

بررسی داستان دقوقی از منظر روش ترکیبی هانری کربن

دکتر مصطفی میردار رضایی*

چکیده

هانری کربن برای بررسی متون، خاصه متون شرقی و اسلامی، شیوه خاصی را ابداع کرد که ترکیب دو دیدگاه مادی و فیزیکی و دیدگاه ذهنی و خیالی است. او برای این منظور پدیدارشناسی هوسرل (و دیگر فیلسوفان این نحله) را با نگره‌های شرقی، خاصه با اندیشه‌های شیخ اشراق پیوند می‌زند. عالم خیال منفصل ماحصل این پیوند و ترکیب است؛ این عالم، جهانی است. برزخی که رویدادها و عناصر آن مابین دو دنیای مادی و خیالی قرار می‌گیرند. داستان دقوقی، روایتی است عرفانی و اخلاقی از دفتر سوم مثنوی که ساحت وقایع و رویدادهای آن فراواقعی است و از مختصات عالم خیال منفصل برخوردار. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای نوشته شده است، می‌کوشد تا با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی هانری کربن به بررسی اجزای عالم خیال منفصل در روایت دقوقی بپردازد. بر اساس یافته‌های این مطالعه، برخی از مؤلفه‌های عالم خیال منفصل که در روایت دقوقی دیده می‌شوند، عبارتند از: انفسی بودن زمان، عدم تبعیت از جغرافیای مادی، تناقض و عدم تطابق با ویژگی‌های ماده، شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی، تجسم و تجسد معانی انتزاعی، عدم تبعیت از روابط علی و معلولی و ...

کلیدواژه: هانری کربن، پدیدارشناسی، خیال منفصل، داستان دقوقی.

*. دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران. (mostafamirdar@yahoo.com)

مقدمه

در بین متون کلاسیک زبان فارسی، مثنوی معنوی یکی از شاهکارهای بی‌بدیل ادبیات عرفانی و تعلیمی است و با این که اخلاق، موضوع اصلی این اثر نیست و «عشق، هسته مرکزی و نیروی محرکه جستار و گفتار» (رحمدل، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰) آن محسوب می‌شود؛ اما پرداختن به مسایل اخلاقی در قالب حکایت‌های تعلیمی، یکی از بایسته‌ترین دغدغه‌های مولاناست. شیوه برجسته خالق این اثر برای پرداختن به مسایل اخلاقی و تعلیمی، تمثیل و بیشتر داستان‌های آن از نوع واقعی (رئال) است؛ اما در بین این حکایات، روایت «دقوقی» یکی از اسرارآمیزترین روایات صوفیانه شرق و داستانی معماگونه است (طاهری، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱) که ساحتی فراواقعی (سوررئال) دارد و «چه بسا بتوان آن را داستان داستان‌های مولوی نام کرد». (توگلی، ۱۳۸۶، ص ۵) فراواقعی بودن روایت دقوقی، این داستان را از حالت تک‌ساحتی خارج کرده و این قابلیت را به آن بخشیده است که مخاطبان بتوانند برداشت‌ها و تأویل‌های مختلفی از متن داشته باشند. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای نوشته شده است، می‌کوشد تا با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی هانری کربن به بررسی اجزای عالم خیال منفصل در روایت دقوقی بپردازد.

پیشینه جهان سلسله‌مراتبی

اربابان اندیشه در تاریخ تفکر فلسفی را با تسامح می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک، دسته‌ای معتقد به حقیقت این عالم‌اند و می‌گویند: آنچه به وسیله حواس ما درک می‌شود، به ذات خود قائم است و با زوال ما زوال نمی‌پذیرد؛ گروه دیگر به حقیقت این عالم معتقد نیستند و می‌گویند: جهان خارج، مجموعه‌ای است از تصورات ما؛ به عبارت دیگر، مجموعه‌ای از معانی ذهنی است که به ذات خود حقیقت ندارد و اگر وجودی دارد، در

ذهن است. مناقشه طرفداران این دو نظریه که یکی را پیروان مکتب اصالت ماده و دیگری را پیروان مکتب اصالت تصوّر نامیده‌اند، سرتاسر تاریخ فکر بشری را اشغال کرده است. (الفاخوری؛ البحر، ۱۳۵۵، ص ۲۳۹) دیدگاه نخست که منشعب از تفکر ارسطویی است، حس و عقل را ابزارهای راستین شناخت می‌داند؛ ابزارها و داده‌هایی که بیرون از هستی انسان منبعی ندارند. جهان‌شناسی امروز غربی که تابع همین دیدگاه - و نیز اندیشه‌های دکارت - است، برای همه پدیده‌ها حالت دوجهبی پیدا می‌کند و جهان را دارای دو ساحت، بُعد و اندیشه که همان جهان مُلک و معقولات است، می‌داند و این دو ساحت را کاملاً جدا و منقطع می‌بیند. (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸، ص ۱۰) بر این اساس حتی منطق ارسطویی نیز منطقی دوظرفیتی و دوارزشی است، نه منطقی چندارزشی. او به جهانی خاکستری، اعتقادی نداشت و لذا در نظرگاه او جهان یا سیاه است یا سفید. (حیبی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۵) حال اگر یک سوی این جهان عقل و ملک باشد، سویه و بعد دیگر حیات، ایمان و ملکوت است. در این نگرش، عمل دینی، کنشی غیرعقلانی (فدایی‌مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۰) و لاجرم مجرای ارتباط با عالم ملکوت بسته است.

اما دیدگاه دیگر، نگرش افلاطونی است. این فیلسوف با طرح نظریه «عالم مُثُل» یا عالم عقلانی محض، برای جهان سلسله مراتبی (عالم ماده، عالم مثال و برزخ، عالم عقول) قائل شده و راه ورود به عالم دیگر را باز می‌گذارد. (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۴۳) در این تفکر، خیال مورد ظن و گمان نیست؛ بلکه ابزار صحیح و دقیقی برای شناخت است؛ زیرا پیوندی است که در صورت فقدان آن، طرح و هیأت عوالم از هم می‌پاشد. اگرچه ریشه این نگرش به دوران پیش از سقراط و ایران باستان بازمی‌رسد؛ اما در نهایت، سهروردی با ارائه نظریه «حکمت اشراق» و ادراک چندبعدی از هستی به این نگره قوام خاصی بخشید. (تدین، ۱۳۸۶، ص ۲۸ و ۲۶۴) در واقع، نظریه عالم مُثُل افلاطونی و اندیشه‌های حکمای ایران باستان در نظرگاه شیخ اشراق به هم می‌پیوندند و به تکامل می‌رسد؛ به عبارتی دقیق‌تر، سهروردی حکمت ایران باستان و یونان را در خدمت انوار نبوی درمی‌آورد تا بتواند وجه باطنی و اصیلی از اسلام به نمایش بگذارد و چهره‌ای فلسفی که اشتراکاتی نزدیک در زمینه

معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی با ادیان و فلسفه‌های سلف دارد، از اسلام نشان دهد. (نصر، ۱۳۸۴، ص ۷۱)

ابن‌سینا نیز تحت تأثیر عوامل متعدّد تا حدودی به سمت این نقطه (تفکّر اشرافی) حرکت کرد؛ اما نتوانست یا نخواست بدان برسد. به‌طور کلی می‌توان گفت که: «ابن‌سینا اصول عقاید فلسفهٔ مشائی را منکر نمی‌شود، بلکه آن را به‌شکل دیگری تعبیر می‌کند؛ بدان‌سان که عالم عقلانی ارسطوئیان به‌صورت معبدی درمی‌آید که در آن هر رمز و تمثیلی به طریق واقعی و بی‌واسطه به‌آدمی مربوط می‌شود و در تعالی روحانی و وصول او به‌حقیقت وظیفه‌ای انجام می‌دهد» (همان، ص ۴۷) و به‌نوعی در تعبیر مشرقی ابن‌سینا از فلسفهٔ مشاء، معنویت و غیب و ارتباط آن با استکمال وجودی انسان پررنگ‌تر می‌شود. ابن‌عربی نیز به درک سلسله‌مراتبی از حقیقت معتقد است و حتی برای «حضرت خیال» اهمیتی علی‌حده قائل است و نزول حق از معنی به محسوس را تنها در حضرت خیال ممکن می‌داند. در عرفان ابن‌عربی، خیال دو معنای متفاوت دارد که به‌وسیلهٔ خلاقیت به‌هم وصل می‌شوند. در معنای اول، خیال، نفس رحمانی است که پدیده‌های غیر از خدا از آن خلق می‌شوند و در واقع همهٔ عالم، خیالی بیش نیست. عالم، هرگز معدوم نبوده؛ بلکه در ذات حق مکنون بوده‌است. لذا ابتدا خداوند بر اسمای خویش و سپس بر اعیان ثابته تجلّی یافته است. در معنای دوم، خیال، برزخ بین مراتب است. بین مرتبهٔ طبیعت و مجردات و نیز بین عقل مجرد و بدن مادی. در مورد انسان، هم شأن وجودی دارد و هم شأن معرفتی. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۲۲ - ۲۱) عنصر خیال در دستگاه فکری ابن‌عربی نقش بایسته‌ای دارد و اهمیت این مقوله برای او تا اندازه‌ای است که معتقد است: «هرکس مرتبهٔ خیال را نشناسد، معرفتی مجموع و یک‌جا نخواهد داشت. اگر این رکن از معرفت برای عارفان حاصل نشود، بویی از معرفت به مشامشان نرسیده است». (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۶۱)

پدیدارشناسی هانری کربن

بعد از شیخ اشراق و ابن عربی، اندیشمندان هر دوره‌ای دیدگاه‌های آنان را شرح و بسط کردند و حتی به تکمیل آن پرداختند. مثلاً ملاصدرا در این باب نظرات مخصوص به خود را دارد؛ اما هرچه رویکرد ابن عربی به مسأله خیال به دلیل تمایلات شهودی، رویکردی نزولی و وجودشناسانه است، رویکرد ملاصدرا به دلیل تمایلات فلسفی، رویکردی صعودی و معرفت‌شناسانه است. (صانع‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷) در این بین، هانری کربن نیز که در زمره اندیشمندان نظرگاه دوم (افلاطون)، (کربن، ۱۳۹۵، ص ۴۹ - ۴۸) قرار می‌گیرد، هم‌چون سهروردی بر حکمت باطنی شرق و وجه اشراقی فلسفه ایرانی تأکید می‌کند. روش او پدیدارشناسی است؛ چون تجربه‌های دینی و عرفانی، باطنی و درونی هستند، فهم آنها جز از راه روش‌هایی که مدعای اصلی آنها کشف معانی نهفته و نیات فاعلان از طریق توصیف و تفسیر همدلانه است، حاصل نمی‌شود. (یوسفی؛ تابعی، ۱۳۹۱، ص ۷۲) معنای پدیدارشناسی (فنومنولوژی) بر اساس ریشه کلمه، بررسی فنومن (نمودها) است در برابر بود (واقعیت). (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۲۹) پدیدارشناسی «کوششی است برای شناسایی ذوات یا ماهیات که از طریق شهود و به واسطه کون التفاتی آگاهی یعنی حدوث نسبت و اضافه میان متعلق ادراک و فاعل شناسایی حاصل می‌شود». (ریخته‌گران، ۱۳۸۹، ص ۵۹)

آغازگر پدیدارشناسی به‌عنوان مکتب، ادموند هوسرل است. روش‌شناسی هوسرل، ضد روش‌شناسی مبتنی بر اصالت علم است؛ بلکه او در صدد احیای ذوات و ماهیات است. هوسرل در روش فلسفی خود می‌کوشد تا اساس و پایه استواری برای همه دانش‌ها و علی‌الخصوص فلسفه فراهم آورد. پایه‌ای که از همه مفروضات پیشین خالی باشد. یا به قول او: «آن آگاهی نخستین است که به نحو بی‌واسطه، داده‌ها را به حضور می‌آورد». (همان، ص ۳۴) هوسرل در پدیدارشناسی به دنبال کشف مجدد معنای لوگوس است. از این طریق است که پدیدارشناسی با مباحث زبانی و تأویلی ارتباط پیدا می‌کند. فیلسوفان بعد از هوسرل - مثل رایناخ، اینگاردن و هایدگر - که مخالف با عقیده ایده‌آلیسم استعلایی او بودند، معتقدند که پدیدارشناسی باید توأم با هستی‌شناسی واقع‌گرایانه‌ای باشد؛ بنابراین

نباید هستی و جهان طبیعت را در پراتر بگذاریم، بلکه فعالیت‌های ما و معانی چیزها با نظر کردن به مناسبات زمینه‌ای یا بافتاری خویش با چیزها در جهان قابل تفسیر است. (اسمیت، ۱۳۹۳، ص ۴۵ - ۴۴) اما کربن در پدیدارشناسی (به عنوان یک مکتب مادی غربی که برای پدیدارها فراتر از سطح وجود مادی، سطح وجودی دیگری را مفروض نمی‌داند) از دیگر اندیشمندان فاصله می‌گیرد. هدف او نیز از بررسی پدیدار، رسیدن به ذات و ماهیت پدیدار است؛ اما برعکس هوسرل او ظاهر را راه رسیدن به باطن می‌داند و بین ظاهر و باطن به نوعی این‌همانی قائل است. (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸، ص ۵۱) کربن تنها به اصولی از پدیدارشناسی که به او کمک می‌کنند تا به باطن و ماهیت پدیدار اجازهٔ آشکارشدن بدهد، وفادار می‌ماند. کربن، پدیدار یا صورت را راه رسیدن به ذات می‌داند. از نظر او، پدیدار، دیگر حیط التفاتی محض یا صرف محتوای آگاهی نیست؛ بلکه مظهر و ملجای باطن است. باطنی که جز با پنهان کردن خودش نمی‌تواند آشکار شود. پدیدار صرفاً پدیدار آگاهی نیست؛ بلکه پدیدار واقعیت است. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۱۲ - ۱۱) پدیدارشناسی از نظر کربن به این دلیل باید برای بررسی وقایع خیال منفصل به کار گرفته شود که پدیده‌ها را در جایگاه واقعی خودشان بررسی می‌کند. کربن معتقد است تخیل، موجب شناخت می‌شود، شناختی از موضوعی متناسب با تخیل. کار پدیدارشناسی کربن این است که دریابد محتوای آگاهی عرفای مسلمان که عالم واسطه و خیال منفصل را تجربه کرده‌اند، چیست و چه کیفیتی دارد؟

پیشینه پژوهش

تنها پژوهشی که با این رویکرد به بررسی عالم خیال منفصل در متون کلاسیک پرداخته باشد، رساله‌ای است دکتری با عنوان «بررسی خیال منفصل در آثار عطار بر اساس رویکرد پدیدارشناسانهٔ هانری کربن» (۱۳۹۸) از محمد جهانگیری زینی؛ و همان‌طور که از نام آن پیداست، پژوهنده به بررسی عالم خیال منفصل در آثار عطار نیشابوری پرداخته است. لذا

تاکنون هیچ پژوهش مستقلی به بررسی عالم خیال منفصل در حکایات مثنوی معنوی، خاصه حکایت دقوقی پرداخته است.

۱. متن اصلی

عالم خیال منفصل - که کربن آن را از طریق آموزه‌های عارفان مسلمان تعریف می‌کند - عالمی است در حدّ فاصل عالم مادهٔ محض و عالم عقل محض. در این عالم که ارض مکاشفات و وقایع خیالی است، جسم، صعود می‌کند و روحانی می‌شود و روحانیات نزول می‌کنند و به جسمانیت نزدیک می‌شوند. بسیاری از کرامات عرفا و سرگذشت انبیا بدون درک آن در این اقلیم معنوی قابل درک و فهم نیست. ابزار درک و اتصال به این جهان ملکوتی، قوهٔ خیال در انسان است که شبیه به عالم خیال است. «خیال به عنوان یک قوهٔ جادویی خلاق که موجد عالم محسوس است، روح مطلق را در قالب اشکال و الوان ایجاد می‌کند». (کربن، ۱۳۹۰، ص ۲۷۵) وجود قوهٔ خیال به‌خودی خود عالم خیال را اثبات می‌کند. چون هر وجهی از وجود، وجهی از ادراک است؛ به بیان دیگر، هر جنبه از ادراک، تعلّق دارد به مابه‌ازای خارجی خود در وجود. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱)

۱.۱. انفسی بودن زمان:

زمان پدیده‌های عالم خیال منفصل، زمان آفاقی متصل نیست که به عنوان بعد چهارم از موجودات در نظر مشائیان شناخته می‌شود؛ بلکه زمان انفسی منفصل (زمان قدسی) است؛ یعنی، زمانی است کیفی و دایره‌ای نه کمی و مستقیم. بررسی حوادث خیال منفصل در تاریخ آفاقی موجب فروگاهی آن حوادث به حکایاتی مجازی می‌شود که تنها به این دلیل که قابل بیان عادی نیست، در قالب داستان بیان شده‌اند؛ اما در زمان دایره‌ای، گذشته و حال و آینده جمع می‌شوند و اتصال، جای خود را به انفصال می‌دهد. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۱۷ - ۱۵) لذا تاریخ در عالم خیال منفصل از نوع انفسی و درونی است. در روایت دقوقی، این شخصیت، عارفی اهل سفر و شیفتهٔ سیر و سلوک است و تأملی در ابیات ذیل نشانگر قدسی و انفسی بودن زمان و سفر دقوقی است و نه آفاقی بودن آن:

سال و مه رفتم سفر از عشق ماه
 بی‌خبر از راه حیران در الله
 پا برهنه می‌روی بر خار و سنگ
 گفت من حیرانم و بی‌خویش و دنگ
 تو مبین این پای‌ها را بر زمین
 زانک بر دل می‌رود عاشق یقین
 از ره و منزل ز کوتاه و دراز
 دل چه داند کوست مست دل‌نواز
 آن دراز و کوتاه اوصاف تنست
 رفتن ارواح دیگر رفتنست
 تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل
 نه به گامی بود نه منزل نه نقل
 سیر جان بی‌چون بود در دور و دیر
 جسم ما از جان بیاموزید سیر
 سیر جسمانه رها کرد او کنون
 می‌رود بی‌چون نهان در شکل چون

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹)

واژه‌ها و ترکیب‌هایی چون «بی‌خبری از راه حیران»، «بی‌خویشی و دنگی»، «با دل راه
 پیمودن»، «رفتن ارواح»، «سیر بی‌چون جان»، «بی‌چون رفتن» و ... در بیت‌های بالا، همه بر
 انفسی بودن زمان و سفر دوقوی دلالت دارند و در جایگاه عالم خیال منفصل جای
 می‌گیرند؛ چراکه سفر، سفری است روحانی و به منظور سیر و سلوک با پای دل، نه با پای
 جسمانی و سفر بر خار و سنگ. برای تحلیل چنین ابیاتی باید عنایت داشت که زمان آفاقی
 متصل، قادر به تفسیر حقایق دینی و عرفانی نیست؛ زیرا زمان حقایق دینی، زمان قدسی
 است و اگر قدم در این عرصه بگذارد، حقایق دینی را نمایشی هنری از حالات مادی انسان
 می‌داند و دین را به نیازها و خواست‌های روانی بشر تقلیل می‌دهد و آن را بدون مابه‌ازای

خارجی و فقط حاصل خیالبافی بیمارگون انسان می‌داند. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۱۶-۱۷) پس در واقع، زمان قدسی، زمان کیفیت‌هاست. زمانی است که در آن، عوامل و حوادث برجسته و معنادار، حصارهای تاریخی را کنار می‌زنند و به وحدت می‌رسند. پس زمان، ذوات و اصول پدیده‌هاست. این نکته که عارفان در برشمردن شجره معنوی خویش، اغلب به حقایق فراتاریخی می‌پردازند، در ظرف تاریخ موضوعیت ندارد و مربوط به همین زمان قدسی است. (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸، ص ۷۰) راوی نیز در این ابیات مزبور به صراحت تأکید می‌کند که زمان و سفر دقوقی از نوع «انفسی» است و نه «سفر جسمانی که نیاز به اسباب و لوازم مادی دارد و در بستر «زمان» و «مکان» مادی انجام می‌شود». (طاهری، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷)

۱.۲. عدم تبعیت از جغرافیای مادی:

جایگاه عالم خیال منفصل مابین عالم محسوسات و عالم معقولات و برزخی است مابین دو عالم ماده و مجرد. نقش این عالم برزخی، در درجه نخست این است که پیوستگی وجود و دست‌یافتن به مراتب وجودی برتر را میسر سازد. این جهان، جایگاه رویدادهای روان یا حکایت‌های اشراقی است که در مراتب حالات عرفانی اهمیتی به‌سزا دارند. به سخن دیگر، عالم خیال منفصل، بستر پیوند آفرین مناسبی برای زبان نمادین است؛ چرا که صور مثالین در همین جایگاه نیمه معنوی و نیمه محسوس می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند. این جهان به دلیل استعداد دگردیسی‌اش نوعی جغرافیای اشراقی ساطع می‌شود که مدائن غیبی، کوهساران، چشمه‌ساران و رودخانه‌های خاص خود را دارد. (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۸۵) چنان‌که در بیت‌های زیر مشاهده می‌شود، مکان داستان دقوقی نیز ساحلی است بی‌نام و نشان:

گفت روزی می‌شدم مشتاق‌وار

تا ببینم در بشر انوار یار

تا ببینم قلزمی در قطره‌ای

آفتابی درج اندر ذره‌ای

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام
بود بی‌گه گشته روز و وقت شام

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹)

اما این ساحل، یک ساحل معمولی و مادی نیست؛ زیرا اتفاقاتی که در این مکان برای دقوقی رخ می‌دهد (و در ادامهٔ این جستار به آن پرداخته خواهد شد)، هرگز در ساحل مادی و واقعی رخ نخواهد داد. جغرافیای حقیقی این ساحل، عالم خیال منفصل است و در برزخ بین عالم مادی و اشراقی واقع شده است. این جهان برزخی که جهان کشف باطن است، جهانی است که در آن، زمان و مکان قلب می‌شوند و آنچه در زیر ظواهر نهان بود، ناگهان چهره می‌نماید؛ بدین‌سان نادیدنی، دیدنی می‌شود؛ به عبارت دیگر این جهان، برزخی است واقع در لامکان. برای گذار به این جهان باید به تأویل معنوی روی آورد. (شایگان، ۱۳۹۴، ص ۸۵) و لذا در اینجا «مراد از ساحل، ارض حقیقت است که عالم مثال گویندش؛ یعنی ساحل بحر عالم ارواح است». (انقروی، ۱۳۷۴، ص ۷۴۰؛ نیکلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶۲)

۳.۱. تناقض و عدم تطابق با ویژگی‌های ماده:

در نظرگاه ارسطویی و دیگر تفکرهای منشعب از او که تکیه و تأکید بر ماده است و دیگر بُعدهای هستی جایی ندارند، تنها محدودهٔ مادی پدیده‌ها تبیین و بررسی می‌شوند و دیگر بُعدهای آن نه تنها مورد غفلت که اصلاً انکار می‌شوند. حال آن‌که در واقع امر پدیده‌ها می‌توانند در مراتب وجودی فرامادی نیز حاضر شوند و تنها امر لازم در جهت فهم این پدیده‌ها در مراتب وجودی فرامادی، درک ویژگی‌های مختص هر مرتبه از وجود است. (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۷) در داستان مثنوی، دقوقی که در جست‌وجوی اولیای الهی است، پس از هنگام‌ها رنج سفر بردن، شامگاهان به ساحل بی‌نام می‌رسد و در آن‌جا هفت شمع درخشانی را می‌بیند که شعله‌های هر یک تا آسمان بالا می‌برد:

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام
بود بی‌گه گشته روز و وقت و شام

هفت شمع از دور دیدم ناگهان
اندر آن ساحل شتاییدم بدان
نور شعله هریکی شمعی از آن
برشده خوش تا عنان آسمان

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹)

خیال منفصل، عالمی است مشتمل بر جسم واقعی و امتداد واقعی، هرچند که در قیاس با ماده محسوس و تباهی پذیر، ماده و امتداد این عالم، لطیف و مجرد است. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۴۲) کیفیت حدود فیزیکی در این عالم متفاوت است؛ زیرا اگر جسم بخواهد با همان کیفیت روح در عالم مثال حضور یابد، حدود جسمانی و وجودهای مختلف در یکدیگر منتشر خواهند گشت؛ این در حالی است که وجود جسمی که حدّ یقف نداشته باشد، ناممکن است. (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲، ص ۴۱۳) در بیت‌های بالا، شمع‌ها به لحاظ ظاهری، بُعدی ظاهری و فیزیکی دارند؛ اما از طرفی دیگر، شعله‌های شگفت و غریب آنها با قوانین مادی و فیزیکی قابل توجه نیستند. ولی ویژگی خاص دیگر و فرامادی این شمع‌ها، پنهان‌بودنشان از چشم دیگر مردم است و فقط دقوقی است که توان و امکان دیدن آنها را دارد:

این چگونه شمع‌ها افروخته‌ست
کین دو دیده خلق ازینها دوخته‌ست
خلق جویان چراغی گشته بود
پیش آن شمعی که بر مه می‌فزود
چشم‌بندی بد عجب بر دیده‌ها
بندشان می‌کرد یهدی من یشا

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹)

ظهور و بروز این عالم و امکان شکل‌گیری آن پدیده‌ها فقط به وسیله عنصر خیال محقق می‌شود. «بدون حضرت یا مرتبه خیالی، هیچ وجود عیان‌شده‌ای یعنی هیچ تجلی الهی‌ای، به عبارت دیگر، هیچ آفرینشی در میان نخواهد بود». (کربن، ۱۳۹۰، ص ۳۵۷) ارتباط با

خیال منفصل، با قوهٔ خیال صورت می‌پذیرد. پس این ادراک، ادراکی رمزی است و فعلش تأویل است؛ زیرا خیال، امکان توصیف امور غیبی را به صورت اموری که واجد اوصافی متناسب با جهان شهادت هستند، فراهم می‌کند. (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۸۹) و این کار را از طریق ادراک رمزی انجام می‌دهد. «در این عالم، خیال، اثراتی چندان واقعی ایجاد می‌کند که می‌تواند فاعل خیال را شکل و شخصیت ببخشد و خیال، آدمی را در همان قالبی (در همان جسم نفسانی) که خود تخیل کرده‌است، شکل می‌دهد». (کربن، ۱۳۹۰، ص ۲۷۹) بر این مبنا، مولانا در این روایت توانسته است در قالب شخصیت مبهم، جست‌وجوگر، همیشه مسافر و سرگردان دوقوی نشان دهد که در نهایت به خاطر قابلیت‌ها و ویژگی‌های خاصش برای لحظاتی قادر می‌شود در جهانی دیگر و موازی با دنیای واقعی خود زیست کند و تجربه‌ای را از سر بگذراند که هیچ‌یک از انسان‌های هم‌زمانش حتی قادر به دیدن آن نیستند. (رجبی، ۱۳۹۶، ص ۷۷) او پدیده‌ها (شمع‌هایی) را می‌بیند که دیگران قدرت مشاهده‌شان را ندارند. در ادامهٔ داستان، هفت شمع به هفت مرد و سپس آن هفت مرد به هفت درخت مبدل می‌شوند:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد
 نورشان می‌شد به سقف لاژورد
 باز هر یک مرد شد شکل درخت
 چشمم از سبزی ایشان نیکبخت
 ز ائبھی برگ پیدا نیست شاخ
 برگ هم گم گشته از میوهٔ فراخ
 هر درختی شاخ بر سدره زده
 سدره چه بود از خلا بیرون شده
 بیخ هر یک رفته در قعر زمین
 زیرتر از گاو و ماهی بد یقین
 بیخ‌شان از شاخ خندان روی‌تر
 عقل از آن اشکال‌شان زیر و زبر

میوه‌ای که بر شکافیدی ز زور

هم‌چو آب از میوه جستی برق نور

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱)

هم‌چنان که ملاحظه می‌شود درختان این روایت نیز خاصیت چند بعدی دارند؛ از یک‌سو، بسان درختان واقعی و فیزیکی پدیدار می‌شوند و از سوی دیگر، از خصوصیتی فراواقعی برخوردارند؛ بیخ‌شان از ژرفای زمین و تا سرحدات گاو و ماهی (زیر زمین به اعتقاد قدما) فروتر، و شاخ‌شان از سدره (نماد بلندی) فراتر می‌رود؛ با عنایت به ویژگی‌های ذکر شده، این درختان تمام فضای هستی را احاطه کرده‌اند. بیخ‌هایی که خنده‌روی‌تر از شاخ‌های‌اند و ... پیوند این ابعاد مادی و فرامادی فقط در جغرافیای عالم خیال منفصل صورت می‌گیرد؛ چراکه قوه خیال می‌تواند از عالم خارج تصویرگری صرف کند که چون در مورد وجود واقعی است، توهم نیست و نیز می‌تواند در عارف در خدمت قوه همت قرار گیرد و آن‌چه در آن، مصور و منعکس شده است (از عالم خیال منفصل) را فراق‌کنی کند و یک واقعیت خارجی فراروانی شکل دهد. (کربن، ۱۳۹۰، ص ۳۳۱) «در واقع، این که ایجاد صورت متمثل در وعاء قوه خیال، علتی در خارج داشته باشد و این که از طریق حواس به آن صعود کنند، یا این که صورت متمثل از درون ایجاد شده باشد و از طریق معقولات با کاربرد قوه خیال خلاق، برای حضور بخشیدن به آنها به سوی آن نزول کنند، در همه این مواردی که این صورت در قوه خیال ایجاد می‌شود، موضوع حقیقی، مشاهده است.» (همان، ۱۳۹۲، ص ۹۴) از همین روست که درختان قصه دقوقی، زمین و آسمان را به هم پیوند می‌دهند. این درختان گواه فراق و حسرت دور افتادن از روزگارانی هستند که زمین و آسمان، سخت به هم نزدیک بود و آدمی می‌توانست با بالا رفتن از درخت به آسمان دست یابد. بدین ترتیب، درختان رکن و ستون عالم بوده‌اند؛ ریشه‌ها از ژرفای زمین ژرف‌تر، حتی از گاو و ماهی پایین‌تر، و شاخه‌ها از سدره‌المنتهی گذشته، حتی از خلأ پیرامون هستی بالاتر مشاهده می‌شود. (حیدری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰) اما نکته جالب این است

که این درختان برزخی نیز از چشم دیگران پنهانند و فقط دقوی است که در عالم خیال منفصل آنها را می‌بیند:

این عجب‌تر که بریشان می‌گذشت
صد هزاران خلق از صحرا و دشت
ز آرزوی سایه جان می‌باختند
از گلیمی سایه‌بان می‌ساختند
سایهٔ آن را نمی‌دیدند هیچ
صد تفو بر دیده‌های پیچ پیچ
ختم کرده قهر حق بر دیده‌ها
که نیند ماه را بیند سها

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰)

در اینجا می‌توان یکی دیگر از مؤلفه‌های مختصات عالم خیال منفصل را در شخصیت خود دقوی مشاهده و بررسی کرد: «احاطهٔ نفس بر طبیعت یا نفوس»؛ باید توجه داشت که نفس به سبب سرشت متعالی و ملکوتی‌اش با اتصال به عالم ملکوت می‌تواند از قید محدودیت‌ها و حصار قوانین ماده رهایی یابد و ابتکار عمل را به دست گیرد و خلّاقانه فعل خلقت را در طول ارادهٔ الهی و به تقلید از آن انجام دهد. نفس می‌تواند بیافریند، تغییر دهد، اثر بگذارد و تحت تسلط، تصرف و کنترل درآورد. می‌تواند بر طبیعت که شامل جماد، نبات و حیوان است، تأثیر بگذارد و یا می‌تواند در نفوس دیگر مؤثر واقع شود و وقایع موجود در عالم خیال منفصل را فرادید نفوس دیگر آورد. (جهانگیری زینی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷) در داستان دقوی، این سالک در واقع چنان بر نفس خود غالب آمده است که چیزهایی را در طبیعت مشاهده می‌کند که دیگر مردم از دیدن آن محرومند و این امکان تماشا و حیرت برای آنها میسر نیست. به هر ترتیب، در این داستان، کاروان‌ها بینوا از کنار این درختان می‌گذرند و میوه‌های رسیدهٔ درختان که بر زمین می‌ریزد را مردم به سبب نایبایی نمی‌بینند و بر سر میوه‌های پوسیده با یکدیگر درگیر می‌شوند:

کاروان‌ها بی‌نوا وین میوه‌ها
 پخته می‌ریزد چه سحرست ای خدا
 سیب پوسیده همی‌چیدند خلق
 درهم افتاده به یغما خشک حلق

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰)

سیب پوسیده به متاع دنیوی و علم ظاهری تعبیر می‌شود. (نیکلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶۶)
 لذا یزد دنیوی، سایه‌های نمونه‌های اصلی، ازلی و بیدارکننده ذهن هستند تا نعمت‌های مجرد
 از ماده را یادآوری کنند. سیب پوسیده هم چهره و رونوشتی از نعمت آن جهانی است و
 رهنمونی به سوی اصل و انسان کامل که پس از شناخت سایه و فرع به اصل متصل
 می‌گردد؛ چنان‌که دقوقی میوه‌های پر آب را می‌بیند. (حیدری، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲) با این
 توصیفات، ویژگی‌های فراواقعی شمع‌ها و نیز درختان در این داستان، آنها و جایگاهشان را
 از شمع‌ها و درختان واقعی جدا می‌سازد و وارد جغرافیای عالم خیال منفصل می‌کند.

۴.۱. شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی:

اثبات عالم خیال منفصل و به تبع آن قوه ادراکی خیال در انسان، منبعی فرامادی از
 آگاهی و ابزاری غیرعقلی برای ادراک و کسب معرفت معرفی می‌کند. بر این اساس،
 انسان با تقویت قوای نفسانی و باطنی خویش می‌تواند از غیب، ندیده، نشنیده، ندانسته و یا
 از ضمیر دیگران و یا حتی از آینده اطلاع کسب کند و این موارد را نیز در قلمرو دانش
 خویش درآورد. این قابلیت است که تنها با اتصال نفس به عالم خیال منفصل ممکن
 می‌شود و وجود آن، خود دلالتی است بر وجود عالمی فرامادی به نام خیال منفصل.
 (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۹) در این روایت - هم‌چنان‌که ملاحظه شد - تنها دقوقی
 است که با تقویت قوای نفسانی و باطنی خود و با بهره‌گیری از منبع فرامادی که در اختیار
 دارد، اجزا و عناصر مختلف مربوط به عالم خیال منفصل را می‌بیند و درک می‌کند و باقی
 مردم از این خصیصه برخوردار نیستند. در واقع، تمام فرآیند داستان و رخدادهای آن در
 نظرگاه و دستگاه ذهنی دقوقی و در جغرافیای جهان خیال منفصل رخ می‌دهد؛ شروع سفر

در زمان انفسی و مکان فرامادی، دیدن هفت شمعی که شعله‌شان تا دل آسمان بالا می‌رود و از چشم خلائق مخفی است، تبدیل شدن هفت شمع به یک شمع، مبدل شدن آن هفت شمع به هفت مرد، تبدیل شدن هفت شمع به هفت درختی که از چشم مردم پنهان است، یک درخت شدن آن هفت درخت، تبدیل شدن هفت درخت به هفت مرد و ...

۱.۵. تجسم و تجسد معانی انتزاعی:

در عالم خیال منفصل حتی مفهوم و معنا می‌تواند صاحب جسم و شخصیت و متجسد شود. «برخلاف جهان خاکی ما که در آن، حالات درونی ما نامشهود می‌مانند و ظواهر اعمال ما به ظواهر خارجی قابل تحقیق محدود می‌گردد، در زمین آسمانی، همین اعمال صورت دیگری می‌یابند و حالات درونی، صوری قابل رؤیت را منعکس می‌سازند؛ برخی به شکل کاخ‌ها درمی‌آیند، برخی دیگر به صورت حوران، جمعی دیگر به صورت گل‌ها، گیاهان، درختان، جانوران، باغ‌ها و جویبارهای آب روان و ...». (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۵۲) ابن عربی نیز در عالم رؤیا و زمانی که بیمار بود، اعراض را به شکل مجسم می‌بیند؛ یعنی سورهٔ یاسین را در صورت شخصی زیبا منظر درک می‌کند. (ابوزید، ۱۳۸۵، ص ۴۸) در داستان دقوقی نیز زمانی که به ساحل می‌رسد و آن هفت شمع شکفت را می‌بیند که شعله‌شان تا عنان آسمان بالا می‌رود، می‌گوید:

خیره گشتم، خیرگی هم خیره گشت
موج حیرت عقل را از سر گرفت

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹)

در این بیت، «خیرگی» واژه‌ای انتزاعی و در معنای حیرت، سرگردانی و سرگشتگی است؛ اما شاعر این امر ذهنی را به دنیای محسوسات آورده و با تجسد بخشیدن و اعطای خصوصیات انسانی به آن شخصیت می‌بخشد؛ چرا که در اینجا، خود خیرگی (امر انتزاعی) دوباره هم چون انسانی دچار خیرگی و حیرت می‌شود. به نظر می‌رسد این بعد از عالم خیال منفصل با یکی از عناصر دانش بیان یعنی «استعارهٔ مکنیه» و خاصه «تشخیص» هم‌خوانی دارد. در علم بیان، استعارهٔ مکنیه یکی از گونه‌های مهم استعاره است و شاید پرکاربردترین

نوع آن تشخیص باشد که آن را «انسان‌وارگی یا استعارهٔ انسان‌مدار یا انسان‌واره یا جاندارپنداری یا نظایر آن» (شمیسا، ۱۳۸۳، ص ۶۴) می‌نامند و عبارت است از «بخشیدن خصایص انسانی است به چیزی که انسان نیست و یا بخشیدن صفات انسانی و به‌ویژه احساس انسانی به چیزهای انتزاعی، اصطلاحات عام و موضوعات غیر انسان یا چیزهای زندهٔ دیگر». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸)

۱.۶. عدم تبعیت از روابط علی و معلولی:

به اعتقاد کربن، «حالات مرئی، عیان، ظاهر و خلاصه پدیدارها، هرگز نمی‌توانند علت پدیدارهای دیگر باشند. علت آنها امری نادیدنی و غیرمادی است... رحمت الهی، عمل می‌کند، تعین می‌بخشد، سبب می‌شود که موجودات به‌وجود بیایند و شبیه به‌خودش شوند و همهٔ اینها به دلیل آن است که این رحمت، یک حالت معنوی است و نوع فعل آن، هیچ ارتباطی به چیزی که علت مادی می‌نامیم ندارد». (کربن، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷) در فلسفهٔ مادی و غربی، از رابطهٔ علی و معلولی این‌گونه تعبیر می‌شود که هر پدیده یا معلولی، علتی مادی و ظاهری دارد که برای همگان قابل لمس و مشاهده است و در اذهان، مراد از رابطهٔ علی و معلولی این نوع از رابطه است؛ اما در خلال روایات صوفیه به‌کرّات و در اشکال متفاوت، نقض این رابطه به چشم می‌خورد. قضایای معنوی در برابر روابط علی و معلولی که معیارهای ثابتی دارند و وقایع خارج از چارچوب این معیارها را نمی‌پذیرند، مقاومت می‌کنند. (همان، ۱۳۵۸، ص ۱۰۶) در روایت دقوقی، رابطهٔ حاکم بر فضای کلی داستان از نوع رابطهٔ علی و معلولی نیست. الوی شعله‌ها (بی‌هیچ علت مادی و فیزیکی) تا دل آسمان بالا می‌رود و حتی خیرگی هم از دیدن آن منظره، خیره می‌شود؛ مبدل شدن هفت شمع به یک شمع و تبدیل آن به هفت مرد و باز غیب شدن مردان و تبدیل آنها به هفت درخت:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد

نورشان می‌شد به سقف لاجورد

باز هر یک مرد شد شکل درخت

چشمم از سبزی ایشان نیک بخت

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰)

در این بیت‌ها، «علی‌رغم اینکه آن هفت مرد ناپدید می‌شوند؛ اما باز هم خواننده به نوعی سردرگم است که چرا این اتفاق افتاد؟ علت اینکه آنان ناپدید شدند، چه بود؟». (اکبری گندمانی؛ کمالی بانیانی، ۱۳۹۶، ص ۶۸) در ادامه نیز باز تبدیل آن هفت مرد به هفت درخت؛ درختانی که برگ‌ها و شاخه‌هایش با هم حرف و حتی بر مردم می‌زنند:

گفته هر برگ و شکوفه آن غصون

دم به دم یالیت قومی یعلمون

بانگ می‌آمد ز سوی هر درخت

سوی ما آید خلق شوربخت

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱)

از دیگر مؤلفه‌های عالم خیال منفصل «فعل ذی‌شعور از غیر ذی‌شعور» که در همین بخش از داستان، مصداقی برجسته دارد. مقصود از ذی‌شعور، صاحب فهم و ادراک و احساس انسانی است و به‌صورت کلی کسی است که فعل حیوان ناطق از او سر می‌زند؛ یعنی انسان. در عالم ماده، تصور این که رفتار انسانی از غیرانسان بروز یابد، ممکن نیست. حال این غیرانسان می‌تواند از گونهٔ جماد، نبات و یا حیوان غیر از گونهٔ ناطق باشد؛ اما در منطق عالم خیال منفصل - که عالم‌رهایی از محدودیت‌های مادی در هیأتی مادی است - قابل تصور است که غیر ذی‌شعور فاعل فعل ذی‌شعور باشد. (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴) از درختان روایت دقوقی نیز رفتار و کنشی ذی‌شعورانه سر می‌زند؛ این درختان علاوه بر گفت‌وگو و بانگ‌زدن، دقیقاً همسان آدمیان نماز می‌خوانند، به رکوع و سجود می‌روند و حتی به شیوهٔ آدمیزاد، امام جماعت دارند:

بعد از آن دیدم درختان در نماز

صف کشیده چون جماعت کرده ساز

یک درخت از پیش مانند امام
دیگران اندر پس او در قیام
آن قیام و آن رکوع و آن سجود
از درختان بس شگفتم می نمود

(مولوی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۲)

همچنان که ملاحظه می شود، فضای داستان فضایی کاملاً فراواقعی (سورئال) است و اساساً برای رخدادهایی از این دست نمی توان رابطه علی و معلولی منطقی یافت. در واقع همان طور که ذکر شد، به قول کربن: در این وقایع، هیچ ارتباطی به چیزی که علیت مادی می نامیم، وجود ندارد. تمام حالات و روابط بین رخدادها در این داستان معنوی و از نوع رمز آلود است؛ اما کیفیت وقوع رخدادها با توجه به خصایص موجود در آنها در عالم خیال منفصل رخ می دهد.

نتیجه

داستان دقوقی روایتی است عرفانی و اخلاقی از دفتر سوم مثنوی که ساحت وقایع و رویدادهای آن فراواقعی است. بررسی این داستان بر اساس روش هانری کربن (که خود التقاطی است از پدیدارشناسی و هرمنوتیک در غرب با روش اشراقی دنیای شرق) نشان دهنده وقوع رخدادها در عالم خیال منفصل است. این عالم، جهانی است برزخی که مابین دنیای مادی و جهان معقولات قرار می گیرد و عناصر موجود در آن از این خاصیت چند بُعدی برخوردارند. در این دنیا، پدیده ها نه به یک باره مادی و فیزیکیند و نه به تمامی خیالی و ذهنی که وارد دنیای خیال محض شوند؛ بلکه ترکیبی از عناصر مادی و خیالیند و با هیأتی ترکیب مند و فیزیکی انتزاعی پدیدار می شوند. بر این اساس، بسیاری از دنیاها و رخدادهای آفریده شده در فضای ادبی متعلق به این جهانند و بی توجهی به آن، سبب

می‌شود که جایگاه این پدیده‌های ترکیبی به اشتباه فقط در دنیای مادی یا ذهنی لحاظ شود. داستان دقوقی نیز در زمرهٔ آثاری قرار دارد که عناصر و رویدادهای آن در عالم خیال منفصل اتفاق افتاده است. برخی از مؤلفه‌های این عالم در روایت دقوقی عبارتند از: انفسی بودن زمان، عدم تبعیت از جغرافیای مادی، تناقض و عدم تطابق با ویژگی‌های ماده، شیوهٔ خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی، تجسم و تجسد معانی انتزاعی، و عدم تبعیت از روابط علی و معلولی و ...



منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹)، عالم مثال از دیدگاه هانری کربن، در *احوال و اندیشه‌های هانری کربن*، به همت انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران: انتشارات هرمس.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۵)، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- اسمیت، دیوید وودراف. (۱۳۹۳)، *پدیده‌ارشناسی (چاپ دوم)*، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
- الفاخوری، حنا؛ البحر، خلیل. (۱۳۵۵)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: نشر زمان (با همکاری انتشارات فرانکلین)
- اکبری گندمانی، مهرداد؛ کمالی بانیانی، مهدی‌رضا. (۱۳۹۶)، *شگردهای قبض و بسط روایت در مثنوی: مطالعه موردی: داستان دقوقی*، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۳، شماره ۴۸، ص ۷۵ - ۳۹.
- انقروی، رسوخ‌الدین. (۱۳۷۴)، *شرح کبیر انقروی*، جلد هشتم، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: انتشارات زرین.
- تدین، عطاءالله. (۱۳۸۶)، *سهروردی شیخ اشراق؛ مدیحه‌سرای نور (چاپ سوم)*، تهران: انتشارات تهران.
- توگلی، حمیدرضا. (۱۳۸۶)، *نشانه‌شناسی واقعه دقوقی*، مطالعات عرفانی، شماره پنجم، بهار و تابستان، ص ۳۴ - ۴.
- جهانگیری زینی، محمد. (۱۳۹۸)، *بررسی خیال منفصل در آثار عطار بر اساس رویکرد پدیدارشناسانه هانری کربن*، رساله دکتری، استاد راهنما دکتر سیاوش حق جو، دانشگاه مازندران.

- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳)، *عوامل خیال*، ترجمه سید محمود یوسف‌ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حبیبی، آرش؛ ایزدیار، صدیقه؛ سرافرازی، اعظم. (۱۳۹۳)، *تصمیم‌گیری چند معیاره فازی*، رشت: انتشارات کتیبه گیل.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۹)، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری* (چاپ دوم)، تهران: فرهنگستان هنر.
- حیدری، فاطمه. (۱۳۸۹)، *رمزگشایی قصه دقوقی*، مقاله پژوهش‌نامه فرهنگ و ادب، دوره ۶، شماره ۱۰، پاییز و زمستان، ص ۲۴۱ - ۲۲۰.
- رحمدل، غلامرضا. (۱۳۸۱)، *اخلاق اجتماعی در مثنوی معنوی*، پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره ۳۳، ص ۳۲۲ - ۳۰۳.
- رجبی، زهرا. (۱۳۹۶)، *دقوقی، فراداستانی پسامدرن، دو فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال نهم*، شماره ۱۷، ص ۹۳ - ۶۵.
- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۹)، *پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته* (چاپ دوم)، تهران: انتشارات ساقی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳)، *بیان و معانی* (چاپ هشتم)، تهران: انتشارات فردوسی.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷)، *صویرخیال در شعر فارسی* (چاپ دوازدهم)، تهران: نشر آگاه.
- صانع‌پور، مریم. (۱۳۸۹)، *رویکرد تطبیقی به نظریه خیال در آرای ابن عربی و ملاصدرا، حکمت معاصر*، (۱) ۱، ص ۷۶ - ۵۵.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۳)، *رابطه داستان دقوقی با تجارب زیستی مولانا*، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۳، ۷۵، ص ۱۷۱ - ۱۵۱.
- فدایی‌مهربانی، مهدی. (۱۳۹۲)، *ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی* (چاپ دوم)، تهران: نشر نی.

- کربن، هانری. (۱۳۵۸)، *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات طهوری.
- _____ . (۱۳۹۰)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر جامی.
- _____ . (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- _____ . (۱۳۹۵)، *ارض ملکوت: کالبد رستاخیزی ایران از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات سوفیا.
- لاهیجی، حکیم بهایی. (۱۳۷۲)، *رساله نوریه در عالم مثال* (چاپ دوم)، مقدمه، تعلیقات و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۵)، *مثنوی معنوی* (چاپ سوم) به تصحیح: رینولد ا. نیکلسون، تهران: انتشارات هرمس.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴)، *سه حکیم مسلمان* (چاپ ششم)، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، دفتر سوم، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یوسفی، علی؛ تابعی، ملیحه. (۱۳۹۱)، *پدیدارشناسی تجربی راهی برای فهم تجربه‌های دینی*، مجله جامعه‌شناسی تاریخی، (۴) ۱، ص ۹۳ - ۷۱.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی