


## The Alien in Islamic Mysticism: A Phenomenological Reading of Attar's "Sheikh San'an and the Christian Maiden"

Monire Taliehbakhsh<sup>1</sup> 

### Abstract

Many critics of subjectivism, who view subjectivity as self-grounding, attempt to decentre the subject by raising the issue of the "You" or the "Other." In contrast, Husserl and Waldenfels, discussing the "homeworld" and the "alienworld," aimed to transcend the self-grounding subject. In his project of intersubjective phenomenology, Waldenfels argues that what decentres the subject is the "alien." The alien is experienced as something inherently incomprehensible and inaccessible, which creates a radical rupture in ordinary experience. Employing a descriptive-analytical method with a phenomenological approach, this research conducts a comparative study of the concept of the "alien" in the worldview of Bernhard Waldenfels and Islamic mysticism. Drawing on Waldenfels' ideas, this article demonstrates how encounters with the alien in both intellectual traditions lead to a break from the homeworld and redefinition of identity. A case study of Attar's "Sheikh San'an and the Christian maiden" (Sheikh San'an va Dokhtar-e Tarsa), in the light of Waldenfels' phenomenological components (radical otherness, limit-experience, rupture, and responsivity), supports the hypothesis that Islamic mysticism, through a re-reading of rejected and banished elements (blasphemy, Satan, or wine), enables a constructive dialogue with radical otherness. The findings suggest that this process provides not only an epistemological mechanism but also an ethical framework for exploring cultural and religious differences in the contemporary world.

**Keywords:** The Alien, Phenomenology of the Alien, Islamic Mysticism, Waldenfels, Sheikh San'an

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

The issues of subjectivity and the self-groundedness of the subject are among the main issues of contemporary philosophy. Edmund Husserl, by introducing

---

1. Assistant Professor in Persian Language and Literature, University of Guilan, Rasht, Iran.  
(m.taliehbakhsh@huilan.ac.ir)

the concepts of “homeworld” and “alienworld” within the framework of intersubjective phenomenology, took a step towards negating self-groundedness. Expanding on this idea, German phenomenological philosopher Bernard Waldenfels argues that what truly dismantles the centrality of the self-grounded subject is not the “other” but the “alien.” The alien is experienced as something inherently incomprehensible and inaccessible, which creates a radical rupture in ordinary experience. Employing a descriptive-analytical method with a phenomenological approach, this research conducts a comparative study of the concept of the “alien” in the worldview of Bernhard Waldenfels and Islamic mysticism. The main questions of this study are: How does the alien in these two intellectual traditions lead to the decentring of the subject? And what capacities does Attar’s “Sheikh San’an” provide for the phenomenological analysis of encountering the alien? This study hypothesises that Islamic mysticism, through a re-reading of rejected and banished elements (blasphemy, Satan, and wine), enables a constructive dialogue with radical otherness.

## **2. Methodology**

Informed by Bernhard Waldenfels’ phenomenological components (radical otherness, limit-experience, rupture, and responsivity), this study employs a descriptive-analytical method with a phenomenological approach to conduct a comparative study of the concept of the “alien” in the worldview of Waldenfels and Islamic mysticism.

## **3. Theoretical Framework**

The theoretical framework of this research is organized around Bernhard Waldenfels’ ideas on the phenomenology of the alien. Echoing Husserl and critiquing his views, Waldenfels makes a fundamental distinction between the “other” and the “alien.” In his view, the “homeworld” is a closed, familiar, and meaningful system in which the subject feels a sense of belonging and control. This world maintains its closure by excluding everything that does not fit into it (the alien). The alien, on the other hand, is an element that is radically unfamiliar, unpredictable, and inaccessible. The alien, in turn, creates a “rupture,” breaking the continuity and coherence. Waldenfels’ phenomenological components include: Radical otherness, meaning that the alien is never fully understood or absorbed, and that this otherness is irreducible and responsivity, in the sense that the subject, when confronted with the alien, is not in the position of “knowing agent,” but rather in the position of “responder.” The response is not necessarily verbal or logical. Still, it can be a bodily action, an emotion, or even silence, and an asymmetrical

intersubjectivity, which indicates that the relationship between the self and the alien is never symmetrical or balanced, and that power lies in the hands of the alien, who challenges the order of the self. In addition to Waldenfels' ideas, Sigmund Freud and Julia Kristeva's concepts have also been used as complementary frameworks.

#### 4. Discussion and Analysis

In Islamic mysticism, the concept of "strangeness" is central and corresponds to the Waldenfels-Heideggerian "ontological homelessness." God, as the "unseen," is the quintessential example of "radical otherness" and the inaccessible, calling the subject to openness and responsiveness. Abdullah Ansari calls seeking truth "strangeness" and considers the mystic a stranger in this world and the hereafter.

Islamic mysticism responds to the alien through "integrative elimination" and the four ruptures: Spatial rupture, which is leaving one's homeland, traveling, and residing in border places (ruins, groves) that symbolize openness to the unknown, as in Attar's "The Journey of Birds to Simorgh"; Discursive rupture, which is entering into dialogue with non-conformists to hear the voice of a completely different semantic system, which is an example of asymmetrical intersubjectivity; Moral-symbolic rupture, which is the symbolic sanctification of concepts rejected by official religious discourse, such as blasphemy, wine, and Satan, which breaks the norms of the domestic world of Sharia; and Existential rupture, which is embodied experiences such as love and ecstasy that remove the subject from the sovereignty of self-grounded reason.

The story of "Sheikh San'an" is a prime example of encountering the alien. The Sheikh is a self-grounded ascetic at the center of a meaningful domestic world of the Haram (mosque), organized around the Muslim/infidel dichotomies. The Christian girl appears as "an absolute other." The Sheikh's response (burning the Quran, drinking wine, and keeping pigs) is unpredictable, existential, and unconsciousness. His relationship with the girl is an example of asymmetrical intersubjectivity. Even with his eventual return to Islam (in Attar's account), the sheikh's domestic world is no longer the same. This experience transforms his understanding of love and truth, establishing a ruptured order that legitimises the experience of the alien.

#### 5. Conclusion

This study demonstrates that Waldenfels' phenomenological framework of the alien provides a powerful analytical tool for understanding the mechanisms of encountering otherness in Islamic mysticism. Both traditions emphasise radical otherness, a break from the familiar homeworld, the responsive position of the

subject, and the asymmetry of the self-alien relationship. However, they differ in their views on the finality of this relationship. In Waldenfels' phenomenology, the alien always remains an unattainable "other," whereas in Islamic mysticism, this ultimate alien (God) is recognised as the seeker's "true self." The findings suggest that this process provides not only an epistemological mechanism but also an ethical framework for exploring cultural and religious differences in the contemporary world.

### Bibliography

- Ansari, A. 1383 [2004]. *Manāzel Al-Sā'erin*. Tehran: Mola. [In Persian].
- Attar. 1383 [2004]. *Mantiq Al-Tayr*. Mohammadreza, Sh. K (ed.). Terhan: Sokhan. [In Persian].
- Freud, S. (2003). *The Uncanny*. David, M (trans.). NP: Penguin.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Macquarrie & Robinson (trans.). NP: Harper & Row.
- Husserl, E. (1954). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. NP: NP.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Leon, S. R (trans.). NP: Columbia University Press.
- Steinbock, A. J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*. NP: Northwestern University Press.
- Tabrizi, Sh. 1391 [2012]. *Maqālāt*. Mohammadali, M (ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the Alien*. NP: Northwestern University Press.
- Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. NP: Suhrkamp.

#### How to cite:

Taliebakhsh, M. 2026. "The Alien in Islamic Mysticism: A Phenomenological Reading of Attar's "Sheikh San'an and the Christian Maiden"", *Naqd va Nazaryeh Adabi*, 21(2): 207-231. DOI:10.22124/naqd.2026.31777.2751


#### Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.



## خوانش پدیدارشناختی بیگانه والدنفلس در عرفان اسلامی (تحلیل موردی داستان شیخ صنعان و دختر ترسا)

منیره طلبعه بخش<sup>۱</sup> 

### چکیده

بسیاری از ناقدان سوپژکتیویسم که سوپژکتیویته را خودبنیاد می‌دانند، می‌کوشند با طرح مسأله تو یا دیگری از سوژه مرکززدایی کنند. این در حالی است که هوسرل و به تبع آن والدنفلس به هدف فراروی از سوژه خودبنیاد از «جهان خانگی» و «جهان بیگانه» سخن گفت. او در طرح مسأله پدیدارشناسی بیناسوژگی بر آن است که آنچه از سوژه مرکززدایی می‌کند، «امر بیگانه» است. بیگانه همچون چیزی ذاتاً غیرقابل درک و دسترس‌ناپذیر تجربه می‌شود و گسستی رادیکال در تجربه معمول ایجاد می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد پدیدارشناختی به بررسی تطبیقی مفهوم «امر بیگانه» در اندیشه والدنفلس و عرفان اسلامی می‌پردازد و با اتکا به آرای برنارد والدنفلس نشان می‌دهد که چگونه مواجهه با بیگانه در هر دو سنت فکری به گسست از جهان خانگی و بازتعریف هویت می‌انجامد. تحلیل موردی داستان شیخ صنعان و دختر ترسا بر اساس مؤلفه‌های پدیدارشناسی والدنفلس (غیریت رادیکال، تجربه مرزی، گسست و پاسخ‌دهی)، مؤید این فرضیه است که عرفان اسلامی از طریق بازخوانی عناصر مطرود و هراسناک (کفر، شیطان، شراب) امکان گفت‌وگوی سازنده با غیریت رادیکال را فراهم می‌سازد. یافته‌ها حاکی از آن است که این فرایند نه تنها سازوکاری معرفت‌شناختی، بلکه الگویی اخلاقی برای مواجهه با تفاوت‌های فرهنگی-دینی در جهان معاصر ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: امر بیگانه، پدیدارشناسی بیگانه، عرفان اسلامی، والدنفلس، شیخ صنعان

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه  
گیلان

\* m.taliebakhsh@guilan.ac.ir

## ۱- مقدمه

مسئله سوپژکتیویته و نقد خودبنیادی سوژه یکی از محورهای اصلی فلسفه معاصر است. فیلسوفان متأخر، به ویژه در سنت پدیدارشناسی، کوشیده‌اند با طرح مسئله «دیگری» از این مرکزیت بکاهند. با وجود این، بنابر قول مرلوپونتی در این طرح، دیگری همچنان تابع «من» باقی می‌ماند. هوسرل در طرح پدیدارشناسی بیناسوژگی کوشید با عبور از «جهان خانگی»<sup>۱</sup> به «جهان بیگانه»<sup>۲</sup>، امکان ارتباط با دیگری را فراهم کند. والدنفلس<sup>۳</sup> با تأکید بر مفهوم «تجربه بیگانه»<sup>۴</sup> نشان می‌دهد که دیگری همچنان در نسبت با «من»<sup>۵</sup> تعریف می‌شود و تنها «امر بیگانه»<sup>۶</sup> به معنای دقیق کلمه می‌تواند مرکزیت سوژه را به چالش بکشد و ساختارهای ادراکی سوژه را دگرگون می‌کند.

این مقاله با هدف تحلیل تطبیقی مفهوم امر بیگانه در پدیدارشناسی والدنفلس و عرفان اسلامی، در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه مفهوم «امر بیگانه» در پدیدارشناسی و عرفان اسلامی به مرکززدایی از سوژه می‌انجامد؟ مؤلفه‌های اصلی پدیدارشناسی امر بیگانه در اندیشه والدنفلس کدامند؟ چگونه می‌توان این مؤلفه‌ها را در عرفان اسلامی ردیابی کرد؟ داستان شیخ صنعان چه ظرفیتهایی برای تحلیل پدیدارشناختی بیگانه دارد؟

مقاله حاضر در پی این است که امکان دیگری یا امر غریب را نه از بیرون بلکه در هسته وجود انسان جستجو کند و از مرکزیت من ساخت‌شکنی کند. این روش امکان ظهور دیگری ساخت‌شکنی من است. این مقاله استدلال می‌کند که امر بیگانه (به تعبیر والدنفلس) است که مرزهای سوژه را درمی‌نوردد و آن را با گسستی رادیکال مواجه می‌سازد و به‌مثابه نیرویی مرکززدا سوژه را از انسداد خودبنیادی رها می‌سازد. در هستی‌شناسی عرفان اسلامی، این امر بیگانه خداوند یا خود حقیقی انسان است که طلب او بیگانه‌گشتن از خویش و گشودگی به بیگانه است. همچنین این گرایش به امر بیگانه در قالب میل به هجرت، عشق به ناشناخته‌ها و حتی پذیرش عناصر مطرود مانند شیطان یا کفر تجلی می‌یابد. این خوانش تطبیقی، با بهره‌گیری از چارچوب والدنفلس و همچنین گشودگی به سوی نظریه پردازانی چون فروید و ژولیا

1. Home world
2. Alien world
3. Waldenfels
4. Alien experience
5. Ego
6. Fremd/ Alien

کریستوا، در پی آن است که نشان دهد مواجهه عرفانی با «امر مطرود»<sup>۱</sup> نه انحراف، که اوجی از یک «اخلاق پاسخگویی» است که هستی سوژه را در معرض خطر و تحول قرار می‌دهد. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است که از طریق کاربست روش پدیدارشناسی والدنفلس بر متن روایی عطار صورت‌بندی می‌شود. سپس، بی‌خانمانی هستی‌شناختی در عرفان اسلامی و پاسخ عرفان به چهار گسست مکانی، گفتمانی، اخلاقی-نمادین و وجودی، بررسی و در نهایت، با تحلیل موردی داستان شیخ صنعان، این خوانش تطبیقی را به آزمون گذاشته می‌شود.

### ۱-۱- پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین در عرفان بیشتر درباره خود و دیگری و نقش دیگری در هویت بخشیدن خود بوده است که نزدیک‌ترین ارتباط را با پدیدار بیگانه دارد. عباسی و بالو (۱۳۸۸) در «تأملی در مثنوی معنوی با رویکرد مکالمه‌ای باختین» نشان دادند مؤلفه‌های منطق مکالمه‌ای باختین با برخی مناظرات و گفتگوهای شخصیت‌های مثنوی مطابقت دارد. رامین‌نیا و قبادی (۱۳۹۲) در مقاله «مفهوم دیگری و دیگربودگی در انسان‌شناسی باختین و انسان‌شناسی عرفانی» به مطالعه تطبیقی انسان‌شناسی عرفانی و دیگربودگی در انسان‌شناسی باختین پرداختند. مولودی و رضایی‌عاملی (۱۳۹۷) در مقاله «دیگری به مثابه خود: ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژاک لکان» ابعاد روانکاوانه ارتباط شمس و مولانا را مورد بررسی قرار دادند. ذاکری و همکاران (۱۳۹۸) در «مفهوم دیگری و دیگرستیزی و دیگرپذیری در مثنوی مولانا»، دو واکنش متفاوت مولوی به دیگری‌های جامعه را مورد تحلیل قرار دادند. همچنین دزفولیان‌راد و همکاران (۱۳۹۹) نیز در «بازنمایی دیگری در مثنوی» سطوح تحقق دیگربودگی دیگری را امکان‌سنجی کردند. مهدی‌پور (۱۳۹۹) در مقاله «تحلیل مفاهیم «خود» و «دیگری» براساس مبانی عرفانی ابن‌عربی» براساس مبانی ابن‌عربی، رابطه من-تو را در دل دیدگاه وحدت وجودی ابن‌عربی بررسی کرد و آن را شرط امکان اخلاق دانست. همچنین در باب بیگانه، بیگانگی و غربت نیز زهره‌وند (۱۳۹۲) در «غربت اندیشی صوفیانه و بازتاب آن در شعر فارسی» انواع غربت‌اندیشی صوفیان و مفاهیم مرتبط با آن را معرفی کرد. با وجود مطالعات فوق، مطالعه نظام‌مند «امر بیگانه» والدنفلس و ظرفیت آن برای تحلیل سازوکارهای طرد و

1. he abject

ادغام در عرفان اسلامی، به ویژه در تحلیل متون روایی مانند شیخ صنعان، کاری نو و تازه است. این مقاله می‌کوشد این خلأ پژوهشی را پر کند و با ارائه خوانشی پدیدارشناختی از متون عرفانی، افق جدیدی در مطالعات تطبیقی بگشاید.

## ۲- مبانی نظری

### ۲-۱- جهان‌خانگی و جهان بیگانه: از هوسرل تا برنارد والدنفلس

ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، بنیان‌گذار پدیدارشناسی، در چارچوب پدیدارشناسی استعلایی، مسئله دیگری را در قالب «بیناسوژگی»<sup>۱</sup> مطرح کرد. او در آثار متأخر مانند *ایده‌های پدیدارشناسی* (۱۹۱۳) و *تأملات دکارتی* (۱۹۳۱) کوشید نشان دهد چگونه سوژه استعلایی می‌تواند از طریق تقلیل پدیدارشناختی<sup>(۱)</sup>، وجود سوژه‌های دیگر را به‌عنوان موجوداتی خودآگاه و مستقل ادراک کند. در این چارچوب، «بیگانه» نه به‌عنوان یک شیء فیزیکی، بلکه به‌مثابه «پدیداری» در میدان آگاهی سوژه درک می‌شود. از این رو، او به دنبال تبیین پدیدارشناختی این مسئله است که چگونه «من»<sup>۲</sup> می‌تواند «دیگری» را به‌عنوان یک «خودِ دیگر»<sup>۳</sup> ادراک کند. مرلوپونتی در *پدیدارشناسی ادراک* (۱۹۴۵) نقدی اساسی به رویکرد هوسرل وارد کرد. از دیدگاه او، مسئله بیناسوژگی به‌مثابه مسئله «دیگری» به درستی فهم نشده است (Steinbock, 1995:75)، چرا که دیگری همواره در نسبت با «من» در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. مرلوپونتی میان «دیگری» و «بیگانه» تمایز قائل شد و نشان داد که بیگانه برخلاف دیگری غیرقابل دسترس، ناآشنا یا غریب است. بیگانه به لحاظ ریشه‌شناسی به معنای رو به جلو<sup>(۲)</sup>، در راه، دور از و در فاصله بودن و در نهایت متعلق نبودن، نامسبوق بودن و ناآشنا بودن است. دیگری<sup>۴</sup> همواره من دوم است. دیگری همواره «نخستین» را دنبال می‌کند و پس از امر نخست به‌مثابه شق دوم امر نخست می‌آید (Ibid: 58).

ادموند هوسرل در آثار متأخر خود مانند *بحران علوم اروپایی* به هدف فراروی از سوژه خودبنیاد ذیل مفهوم زیست‌جهان از جهان‌خانگی<sup>۵</sup> و جهان بیگانه<sup>۶</sup> سخن گفت و از این

1. Intersubjectivity
2. Ego
3. Alter Ego
4. Other/ Alter ego
5. Heimwelt
6. Fremdwelt

طریق درصدد فراهم کردن امکان بیناسوژگی برآمد. او جهان خانگی را به‌عنوان افق معنایی پیش‌تأملی توصیف می‌کند که سوژه در آن، اشیا، روابط و ارزش‌ها را به‌صورت «بدیهی» و «آشنا» و «معنادار» ادراک می‌کند. این جهان دارای انسجام درونی است و همه‌چیز در چارچوب نظم نمادین (مانند دین، عرف، زبان) تفسیر می‌شود. این جهان، پیش‌شرط هرگونه تجربه است و خود را به پرسش نمی‌گیرد، در حالی که جهان بیگانه، جهانی است که در آن دیگری به‌مثابه یک سوژه مستقل ظاهر می‌شود (Husserl, 1954). او در اثر در باب پدیدارشناسی بیناسوژگی بر آن است که نه دیگری بلکه امر بیگانه یا امر غریب<sup>۱</sup> است که از سوژه مرکز‌دایی می‌کند. بیگانه به‌عنوان جزئی از وجود خود فرد، همچون چیزی ذاتاً غیرقابل‌درک و دسترس‌ناپذیر تجربه می‌شود و تجربه‌ای از «وقفه» یا «گسیختگی» در جهان خانگی و تجربه معمول ماست (Ibid: 240). پدیدار بیگانه که خود را تنها با اجتناب کردن از ما، فاصله گرفتن و متعلق نبودن به ما نشان می‌دهد، می‌تواند فرآیند پدیدار باشد. جهان خانگی در حالت در دسترس بودن در دسترس ماست؛ اما او از بیگانه به‌مثابه «دسترسی تحقیق‌پذیر به چیزی که اساساً دسترس‌ناپذیر است» یا به شیوه‌ای متناقض به‌صورت «دسترس‌پذیری در نادسترس‌پذیری حقیقی و غیرقابل‌درک بودن» سخن می‌گوید (Waldenfels, 2011: 35; Steinbock, 1995: 243- 244).

«پدیدار بیگانه»<sup>۲</sup> که در مسئله دیگری و دیگربودگی دیگری بسط یافته بود، به‌کانون نظریات والدنفلس<sup>۳</sup>، فیلسوف پدیدارشناس آلمانی، تبدیل می‌شود (Steinbock, 1995: 82). او با تکیه بر سنت پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر همچنین با نقد رویکردهای کلاسیک، به بررسی تجربه بیگانگی و رابطه خود و دیگری می‌پردازد (Waldenfels, 2006: 43). والدنفلس با تبعیت از هوسرل، جهان خانگی را نظامی بسته می‌داند که با حذف امر بیگانه خود را تثبیت می‌کند. هرچه در این نظام نمی‌گنجد به حاشیه رانده می‌شود. این نظم با خشونت نمادین و تحمیل معانی ثابت، امکان تفاوت را نابود می‌کند؛ اما انسداد این نظام شکننده است و همواره در معرض تهدید گسست توسط بیگانه است.

1. fremd/ alien  
2. Das Fremde  
3. Bernhard Waldenfels

مفهوم «بی‌خانمانی هستی‌شناختی»<sup>۱</sup> در اندیشهٔ والدنفلس ریشه در تحلیل هایدگر دارد<sup>(۳)</sup> والدنفلس در آثار خود، مانند درآمدی بر پدیدارشناسی بیگانه<sup>۲</sup> (۱۹۹۷) و پاسخ به بیگانه<sup>۳</sup> (۱۹۹۴) استدلال می‌کند که «بیگانه» نه به‌عنوان یک موضوع عینی یا امری استثنایی، بلکه به-مثابهٔ یک تجربه ناب و غیرقابل تقلیل در زندگی روزمره ظهور می‌کند (Ibid: 56). او از مفهوم «خودِ پاسخگو»<sup>۴</sup> سخن می‌گوید که در مواجهه با بیگانه، ساختارهای هویتی‌اش دچار تحول می‌شود (Waldenfels, 2006: 112) و با طرح «پدیدارشناسی پاسخ»<sup>۵</sup> نشان می‌دهد که آنچه واقعاً مرکزیت سوژه را می‌شکند، نه حضور دیگری به‌مثابهٔ یک سوژهٔ متقابل، بلکه امر بیگانه است؛ امری که در ساختارهای تجربه روزمره «گسست»<sup>۶</sup> ایجاد می‌کند. این گسست، سوژه را با چیزی مواجه می‌سازد که نه قابل پیش‌بینی است و نه قابل جذب در نظام معنایی او. بیگانه نه صرفاً یک «دیگری» جغرافیایی یا فرهنگی، بلکه امری است که نظام معنایی فرد را متزلزل می‌کند و نه به‌عنوان یک موجود، چیز یا فرد خارجی، بلکه به‌مثابهٔ امری است که در مرزهای تجربه سوژه قرار می‌گیرد و تجربهٔ او را دگرگون می‌کند. بیگانه در هر نظامی به صورت چیزی غیرعادی و دارای ابهام<sup>۷</sup> پدیدار می‌شود؛ بنابراین باید برای حضور امر بیگانه از مرزگشایی سخن گفت و نظامی را برقرار کرد که پدیدار بیگانه را به رسمیت بشناسد. این نظم نظامی است که افزونه‌ای به خود می‌پذیرد یا فقدان را به رسمیت می‌شناسد (Waldenfels, 2011: 17). به‌تعبیر رادیکال، بیگانه پشت مرزهای ساختگی شخصیت ماست. بیگانه یا دیگری در درون ما زندگی می‌کند و چهرهٔ پنهان هویت ماست. بیگانه به تعبیری ناخودآگاه و سایه شخصیت ماست. در این تحلیل سوژه دیگر مرکز جهان خود نیست بلکه در خانهٔ خود نیز مرکزیت نداشته و به سوژه‌ای جوینده و پاسخ‌دهنده تبدیل می‌شود (Ibid: 71-84).

والدنفلس برخلاف رویکردهای هگلی یا لویناسی، بیگانه را نه به‌عنوان «دیگری» که در نهایت به نظام خودی ادغام می‌شود و به «همان» تقلیل می‌یابد، بلکه به‌مثابهٔ «امر رادیکال غیر»<sup>۸</sup> می‌فهمد که همواره فراتر از دسترس و درک باقی می‌ماند (Waldenfels, 2006: 89). به

1. Ontological Homelessness / Ontologische Heimatlosigkeit
2. Einführung in die Phänomenologie des Fremden
3. Antwortregister
4. responsive Selbst
5. Responsive Phänomenologie
6. Bruch/ Rupture
7. Ambivalenz/ ambiguity
8. das radikal Andere

همین دلیل او این بیناسوژگی را بیناسوژگی نامتقارن<sup>۱</sup> می‌نامد؛ نوعی بیناسوژگی که در آن رابطه خود و دیگری هرگز به تعادل یا تقارن نمی‌انجامد. بیگانه غیرقابل دسترس است و قابل کنترل یا هضم نیست بلکه تنها می‌توان بدان پاسخ داد. بیناسوژگی گسسته<sup>۲</sup> به‌عنوان تجلی عینی این نامتقارنی، توصیف‌گر فرآیندی است که در آن مواجهه با بیگانه موجب شکست انسجام جهان خانگی سوژه می‌شود، بی‌آنکه امکان هم‌نهادی کامل فراهم شود.

### ۳- جهان خانگی و جهان بیگانه در عرفان: بی‌خانمانی هستی‌شناختی

مفهوم خود و دیگری یا بیگانه در عرفان با مفهوم آن در فلسفه مدرن مغایرت دارد. برخلاف فلسفه مدرن که دیگری/بیگانه را امری بیرونی می‌داند، عرفان بیگانگی را به درون سوژه منتقل می‌کند بیگانگی صرفاً بیرونی نیست؛ نفس/خود زمینی انسان نیز به‌مثابه «بیگانه‌ای درون» عمل می‌کند. همان‌گونه که والدنفلس اظهار می‌کند که بیگانه در مرزهای خودی ظهور می‌کند. مفهوم «غربت» در عرفان اسلامی-ایرانی بیانگر وضعیتی وجودی است که در آن سالک خود را در دنیای مادی «غریب» می‌یابد و به‌صورت نمادین برای بیان وضعیت روح سالک در دنیای مادی و سیر او به سوی حق تعالی به کار می‌رود. در بسیاری از متون عرفانی، سالک به‌عنوان مسافری غریب تصویر می‌شود. عطار در *منطق‌الطیر* از پرنده‌گانی سخن می‌گوید که به دنبال سیمرغ (نماد حقیقت) می‌روند و در این راه، خود را غریب می‌یابند. این غربت، عیناً مطابق با مفهوم بی‌خانمانی هستی‌شناختی والدنفلس است؛ همان‌گونه که والدنفلس بی‌خانمانی را نتیجه گسست‌های ناشی از مواجهه با امر بیگانه می‌داند، عرفان نیز این غربت را محصول جدایی از اصل الهی و حضور در جهانی می‌شناسد که «دار الغربت» نامیده می‌شود. با این تفاوت که در عرفان، این غربت نه تنها یک وضعیت تراژیک، بلکه فرصتی برای سلوک و بازگشت به «وطن اصیل» از طریق تجربه بیگانگی رادیکال است. هر دو سنت بر این تأکید دارند که انسان تنها از طریق پذیرش این بی‌تعلقی هستی‌شناختی می‌تواند به اصالت وجودی دست یابد.

در این سنت جهان با نام‌های *ربّه*، *غربت‌کده*، *غربتستان*، *زندان* و... است. صوفیان مکان و جایگاه حقیقی خود را لامکان یا نیستان معرفی کرده‌اند و در جستجوی وطن حقیقی

1. Asymmetrical Intersubjectivity  
2. Discontinuous intersubjectivity

خود هستند. به همین دلیل عارف از جهان و جهانیان فارغ است. گفتاری از حسن بصری غربت، بیگانگی و بی‌تعلقی مؤمن را در دنیا نشان می‌دهد «مؤمن زیرک خردمند در دنیا مثل آدم غریب و بیگانه است [...] مردم را حالی و آن مؤمن غریب را حالی دیگر است» (بصری، ۱۳۹۶: ۵۴). سطح بالاتری از غربت نیز در عارفان دیده می‌شود که در جهان آخرت نیز غریب هستند «زاهدان در این دنیا غریبه‌اند و عارفان در جهان آخرت غریبه‌اند» (ابی‌نعمین اصفهانی، ۱۳۱۱: ۶۰).

غربت عرفانی در تحلیل پدیدارشناختی نه تنها یک وضعیت روانشناختی، بلکه ساختاری استعلایی در ارتباط با «دیگری الهی» یا به تعبیر عارفان «خود حقیقی» انسان است و سوژه را در موقعیت «پاسخ‌دهی به بیگانه» قرار می‌دهد (Waldenfels, 2011). به نظر خواجه عبدالله انصاری طلب حق، نشان نوعی غربت وجودی است چنان که از حمزه بن محمد نقل می‌کند «طلب حق غربت (سفر) است» (انصاری، ۱۳۸۳: ۹). همچنین او می‌گوید «درجه سوم غربت، غربت همت است و آن غربت طلب حق است و آن غربت عارف است؛ زیرا که عارف در شاهد/ شهود خود غریب است و هرچه او را باشد، از آن که علم او را آورد یا وجد او را ظاهر کند. و هر چه رسم او را بیاورد و یا اشارتی به او نمایند، یا اسمی آن را شامل باشد، (همه) غریب است. پس غربت عارف، غربت غربت است؛ زیرا که وی غریب دنیا و غریب آخرت است» (همان: ۲۲۸)؛ همچنین از یحیی علیه‌السلام نقل است: خدای مر بنده محب را گوش، زبان و چشم و دل گردد. به این گونه سالک حتی در خانه خود غریب باشد و در تن خود و با خود» (همان: ۲۲۹).

خداوند که اندیشه مرکزی عارفان را شکل می‌دهد در تعابیر تنزیهی عارفان معین و متشخص نبوده و عنایات و توجه او قابل پیش‌بینی نیست. در حقیقت به تعبیر کی‌یرک‌گور و ژان لوک ماریون خداوند ندای بیگانه در درون خود انسان است که مشخص و متعین نبوده و می‌تواند زاهد و عارف را در معرض حیرت و سرگشتگی قرار دهد (Marion, 2012: 283). توصیف خداوند به ذات، ضمیر غایب «هو»، «غیب‌الغیوب»، مقام احدیت و عماء، نشان‌دهنده غیریت رادیکال و دسترس‌ناپذیری است که زبان و عقل از احاطه بر آن ناتوان است. از این رو بسیاری از عارفان از جمله شمس تبریزی مقام هوالحق را از انالحق برتر می‌دانند (شمس، ۱۳۹۱: ۲۴۲ و ۳۲۳). این همان دسترس‌ناپذیری در اندیشه والدنفلس است. ترک خودنفسانی و حرکت به سوی «دیگری مطلق» آنجا که خداوند به‌مثابه «امر مطلقاً دیگر» (Waldenfels, 2006: 89)، همزمان هم «خود حقیقی» است و هم «دیگری نامتناهی». این پارادوکس، هسته اصلی

«بیناسوژگی نامتقارن» در عرفان را تشکیل می‌دهد. سوژه عرفانی، سوژه‌ای است که «خانه» خود (نفس و دنیا) را به‌عنوان امری بیگانه می‌شناسد و از این رو، همواره در حالت گشودگی اگزیستانسیال برای پاسخ به ندای بیگانه (خدا) به سر می‌برد. ارتباط با خداوند به‌عنوان «امر بیگانه» می‌تواند به ارتباط ساخت‌شکن با دیگری بینجامد. در بخش بعد، قصد داریم نمود عینی این پاسخ‌ها را در قالب سازوکارهای عملی عرفان ردیابی کنیم.

#### ۴- سازوکارهای پاسخ به پدیدار بیگانه در عرفان اسلامی

از منظر والدنفلس در طول تاریخ ادیان، جریان‌های عرفانی ظرفیت بیشتری برای مواجهه با پدیدار بیگانه و پاسخ به آن از خود نشان داده‌اند. او در پدیدارشناسی/امر بیگانه می‌گوید در قانون کلی الهی که هیچ‌گیری در آن‌ها دیده نمی‌شود جریان‌های فرعی عرفانی تمایل دارند با جریان اصلی ارادت بی‌چون‌وچرا به قانون و متن همراه شده و سایه‌ای از دگرگونی و هرج‌ومرج را ایجاد کنند و این امر در سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی دیده می‌شود (Waldenfels, 2011: 10)، درحقیقت، این ویژگی در عرفان تمام ادیان وجود دارد که در جهت مخالفت با نظم کلی حرکت کنند.

قرائت عارفان و صوفیان از شریعت به گونه‌ای است که می‌توان از آن به‌عنوان حذف ادغامی درمقابل حذف طردکننده سخن گفت. حذف ادغامی در عرفان اسلامی به سازوکاری اشاره دارد که در آن، عناصر مطرود گفتمان دینی (خود، نفس، امیال نفسانی، دنیا، شیطان، کفر و غیره) ابتدا در ساختار شریعت به عنوان دیگری تعریف می‌شوند، اما سپس در سیر سلوک عرفانی به عنوان بخشی ضروری از حقیقت بازگردانده می‌شوند. به گفته والدنفلس، «بیگانه تنها از طریق طرد شدن در نظم حضور می‌یابد». این فرایند سه مرحله دارد: ۱- تعریف و طرد اولیه: شریعت، این عناصر را به حاشیه می‌راند (مثل تحریم شراب در فقه). ۲- بازخوانی نمادین: عرفا این عناصر را در چارچوبی جدید تفسیر می‌کنند (مثل شراب به‌مثابه نماد عشق الهی) و ۳- بازگشت به مرکز: این مفاهیم نه به‌عنوان انحراف، بلکه به‌عنوان بخشی از مسیر حقیقت پذیرفته می‌شوند (مثل تقدیس ابلیس به‌عنوان عاشق محض). گذار از «حذف طردکننده» به «حذف ادغامی»، نشان از ظرفیت فوق‌العاده عرفان در مواجهه با آن سوی مرزهای خودی دارد و در آن مفاهیم مطرود شریعت (مانند کفر، شیطان و امیال جسمانی) با مکانیسمی شگفت که می‌توان آن را «تقدیس امر هراسناک» نامید، نه تنها طرد نمی‌شوند،

بلکه به‌عنوان گذرگاه‌های ضروری سلوک بازخوانی می‌شوند. این همان نقطهٔ اوج «اخلاق پاسخگویی» والدنفلسی است؛ پاسخی که نه از سر تحمل مداراگرایانه دیگری، بلکه از ژرفای تعهد وجودی به حقیقتی فراتر از خویشتن محدود برمی‌خیزد. مطابق با نظریهٔ والدنفلس، مواجهه با بیگانه مستلزم «پاسخ» است، نه یک کنش برنامه‌ریزی شده. این پاسخ‌ها در عرفان اسلامی در قالب سازوکارهای وجودی خاصی تجلی می‌یابند که ساختارهای خودبنیاد سوزه و جهان‌خانگی شریعت را دگرگون می‌سازند. این پاسخ‌ها همچون مرزگشایی<sup>۱</sup> والدنفلسی، پاسخ فعالی به احساس بی‌خانمانی هستی‌شناختی هستند. سالک با انتخاب آگاهانهٔ غربت، مرزهای جهان‌خانگی خود را می‌گشاید و خود را در معرض مواجهه با امر ناآشنا قرار می‌دهد. این سازوکارها را می‌توان در چهار محور اصلی دسته‌بندی کرد.

#### ۴-۱- پاسخ از طریق گسست مکانی: هجرت و غربت‌گزینی

بیگانه‌اندیشی و غربت‌اندیشی عارفان در اصالت‌بخشیدن به سیروسلوک و گرایش به هجرت و دوری از وطن مألوف قابل مشاهده است. بسیاری از عرفا مانند عارفان سیار با سفرهای طولانی، مرزهای جغرافیایی و فکری را درنوردیدند. محوری‌ترین استعارهٔ عارف یعنی سلوک/راه و هجرت از چنین درکی نشئت می‌گیرد. این بی‌سامانی و هجرت، نه صرفاً واکنشی به شرایط و موقعیت اجتماعی بلکه غربت هستی‌شناختی است همان‌طور که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید «هجرت در نهاد ایشان [عارفان] است» (انصاری، ۱۳۸۳: ۱۳۵). یا این سخن بایزید «از بایزید پرسیدند: وطن تو کجاست؟ گفتا: آه زیر عرش» (سلمی، ۱۳۶۲: ۸۹). خرقانی می‌گوید: «گفت: مثل عارف مثل مرغی است که از آشیانه رفته بود به طمع طعمه و نیافته [...] آشیانه کرده و ره نیافته در حیرت مانده و خواهد که به خانه رود، نتواند» (خرقانی، ۱۳۹۴: ۷۱). همچنین شمس تبریزی با طرد خانقاه و مدرسه می‌گوید «من غریبم و غریب را کاروانسرا لایق است» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۴۱).

در داستان سیمرغ عطار، پرندگان (نماد سالکان) با عبور از هفت وادی به تدریج از «خود» فاصله می‌گیرند. وادی حیرت به ویژه تجلی گسست از جهان‌خانگی است. براساس تحلیل پدیدارشناختی سیمرغ به‌مثابهٔ «امر نامتناهی» همان امر بیگانه غیرقابل دسترس و دارای

1. De-borderization

غیریت رادیکال است که هرگز کاملاً درک نمی‌شود. پرندگان با رسیدن به سیمرغ درمی‌یابند که «سیمرغ، خود آنها هستند». این اتحاد، ساختار خود/دیگری را متلاشی می‌کند.

داستان معراج پیامبر(ص) و عارفان را می‌توان به‌عنوان اوج تجربه «گسست» از همه عوالم آشنا (حتی عوالم ملکی) و مواجهه راستین با «غیریت رادیکال» ذات الهی تحلیل کرد. در این سفرها، پیامبر/عارف به ناظر بیگانه‌ای تبدیل می‌شود که بر همه جهان‌های آشنا می‌نگرد. همچنین مکاشفات و سفرهای روحانی مانند سفر روحانی سالک در عهد الست، عالم خیال، برزخ، نیستان، «عوالم غریبه» مثل و شهرهای نورانی و ظلمانی در حکمت اشراق، هورقلیا و غیره نمونه‌های واضحی از این گسست است. این عوالم، «جهان‌های بیگانه» هستی‌شناختی هستند که قوانین جهان خانگی مادی در آنها جاری نیست. این دقیقاً مطابق با ایده والدنفلس از مواجهه با «امری کاملاً دیگر» است که نظام شناختی سوژه را به چالش می‌کشد.

در جایگاه انضمامی حضور عارفان در صفتها (مکان اصلی صوفیان که فاقد مرز و جداسازی خود از دیگران است)، خرابات، اقامت در اماکن مرزی، خرابه‌ها، رباط، کاروانسرا، خانقاه<sup>(۴)</sup>، گرایش به هجرت و سفر و ترک اقامت دیده می‌شود. این مکان‌های «حاشیه‌ای» و نامألوف، محل تجلی امر قدسی می‌شود و همچون «مرزگشایی» والدنفلس مکان‌های طردشده را به مرکز تجربه بیگانه تبدیل می‌کند. رباط به مهمان‌سرای می‌مانست که پذیرای صوفیان مسافر بود. زندگی در رباط و در برخورد با ادیان و اندیشه‌های دیگر اسباب تأمل نخستین صوفیان را فراهم آورد تا دریابند راه‌های ارتباط با خدا به تعداد دم‌زدن‌های همه افراد مردم است «ان الطرق الی الله تعالی، بعدد انفاس الخلائق اجمعین» (کیانی، ۱۳۶۹: ۷۳-۷۶). صوفیان مسافر به واسطه قرار گرفتن در مرزها حامل اندیشه‌های نوین، جهان‌های نوین و عامل انتقال این جهان‌ها بودند. همچنین گرایش به اماکن نامألوف و مخالف با سنت اسلامی از جمله میخانه، شرابخانه، خرابات، مقام‌خانه و بتخانه و غیره را می‌توان نشانه‌ای از میل به ترک «جهان خانگی» و گشودگی به سوی امر ناشناخته دانست.

#### ۴-۲- پاسخ از طریق گسست گفتمانی: گفت‌وگوی نامتقارن با دیگری دینی

این بخش بر گسست از گفتمان بسته و انسدادی شریعت از طریق مواجهه با دیگری فرهنگی و دینی تمرکز دارد. روایت‌های متعددی از گفت‌وگوی عارفان با غیرهم‌کیشان (گبر، ترسا، راهب) وجود دارد که در آنها هدف نه اقناع یا تبلیغ، بلکه «شنیدن» و «پاسخ دادن» به ندای

یک نظام معنایی کاملاً دیگر (غیریت رادیکال) است. این دیالوگ‌ها نمونه‌ای بارز از «بیناسوژگی نامتقارن» هستند. قدرت در دست «امر بیگانه» (غیرهم‌کیش) است که عارف را به چالش می‌کشد و نظم گفتمانی او را متلاشی می‌سازد. پاسخ عارف، پذیرش این گسست و بازتعریف مفاهیم خود در پرتو این مواجهه است. براساس تحلیل پدیدارشناختی این تساهل<sup>۱</sup> در عرفان اسلامی-ایرانی، نه یک سازش سطحی و نسبی‌گرا یا امری صرفاً اخلاقی، بلکه نوعی تعهد وجودی به «پاسخ» دادن به ندای بیگانه است، حتی اگر آن پاسخ، ویرانگر باشد.

دیدار عارفان با افراد غیرهم‌کیش و تعامل با ادیان و فرق گوناگون در طول تاریخ عرفان همواره مورد توجه بوده است. به تعبیر عارفان حق می‌تواند هم به بیگانه و هم به آشنا عنایت داشته باشد و حتی آشنا را به خاطر بیگانه عتاب کند «پیر گفت: آنکه کند گاه عتاب/ آشنا را پی بیگانه خطاب» (جامی، ۱۳۷۵: ۵۰۷). مولانا در مثنوی با اشاره به داستان موسی و شبان نشان می‌دهد که زبان عشق فراتر از مناسک دینی است (مولوی، ۱۳۹۶: ۳۶۴-۳۶۵). این نگاه، مشابه تأکید والدنفلس بر «پاسخ‌دهی به بیگانه» است، بدون آنکه او را به هنجارهای خود تحمیل کنیم. همچنین در داستان گفتگوی ابراهیم و گبر پیر، ابراهیم و راهب نصاری یا عمر و پیر چنگی با نمونه‌های عنایت و توجه خداوند به بیگانه روبرو هستیم که به نوبه خود نشان‌دهنده ظرفیت عرفان برای پذیرش «دیگری» به مثابه «پدیدار بیگانه» است، بدون آنکه لزوماً او را در نظام خودی ادغام کند (همان: ۱۲۴-۱۳۰). همچنین در متون عرفانی، «پیر» اغلب به صورت موجودی مرموز، غیرقابل پیش‌بینی و قاعده‌شکن ظاهر می‌شود. او تجسم عینی ندای بیگانه است که مرید باید بدون فهم عقلی، به آن پاسخ دهد و تسلیم شود. این رابطه کاملاً «نامتقارن» است. به عنوان مثال در داستان «موسی و خضر» در مثنوی (همان: ۶۰۰-۶۰۱)، خضر به عنوان «دیگری بیگانه» ای عمل می‌کند که قانون و عقلانیت جهان خانگی موسی را با کنش‌های به ظاهر غیراخلاقی خود (سوراخ کردن کشتی، کشتن پسر) می‌شکند.

برخی تعابیر مشفقانه عارفان می‌تواند در این طیف قرار گیرد همچون این کلام ابوالحسن خرقانی «اگر از ترکستان تا در شام کسی را قدمی در سنگی آید زیان آن مراست و از آن من است. تا در شام اندوهی در دلی ست آن دل از آن من است» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۱۵۸). و نیز این کلام او که «هر که بدین خانقاه در آید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آن که بر درگاه

1. Tolerance

حق به جان ارزد، در سرای بوالحسن نان از او دریغ نیست» (همان: ۷۶). در این تعبیر تأکید بر «هر کس» و نه صرفاً مسلمان یا عارف، این جملات را مرزگشاینده می‌سازد.

در بسیاری از روایت‌هایی عارفان از جمله در تذکره‌الاولیای عطار کلام باورمندان به دین دیگر یا حتی بی‌دینان می‌تواند عارفان را تحت تأثیر قرار داده و دریچه‌تازه‌ای به روی آن‌ها بگشاید. ابوحفص به دست جهود توبه کرد یا سخن بت پرست و گبر که سبب توبه ابوعلی شقیق شد. شقیق بت پرستی را دید شقیق گفت: «تو را آفریدگاری است زنده و عالم و قادر. او را پرست و شرم دار و بت می‌پرست، که از او هیچ نیاید». گفت: «اگر چنین است که تو می‌گویی، قادر نیست که تو را در شهر روزی دهد؟ که تو را اینجا نباید آمد». شقیق از این سخن بیدار شد و روی به بلخ نهاد. گبری به همراهی او افتاد. با شقیق گفت: «در چه کاری؟». گفت: «در بازگانی». گفت: «اگر از پی روزی می‌روی که تو را [تقدیر کرده‌اند، تا قیامت اگر روی به تو نرسد و اگر از پی روزی می‌روی که تو را] تقدیر کرده‌اند، مرو که خود به تو رسد». شقیق چون این بشنید نیک بیدار گشت و دنیا بر دلش سرد شد» (عطار، ۱۳۹۳: ۲۰۱-۲۰۱) و به روایتی خطاب غلام به شقیق سبب شد او از شغل دنیا روی گردان شود و در سلک عرفان قرار گیرد. علاوه بر این، می‌توان نمونه‌های بسیاری از تأثیر کلام کودکان که بنا بر سنت حتی در درجه‌ای پایین‌تر از سخن عامه قرار دارد، ملاحظه کرد. از ابوحنیفه آمده است: «روزی می‌گذشت کودکی را دید در گل بمانده. گفت: «گوش دار تا نیفتی». کودک گفت: «افتادن من سهل است. اگر بیفتم تنها باشم؛ اما تو گوش دار که اگر پای تو بلغزد، همه مسلمانان که از پس تو آیند بلغزند و برخاستن همه دشوار بود» (همان: ۲۱۲). همچنین از فضیل این‌گونه نقل شده است که می‌گفت «باید برای حق فروتنی کنی و بر آن گردن نهی، هرچند که حق را از کودکی شنیده‌ای باید از او بپذیری، هرچند که از زبان نادان‌ترین فرد مردم شنیده‌ای باید که از او بپذیری» (بدوی، ۱۳۸۹: ۳۱۳).

#### ۴-۳- پاسخ از طریق گسست اخلاقی-نمادین: نظام ملامتی و بازخوانی امر مطرود

این بخش به بررسی پاسخ از طریق شکستن هنجارهای اخلاقی و نمادین جهان خانگی می‌پردازد. تقدیس ظاهری مفاهیم مطرود مانند کفر، شراب، شیطان، و اباحه‌گری، «گسستی» حساب شده در نظم نمادین ایجاد می‌کند تا وفاداری به حقیقت درونی (پاسخ به بیگانه درون) بر وفاداری به قراردادهای اجتماعی مرسوم ترجیح داده شود. این همان مکانیسم «حذف

ادغامی» والدنفلسی است که در آن امری که توسط نظام حاکم طرد شده (حذف)، در ساحت عرفان به‌عنوان بخشی ضروری و معنادار بازخوانی و بازگردانده می‌شود و پاسخی رادیکال به ندای حقیقتی است که در قالب هنجارهای آشنا نمی‌گنجد.

پذیرش ملامت دیگران از طریق اباحه شکلی برجسته از مرکز‌دایی شرعی است. از جمله توجه به نیت به جای اعمال که یکی از وجوه غیرفعال‌سازی جریان قضاوت و مرزگذاری بین آدمیان است، تقدیس هبوط و گناه، شرک و کفر، شیطان، مستی و شراب، جنون و دیوانگی، قمار (جمله ابوسعید ابوالخیر درباره پاک باختن امیر مقامران «راست باز و پاک باز و امیر باش»)، رویکرد مثبت به تاریکی، ظلمت و غربت غرب (مانند قصه الغربه‌الغریبه و داستان شیخ صنعان)، سماع و طرب، زبان شطح و غیره.

در عرفان ایرانی-اسلامی همچنین شاهد بازتعریف‌هایی از مفاهیم مطرود گفتمان اسلامی مانند مفهوم شرک، کفر هستیم. بخشی عظیمی از سنت عرفانی در باب شخصیت ابلیس، تفسیر نافرمانی و در نتیجه دفاع از اوست. این عوامل مطرود به‌مثابه «امر بیگانه» بازخوانی می‌شوند. برخی عرفا مانند احمد غزالی ابلیس را «عاشق محض» می‌دانستند که از سجده کردن به غیر خدا امتناع کرد. در آثار عین‌القضات شخصیت محمد (نور محمدی) و شخصیت ابلیس (نور ابلیس) ملازم یکدیگر معرفی شده‌اند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸). او همچنین نماینده توحید و عشق واقعی است. شمس در مقالات کفر را نه بیرون از قاموس الهی بلکه صفت قهر خدا می‌داند (شمس، ۱۳۹۱: ۹۳). و در این سخنان او کفر و اسلام هم‌بود هم هستند «هر مسلمانی را ملحدی در بایست است، هر ملحدی را مسلمانی. در مسلمانی چه مزه باشد؟ در کفر مزه باشد. از مسلمان هیچ نشان و راه مسلمانی نیابی؛ از ملحد راه مسلمانی یابی» (همان: ۱۴۴).

در تعبیر پدیدارشناختی، ملامت‌گری، شکلی از «پاسخ به بیگانه» است که هویت اجتماعی را به چالش می‌کشد و رفتارهای مطرود اجتماعی را تقدیس می‌کند. با این تحلیل در عرفان ملامت‌گری و پذیرش امر مطرود، نه انحراف که شرط رسیدن به «خود حقیقی» است. همچنین نشان‌دهنده شکستن انسداد «جهان‌خانگی شریعت» و ایجاد «نظم گسسته‌ای» است که امر بیگانه را به رسمیت می‌شناسد. از این چشم‌انداز متون عارفان امکان بازگشت امر مطرود و پدیدار بیگانه گفتمان اسلامی را فراهم می‌کند.

#### ۴-۴- پاسخ از طریق گسست وجودی: تجربه بدنمند عشق و وجد

این بخش بدن و عواطف را به‌عنوان مهم‌ترین رسانه برای «پاسخ» به امر بیگانه بررسی می‌کند. تجربیات بدن محور و غیرقابل کنترل مانند عشق مجازی/حقیقی، سماع، وجد و مستی. این حالات، سوژه را از حاکمیت عقلانیت خودبنیاد خارج ساخته و او را وادار به پاسخی می‌کنند که از عمق وجودش سر می‌زند. این نمونه‌ها پاسخدهی والدنفلسی هستند که پیش از آن که یک کنش آگاهانه باشد، واکنشی وجودی و بدنمند است. عشق به‌مثابه «امر رادیکال غیر» وارد میدان می‌شود و با ایجاد گسست در نظم زندگی عادی، سوژه را وادار به پاسخی می‌کند که منطبق آن از پیش تعیین شده نیست.

عشق مجازی و حقیقی، با محو کردن مرزهای خود و دیگری، مهم‌ترین نیرو برای ایجاد «گسست» در جهان خانگی سوژه و وادار کردن آن به پاسخی وجودی است. برای فهم عشق در این معنا لازم است در باب تفاوت دو امر سکسوال و اروتیک سخن بگوییم. امر سکسوال ایجابی، مثبت و از روی نیاز جسمی است که ابژه را در خود مستهلک می‌کند در حالی که عشق اروتیک انفعالی، استعلایی، مرزشکن و منفی است و سبب تجربه‌ای رادیکال تا دورترین نقطه وجود دیگری است یعنی آن‌جا که دیگری قابل دستیابی نیست و با دیگری نیز ارتباط نامتقارن دارد (چولهن، ۱۳۹۷: ۴۲). در این عشق هرگز ابژه مستهلک نمی‌شود بلکه عشق مستلزم نفی نفس خویش به منظور کشف تجربه مطلق دیگریت دیگری یا دیگریت لامکانش است (همان: ۶۴). در تجربه این عشق نوعی مطالبه نامتناهی وجود دارد «عشق همین بعد افراطی سوپژکتیویته است که سعی دارد از خود فراتر رود، همان چیز بیش و مازاد» (همان: ۹۸). فنا در عشق نوعی درون‌کاوی و اندرونه خویش را برای ورود دیگری تهی کردن است تا او را تصاحب کند. عشق حتی می‌تواند نوعی از خود بیگانه شدن در برابر غریبه باشد (کرپچلی، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۰۰).

در سنت ادبیات عرفانی عشق خصلت خویشتن‌زدایی و امکان بیگانگی از خویش را فراهم می‌آورد. عشق به‌مثابه گرایش به غربت وجود دیگری و مرزگشایی خود و دیگری است و همچون «امر رادیکال غیر» است که توبه (نظم نمادین) را می‌شکند و مرزهای خود/دیگری را محو می‌کند. عشق، مستی و دیوانگی از آن‌جا که برطرف‌کننده مرزها و محدودیت‌ها بوده مورد توجه قرار می‌گیرند.

عاشقان از خویشتن بیگانه‌اند      وز شراب بیخودی دیوانه‌اند  
آشنایان خودند از بیخودی      وز خودی خویشتن بیگانه‌اند

فارغ از کون و فساد عالمند  
 در جهان جان چو عطارند فرد  
 زمین جهت دیوانه و فرزانه‌اند  
 بی نیاز از خانه و کاشانه‌اند  
 (عطار، ۱۳۴۱: ۲۳۰-۲۳۱)

در راه طلب عاقل و دیوانه یکی است  
 در شیوه عشق خویش و بیگانه یکی است  
 (مولوی، ۱۳۵۵: ۳۰۵)

از منظر مولانا موقعیت عشق موقعیت صید شدن است نه صیادی. در صید شدن انسان منفعل است نه فاعل:

عشق می‌گوید به گوشم پست پست  
 صید بودن خوشتر از صیادی است  
 (همان: ۴۰۹)

در عشق «ندای بیگانه» معشوق تمام وجود سالک را تحت سیطره خود درمی‌آورد و او را از حاکمیت بر بدن و ذهن خود عاجز می‌سازد. این اوج «پاسخ‌دهی بدنمند» و غیرارادی است. امر مجازی که در زهد کنار گذاشته شده بود، در عرفان دوباره به چرخه سلوک باز می‌گردد. تعبیر «المجاز قنطرة الحقیقه» حاکی از بازگشت تن و جهان بیگانه است. در تأکید بر عشق مجازی انواع نمادها و استعاره‌هایی استفاده می‌شود که جز در تجربه تنانگی قابل درک و دریافت نیستند. این بروز و ظهور تجربه بدنمند در عرفان خود به مجال و مقال دیگری نیازمند است.

##### ۵- تحلیل پدیدارشناختی داستان شیخ صنعان بر اساس مؤلفه‌های «پدیدار بیگانه» والدنفلس

داستان شیخ صنعان از مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین داستان‌های منطق الطیر عطار است که به دلیل ماهیت ساختارشکن آن در پذیرش و تسلیم به عناصر غلیظ غیراسلامی شهرت بسیار دارد. در باب ریشه‌های نام شیخ صنعان در منابع به‌جامانده می‌توان به شیخ عبدالرزاق صنعانی در کتاب منسوب محمد غزالی به نام تحفة الملوك اشاره کرد. همچنین روایات مشابهی در کتاب ابن جوزی به نام دم‌لهوی دیده می‌شود. داستان ابن سقا از خواجه یوسف همدانی آخرین سند از اسامی مشابه شیخ صنعان است که در این داستان ابن سقا به روم می‌رود و مسیحی می‌شود؛ اما هیچ نشانی از رابطه عاشقانه در آن وجود ندارد. داستان شیخ صنعان از نظر ساختاری مشابه داستان‌های راقدا لیل، ولی خانقاه سمرقند، داستان مؤذن بلخ و یار

شقیق بلخی است. آن چه در تمام داستان‌ها تکرار می‌شود، خروج زاهد از دین اسلام و عشق ورزیدن به دختری مسیحی و مبادرت به اموری مخالف اسلام است. پایان‌بندی برخی داستان‌ها با بازگشت دوباره زاهد به دین اسلام همراه است؛ اما در برخی داستان‌ها زاهد به دین مسیحی از دنیا می‌رود. نکته بسیار مهم دیگر این است که قطع به یقین تمام این روایت‌ها در مرز جهان اسلام و مسیحیت رخ داده است چنان که در داستان تحفة الملوک به جنگ‌های صلیبی و بیت‌المقدس اشاره شده است یا در داستان ابوعبدالله اندلسی از مرز بین عراق و روم یاد شده است. همچنین تنها مدفن موجود در تغلیس دیده می‌شود که در طول تاریخ نقطه تلاقی اسلام و مسیحیت بوده است (عطار، ۱۳۸۳: ۱۸۱-۲۰۸).

داستان شیخ صنعان از منطق الطیر عطار، نمونه‌ی اعلائی مواجهه با امر بیگانه و پاسخ به آن است. تحلیل این داستان بر اساس مؤلفه‌های والدنفلس به شرح ذیل است:

#### ۵-۱- مرحله اول: تبیین جهان خانگی و نظام معنایی بسته زهد و شریعت

شیخ صنعان کاملاً در جهان خانگی<sup>۱</sup> و فضای آشنا، ساختارمند و معنادار خود قرار داشت که وضعیت اولیه او را ترسیم می‌کند. جهان او برمبنای نظم نمادین و دوقطبی مسلمان/کافر، حلال/حرام، مراد/مربود و مسجد/کلیسا شکل گرفته بود. او دوگانه‌های این جهان را امری مسلم می‌دانست. مرکز این جهان و کانون معنابخش آن مسجد بود (همان: ۱۱۹۱-۱۱۹۶). طبق این ابیات شیخ صنعان به‌عنوان سوژه خودبنیاد و مرجع دینی پنجاه سال در حرم (مسجد) به عبادت مشغول بود. او در مرکز نظام معنایی سنت دارای بدن منضبط زاهدانه و نظم زمانی خطی (پنجاه سال عبادت) بود. در این مرحله مرزهای جهان خانگی شیخ با جهان بیگانه کاملاً مشخص و متمایز است و به تبع هیچ گسست و شکافی در این جهان دیده نمی‌شود.

#### ۵-۲- مرحله دوم: مواجهه با امر بیگانه

در منطق الطیر تحول شیخ صنعان از خوابی آغاز می‌شود که در آن شیخ به روم رفته است و بر بتی سجده می‌کند. در خواب شیخ شاهد فشرده‌سازی نمادینی از تمامیت تجربه بیگانگی هستیم: هم روم به‌عنوان جغرافیای بیگانه، هم بت به‌عنوان نماد کفر، و هم سجده به‌عنوان

1. Heimwelt

نشانه‌ای از تسلیم کامل در برابر این غیریت. شیخ صنعان در پی این خواب به اقصای روم می‌رود، دختر را می‌باید و مطابق خوابش عاشق او می‌شود (همان: ۱۲۳۲-۱۲۳۴). این روایت دارای ویژگی‌هایی است که ارتباط آن با پدیدار بیگانه قابل توجه است. نخست این که مکان واقعه روم معرفی شده است که مکانی غیراسلامی و مسیحی است و طبق آموزه‌های اسلام بلاد کفر محسوب می‌شود. دوم این که ناخودآگاه شیخ رفتن به این بلاد و پرستیدن بت را به او الزام می‌کند و طبق منطق خواب، این نیازهای روانی و ناخودآگاه سرکوب شده است که خود را از لابه‌لای رویاها نشان می‌دهد. خواب شیخ صنعان را می‌توان مصداق بارز «امر وهمناک» فروید (2003) و «امر هراسناک» کریستوا دانست (Kristeva, 1982)؛ جایی که امیال سرکوب شده و هراس‌های عمیق او (سجده بر بت) در هیئتی رویایی و وهم‌انگیز باز می‌گردند و نظم روانی جهان خانگی او را پیشاپیش درهم می‌شکنند. سوم اهمیت دادن شیخ به این ناخودآگاه و پذیرش سفر مخاطره‌آمیز است. اکنون به بررسی نکات مهم در این بخش می‌پردازیم:

#### ۵-۲-۱- غیریت رادیکال: دختر ترسا به مثابه «امر مطلقاً دیگر»

در بسیاری از داستان‌ها مانند شیخ صنعان، مجنون و لیلی، داستان زن مصری و یوسف در مثنوی، زن به عنوان تجلی غیریت رادیکال عمل می‌کند که سوژه مردانه را از خودبیگانه ساخته و او را به سمت حقیقت راهنمایی می‌کند. این نقش فراتر از یک تمثیل ساده است و نشان‌دهنده پذیرش دیگری در کامل‌ترین و مرموزترین شکل آن است. بر مبنای تحلیل پدیدارشناختی دختر ترسا پدیدار بیگانه‌ای است که دارای غیریت رادیکال است. او تجسم «امر کاملاً دیگر» است و به عنوان پدیدار بیگانه از سه منظر ساختاری متمایز می‌شود: به لحاظ مکانی خارج از قلمرو خودی (کلیسا)، به لحاظ مالکیت متعلق به نظام معنایی دیگر (مسیحیت) و به لحاظ نوع غیرهمجنس (زن در گفتمان صوفیانه مردانه). همان‌طور که پدیدار بیگانه به دلیل غیریت رادیکال خود تقلیل‌ناپذیر است و هرگز به خود تبدیل نمی‌شود (Waldenfels, 2006: 89)، دختر ترسا نیز تا به سرانجام رسیدن مأموریت خود به شیخ صنعان تبدیل نشد برخلاف اغلب روایت‌های عرفانی که دیگری را در خود حل می‌کنند.

#### ۵-۲-۲- ابهام: جذابیت و هراس در یک جا

دختر ترسا همزمان جذاب (ماه تابان، نماد زیبایی متعالی) و ترسناک (ویرانگر نظم نمادین شیخ) است. نظام معنایی بسته شیخ صنعان که مبتنی بر تقابل‌های ثابت دینی بود، در

مواجهه با ابهام رادیکال دختر ترسا (همزمانی کفر و جذابیت قدسی) دچار گسست شد. مواجهه شیخ صنعان با دختر ترسا را می‌توان مصداقی از ناآشنایی هراس‌انگیز فروید دانست؛ زیرا او با تجربه‌ای روبه‌رو می‌شود که در عین حال آشنا (زیبایی، جذبۀ عشق، ساحت قدسی) و بیگانه (زن، بدن، مسیحیت) است. این همزمانی آشنایی و بیگانگی، جهان‌خانگی شیخ را به لرزه می‌افکند و او را وارد وضعیت مرزی می‌سازد که والدنفلس آن را شرط تجربه واقعی بیگانه می‌داند.

#### ۵-۲-۳- عشق: تجربه مرزی: مواجهه با امر ناهمگون

مواجهه شیخ صنعان با دختر ترسا نمونه‌ای بارز از تجربه مرزی است. این تجربه نه کاملاً درون‌ذاتی است و نه کاملاً استعلایی. دختر از نظر شیخ در دوگانگی خود/ غیر قرار ندارد؛ زیرا او همزمان هم کافر (در نظام دینی شیخ) است و هم تجسم جذابیت قدسی (ماه تابان). این ابهام، مرزهای هویتی شیخ را می‌شکند. عشق شیخ نیز امری غیرقابل انسجام است و نه بر اساس منطق دینی (حلال/حرام)، بلکه براساس جذبۀ ای پارادوکسیکال شکل می‌گیرد که والدنفلس آن را «امر بیگانه به‌مثابه شکاف در نظم نمادین» می‌خواند (Waldenfels, 2011).

#### ۵-۲-۴- گسست: فروپاشی جهان‌خانگی

ادامه روند عشق در این داستان موجب شکست زمان خطی و فروپاشی ساختارهای پیشین و گسست او از نظام معنایی پیشین می‌شود و تداوم زندگی روزمره او شکسته می‌شود (Waldenfels, 2011: 112). این گسست، مشابه تجربه والدنفلس از بیگانه به‌مثابه رویدادی است که تداوم زندگی را می‌شکند. موقعیت بدنمندی شیخ تغییر می‌کند. شیخ از «بدن منضبط عابد» به «بدن دیوانه عاشق» تبدیل می‌شود. این تحول، بازتاب مفهوم بیناسوژگی گسسته است، جایی که بدن سوژه تحت تأثیر بدن بیگانه بازتعریف می‌شود.

#### ۵-۳- مرحله سوم: پاسخ به بیگانه

بر مبنای تحلیل پدیدارشناختی پاسخ شیخ در مواجهه با دختر ترسا پاسخی وجودی است. دختر ترسا به‌مثابه ندایی بیگانه عمل می‌کند که شیخ را به پاسخی وجودی وامی‌دارد و او را از زهد به اباحه و تجربه مرزی بدنمند سجده بر بت، سوزاندن قرآن، نوشیدن خمر و گذر از ایمان می‌کشاند (عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۴۹-۱۳۵۱). پاسخ‌های شیخ به دختر دارای ویژگی‌های ذیل است:

**۵-۳-۱- پیش‌بینی ناپذیری پاسخ:**

شیخ نه با استدلال منطقی یا عرفانی، بلکه با اباحه‌گری (خوكداری، شراب) پاسخ می‌دهد. این پاسخ، غیرمنطقی اما اصیل است، چرا که بیگانه او را به قلمرویی می‌کشاند که در آن کنترلی ندارد. بنابراین، مبادرت به اباحه «پاسخی وجودی» به فراخوان بیگانه است. همچنین پاسخی از طریق کنش‌های بدن‌محور است، نه از طریق ذهن یا زبان عرفانی.

**۵-۳-۲- سکوت به‌مثابه پاسخ:**

حتی زمانی که شیخ به ظاهر تسلیم می‌شود، این سکوت خود نوعی پاسخ به «غیریت رادیکال» دختر ترساست. والدنفلس تأکید می‌کند که پاسخ‌دهی لزوماً گفتار نیست، بلکه می‌تواند به شکل کنش‌های تخریب‌گرایانه مثل اباحه یا سکوت ظاهر شود «سوژه در برابر بیگانه مسئول است، حتی اگر پاسخش سکوت باشد» (Waldenfels, 1994, 67). در این داستان نیز شراب و خوكداری، کفر و خروج از اسلام در نظام دینی شیخ امر مطرود هستند، اما در مواجهه با بیگانه، نامقدس، مقدس می‌شود.

**۵-۳-۳- بیناسوژگی نامتقارن**

رابطه شیخ و دختر ترسا نه دیالوگ متقارن، بلکه گفت‌وگوی نامتقارن و عدم تعادل قدرت است. رابطه یک‌سویه است. دختر تسلیم نظام شیخ نمی‌شود و تمام کنش‌ها را هدایت می‌کند. این همان بیناسوژگی یک‌سویه است که والدنفلس از آن سخن می‌گوید.

**۵-۴- مرحله چهارم: گسست**

براساس تحلیل پدیدارشناختی، پاسخ به بیگانه در نهایت به بازتعریف جهان و گسست می‌انجامد. این مرحله نیز با مفهوم گسست رادیکال والدنفلس شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد که در ادامه بدان اشاره می‌شود.

**۵-۴-۱- بازتعریف جهان**

یکی از نکات جالب توجه در داستان شیخ صنعان پایان‌بندی‌های متفاوت او در روایت‌های مختلف به‌جامانده است. در روایت عطار شیخ دوباره با دیدی جدید و متفاوت به اسلام باز می‌گردد و حتی دختر نیز مسلمان می‌شود و سپس از دنیا می‌رود. در برخی روایات مانند روایت ابن سقا، راقدا لیل، ولی خانقاه سمرقند و مؤذن بلخ فرجام کار شخصیت اصلی با خروج از اسلام و مرگ به دین مسیحیت به پایان می‌رسد. فارغ از این تفاوت‌ها ما با حضور و بروز

غیریت بیگانه روبرو هستیم که عمیقاً و اساساً جهان خانگی این شخصیت‌ها را برهم می‌زند. جهان شیخ در مواجهه با بیگانه بازتعریف می‌شود. در این جهان جدید نظم جدیدی ایجاد می‌شود که امر بیگانه را به رسمیت می‌شناسد و بازگشت به جهان خانگی با معنایی جدید (فهمی عمیق‌تر از عشق حقیقی) همراه است. جهان خانگی جدید شیخ دیگر مانند سابق نیست، بلکه عمیقاً تحت تأثیر این تجربه متحول شده است.

براساس تحلیل پدیدارشناختی عشق به دختر ترسا، مرزهای دینی (مسلمان/کافر) و اخلاقی (حلال/حرام) را می‌شکند و از گفتمان زهد مرزگشایی می‌کند. شیخ صنعان از «هویت زاهدانه» خود فاصله می‌گیرد و گسست هستی‌شناختی را همچون بی‌خانمانی هایدگر تجربه می‌کند. جامعه عرفانی (شاگردان) که ابتدا او را طرد می‌کنند، در نهایت وادار به پاسخ‌گویی به پدیدار بیگانه می‌شوند و می‌پذیرند که «عشق» فراتر از شریعت ظاهری است. این تحلیل، در مقابل تفسیرهای عرفانی سنتی که بر «سلوک فردی» تأکید دارند، نشان می‌دهد که شیخ صنعان در دیالوگ با «دیگری» متحول می‌شود و تحول او محصول رابطه با دیگری غیرقابل جذب است. پایان داستان (بازگشت شیخ و توبه دختر) را باید بازتعریف «جهان خانگی» پس از تجربه بیگانه دانست. جهان شیخ دیگر آن جهان بسته پیشین نیست؛ او اکنون حقیقتی عمیق‌تر را تجربه کرده که هم خودش و هم دیگری (دختر ترسا) را متحول ساخته است. تمایز بنیادین این است که پاسخ به بیگانه در عرفان با نوع پدیدارشناسی متفاوت است؛ زیرا در پدیدارشناسی گسست، مطلق و غیریت، دست‌نیافتنی است؛ اما در عرفان نهایتاً ادغام صورت می‌گیرد (همچون اسلام آوردن مجدد شیخ صنعان و دختر ترسا). گرچه این فرایند ادغامی ساده نیست، بلکه محصول گسستی رادیکال و پاسخی اگزستانسیال است.

## ۶- نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که خوانش پدیدارشناختی والدنفلس، چارچوبی تحلیلی برای فهم تجربه غربت و مواجهه با دیگری در عرفان اسلامی فراهم می‌کند. چه در تجربه والدنفلسی و چه در مواجهه عرفانی با دیگری مطلق (خدا) یا دیگری انسانی (دختر ترسا)، هسته‌ای از نادرک‌شدگی و رازآلودگی باقی می‌ماند. براساس دیدگاه هوسرل، جهان خانگی شیخ صنعان متشکل از شبکه‌ای از معانی ازپیش‌ساخته بود که در آن، مفاهیمی چون عبادت، زهد، و مریدپروری به صورت بدیهی تلقی می‌شدند. این نظام با طرد هرگونه عنصر ناهمگون خود را

تشبیه می‌کرد. مواجهه با دختر ترسا به مثابه امر بیگانه، نه تنها این نظم نمادین را متلاشی کرد، بلکه نشان داد که جهان‌های خانگی ذاتاً شکننده‌اند و تنها از طریق طرد خشونت‌آمیز تفاوت، انسداد خود را حفظ می‌کنند. عرفان اسلامی با بازخوانی و تقدیس سازنده عناصر مطرود «اخلاق پاسخگویی» را به اوج خود می‌رساند: پاسخی که نه تنها دیگری را می‌پذیرد، بلکه عناصر هراسناک وجود خویش و جامعه را باز می‌خواند و از آنها معنایی متعالی می‌آفریند. سوژه در هر دو سنت والدنفلسی و عرفانی، از موضع فاعل شناسای مستقل به موضع «پاسخ‌دهنده» ای تبدیل می‌شود که در برابر ندای بیگانه مسئول است. کنش او (حتی اگر اباحه باشد) یک «پاسخ» وجودی است، نه یک برنامه‌ریزی عقلانی.

نقطه اشتراک عمده این دو سنت، تأکید بر غیریت رادیکال، گسست از جهان خانگی، پاسخدهی به جای کنش‌گری و نامتقارن بودن رابطه خود و بیگانه است. نقطه افتراق در غایت این رابطه نهفته است: برای والدنفلس، بیگانه همواره به‌عنوان «غیر» باقی می‌ماند؛ اما در عرفان اسلامی این بیگانه (خدا) در نهایت «خود حقیقی» سالک شناخته می‌شود. با این حال، این وصال مستلزم گذر از یک گسست رادیکال و تجربه غیریتی است که هرگز به طور کامل در مفاهیم قابل‌هضم نیست. این الگو، صرفاً یک سازوکار معرفت‌شناختی نیست، بلکه الگویی اخلاقی (اتیک) برای مواجهه با تفاوت مطلق ارائه می‌دهد که از «رواداری» لیبرال فراتر رفته و بر آمادگی برای «گسست» از خود و «تحوّل» در پرتو غیریت رادیکال دیگری استوار است. این، اخلاقی است که خطر می‌کند و پذیرای آن است که پاسخ به دیگری ممکن است حتی به ویرانی موقت هویت پیشین بینجامد تا امکان تولد فهمی اصیل‌تر فراهم آید. این پژوهش نشان می‌دهد که عرفان اسلامی منابع مفهومی ارزشمندی برای اندیشیدن به دشوارترین مسئله زمانه ما یعنی چگونگی زیستن با تفاوت مطلق در اختیار می‌گذارد و راه را برای گفت‌وگوی ادیان و چالش‌های جهان چندفرهنگی، می‌گشاید.

#### پی‌نوشت

- ۱- بر اساس روش «تقلیل پدیدارشناختی»، هوسرل تمام پیش‌فرضهای طبیعی را به حالت تعلیق درمی‌آورد تا به ساختارهای ناب آگاهی دست یابد.
- ۲- واژه fremd از ریشه هند و اروپایی باستان prom, por, per به معنای forth و forward گرفته شده است.

۳- هایدگر در هستی و زمان، با طرح مفهوم «ناآشنا/بیگانه»، بعد اگزیستانسیال بیگانگی را برجسته می‌سازد. این مفهوم به تجربه بنیادین «بی‌خانگی» انسان در جهان اشاره دارد؛ جایی که در مواجهه با مرگ یا اضطراب، جهان مألوف ناگهان غریب و بیگانه می‌شود (Heidegger, 1962: 233). فروید پیش‌تر در مقاله «امر وهمناک»، این وضعیت را به‌عنوان ظهور امر آشنا در هیئت بیگانه و تهدیدگر توضیح داده بود. (Freud, 2003) هایدگر این معنا را از سطح روان‌کاوی به سطح اگزیستانسیال ارتقا داده و بی‌خانمانی را وضعیتی بنیادین برای دازاین می‌داند؛ لحظه‌ای که امنیت و نظم جهان روزمره در اثر گسست بنیادین از میان می‌رود (Heidegger, 1962: 40). والدنفلس با تکیه بر این خوانش استدلال می‌کند که انسان به‌سبب مواجهه مداوم با امر بیگانه هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل در جهان «ساکن» شود و همواره تجربه‌ای از غریبگی و ناآشنایی را با خود حمل می‌کند. این بی‌خانمانی نتیجه گسست‌های پدیدارشناختی است که ساختارهای معنایی سوژه را متزلزل می‌سازند. به بیان دیگر، انسان محکوم است در تجربه مرزی میان آشنا و ناآشنایی زیست کند.

۴- در ریشه‌شناسی صورت‌گرفته از سوی احمد فرید و واژه بیگانه در ریشه واژه خانقاه وجود دارد. در یونانی خانقاه «خسنو دور کئیو» است. خسنوس یعنی بیگانه و دور کیتو یعنی جای و گاه. اصل خرابات کوریباس است و کوریبانت به معنای خراباتی است. دسته‌ای در آسیای صغیر که به آنتوزیاسن یعنی شور و شر می‌رفتند و حتی یک دسته دینی بودند (فرید، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

## منابع

- ابی‌نعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۳۱۱). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره: مطبعه السعاده.
- انصاری، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۳). *منازل السائرین*. به کوشش محمدعمار مفید. تهران: مولی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹). *تاریخ تصوف اسلامی از ابتدا تا قرن دوم هجری*، ترجمه محمودرضا افتخارزاده. تهران: افراز.
- بصری، حسن. (۱۳۹۶). *کتاب زهد*، تحقیق دکتر محمد عبدالرحیم محمد. ترجمه قاسم انصاری. تهران: جامی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۷۵). *مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. تهران: مهتاب.
- چول‌هن، بیونگ. (۱۳۹۷). *رنجوری عشق*، ترجمه علی فردوسی. تهران: پایان.
- خرقانی، ابوالحسن. (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

- خرقانی، ابوالحسن. (۱۳۹۴)، *نورالعلوم*، به کوشش و نگارش عبدالرفیع حقیقت (رفیع). تهران: بهجت. دزفولیان‌راد، مریم؛ فلاح، غلامعلی و بالو، فرزاد. (۱۳۹۹). «بازنمایی دیگری در مثنوی». *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه*، ۲۸(۸۸)، ۱۷۷-۲۰۰.
- ذاکری، محمد؛ آذرمان، حشمت‌الله؛ درّی، نجمه و فروزان‌فر، عبدالله. (۱۳۹۸). «مفهوم دیگری و دیگرستیزی و دیگرپذیری در مثنوی مولانا». *عرفان اسلامی*، ۱۶(۶۱)، ۶۸-۹۹.
- رامین‌نیا، مریم و قبادی، حسینعلی. (۱۳۹۲). «مفهوم دیگری و دیگربودگی در انسان‌شناسی باختین و انسان‌شناسی عرفانی». *پژوهش‌های ادبی*، (۴۰)، ۶۳-۸۸.
- زهره‌وند، سعیده. (۱۳۹۲). «غربت‌اندیشی صوفیانه و بازتاب آن در شعر فارسی». *پژوهش‌های ادب عرفانی*، ۷(۲)، ۱۰۵-۱۴۰.
- سلمی، ابوعبدالرحمن (۱۳۶۲)، *طبقات صوفیه*، ترجمه‌ی خواجه عبدالله انصاری، تصحیح حسین آهی، تهران: فروغی.
- شمس تبریزی. (۱۳۹۱). *مقالات شمس تبریزی*، به تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
- عباسی، حبیب‌الله و بالو، فرزاد. (۱۳۸۸). «تأملی در مثنوی معنوی با رویکرد منطق مکالمه‌ای». *فصلنامه نقد ادبی*، ۱(۵)، ۱۴۷-۱۷۴.
- عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۱). *دیوان غزلیات و قصاید عطار*، تصحیح تقی تفضلی. تهران: انجمن آثار ملی.
- عطار، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۳)، *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عطار، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۳)، *تذکره‌الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۸۶). *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
- فردید، احمد. (۱۳۸۷). *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمانی*، به کوشش محمد مددپور. تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- کریچلی، سایمون. (۱۳۹۶). *چگونه از زندگی دست بشوییم و دلشوره آغاز کنیم؟*، ترجمه‌ی مهرداد پارسا. تهران: شوند.
- کیانی، محسن. (۱۳۶۹). *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران: طهوری.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۵۵). *کلیات شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*، تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد. تهران: هرمس.
- مولودی، فؤاد و عاملی‌رضایی، مریم. (۱۳۹۷). «دیگری به‌مثابه‌ی خود: ارتباط شمس و مولانا از دیدگاه ژاک لکان».
- ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، ۹(۱۷)، ۹۵-۱۱۴.

مهدی‌پور، حسن. (۱۳۹۹). «تحلیل مفاهیم «خود» و «دیگری» براساس مبانی عرفانی ابن‌عربی». *ادیان و عرفان*، ۵۳ (۲)، ۴۷۹-۴۹۸.

Freud, S. (2003). *The Uncanny*, (Trans.). D. McLintock. Penguin.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, (Trans.). J. Macquarrie & E. Robinson. Harper & Row.

Husserl, E. (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy*, (Trans.). D. Carr. Northwestern University Press.

Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, (Trans.). L. S. Roudiez. Columbia University Press.

Marion, J.-L. (2012). *In the self's place: The approach of Saint Augustine*, (Trans.). J. L. Kosky. Fordham University Press.

Steinbock, A. J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Northwestern University Press.

Waldenfels, B. (2006). *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the alien: Basic concepts*, (Trans.). A. Kozin & T. Stähler. Northwestern University Press.

#### روش استناد به این مقاله:

طلیعه‌بخش، منیره. (۱۴۰۴). «خوانش پدیدارشناختی بیگانه والدنفلس در عرفان اسلامی (تحلیل موردی داستان شیخ صنعان و دختر ترسا)». *نقد و نظریه ادبی*، ۲۱ (۲): ۲۰۷-۲۳۱. DOI:10.22124/naqd.2026.31777.2751

#### Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی