳۴)، ص ۴۵-۶۳.
۲. شوتز، آلفرد. (۱۳۷۱). چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی (ترجمه: یوسف اباذری). مجله فرهنگ، ۱۱، ص ۲۵-۳۶.
۳. کرین، هانری. (۱۳۶۹)، فلسفه تطبیقی (ترجمه: سیدجواد طباطبایی). تهران: انتشارات توس.
۴. مولوی، جلال الدین محمد بلخی رومی. (۱۳۷۸). مثنوی معنوی. بر اساس نسخه رینولد الین نیکلسون (به کوشش: کاظم دزفولیان). تهران: نشر طایه.
۵. هوسرل، ادموند. (۱۳۹۵). تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی (ترجمه: عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
6. Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
7. Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. New York: Minton, Balch & Company.
8. Gadamer, H.G. (1994). Martin Heidegger—85 Years. In: *Heidegger's Ways*. Translated by John W. Stanley. Albany: SUNY Press, pp. 17-18.
9. Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Trans: John Macquarrie & Edward Robinson. San Francisco: Harper & Row.
10. Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. Translated by William McNeil. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Husserl, E. (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by W. R. Boyce Gibson. London: George Allen And Unwin Ltd.
12. Husserl, E. (1970). *Logical Investigations*. Trans: J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul.
13. Klein, D. B. (1980). *The concept of consciousness: A survey*. Lincoln: University of Nebraska Press.
14. Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Trans: Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul.



مجله

15. Sartre, J. P. (1962). *Sketch for a Theory of the Emotions*. Translated by Philip Mairet. London: Methuen & Co LTD.
16. Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Translated by Manfred S. Evanston [1]. United States: Northwestern University Press.



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹

References

1. Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
2. Corbin, H. (1990). *Falsafi-yi Tatbiqi* (Comparative Philosophy) (S. J. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Tus Publications. [In Persian]
3. Dewey, J. (1934). *Art as Experience*. New York: Minton, Balch & Company.
4. Gadamer, H.G. (1994). Martin Heidegger - 85 Years. In: *Heidegger's Ways*. (J. W. Stanley, Trans., pp. 17-18). Albany: SUNY Press.
5. Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). San Francisco: Harper & Row.
6. Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. (W. McNeil, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
7. Husserl, E. (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (W. R. B. Gibson, Trans.). London: George Allen and Unwin Ltd.
8. Husserl, E. (1970). *Logical Investigations* (J. N. Findlay, Trans.). London: Routledge and Kegan Paul.
9. Husserl, E. (2016). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (A. K. Rashidiyan, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
10. Klein, D. B. (1980). *The concept of consciousness: A survey*. Lincoln: University of Nebraska Press.
11. Mawlawi, Jalal al-Din Muhammad Balkhi Rumi. (1999). *Mathnavi Ma'navi (Spiritual Couplets)* (R. A. Nicholson's & K. Dizfuliyan, Eds.). Tehran: Talayih Publications. [In Persian]
12. Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (C. Smith, Trans.). London: Routledge and Kegan Paul.
13. Sartre, J. P. (1962). *Sketch for a Theory of the Emotions* (Ph. Mairet, Trans.). London: Methuen & Co LTD.



تألیف

14. Scheler, M. (1973). *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (M. S. Evanston, Trans.). United States: Northwestern University Press.
15. Schutz, A. (1992). Some Main Concepts of Phenomenology (Y. Abazari, Trans.). *Farhang* (Culture), (11), pp. 25-36. [In Persian]
16. Sokolowski, R. (2008). What is 'Intentionality' and Why it is Important? (A. Imami, Trans.). *Zehn* (Mind), 9(34), pp. 45-63. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و پنجم، شماره اول (پیاپی ۹۷)، بهار ۱۳۹۹