

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سوم، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

نقد و تحلیل پدیدارشناختی عرفان روزبهان با تأکید بر مبحث «تجلیات التباسی» در *عبر العاشقین*

طاهره خوشحال دستجردی^۱
راضیه حجتی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۲۲

تاریخ تصویب: ۹۰/۸/۲۳

چکیده

پدیدارشناسی با همه گستردگی‌ای که دارد، نمی‌تواند با همه ابعاد برای بازنمایی و تشریح رخداد‌های شهودی (تجلیات) به کار آید. از این رو، ما این مقاله را تنها به بحث و بررسی درباره برخی از وجوه آن، یعنی وجه التفاتی و فروکاست و نیز ارتباط عین و ذهن - که در عرفان روزبهان بقلی در قالب وصل و فصل بیان می‌شود - محدود کرده و کوشیده‌ایم تا آنجا که ممکن است، از امکان‌های این روش برای شکوفایی و فعلیت بخشیدن به ظرفیت‌های عرفان اسلامی، به‌ویژه نقش شناختی تجلیات عرفانی مدد جویم؛ و سرانجام، با اتکا به مبانی عرفانی - فلسفی یادشده در این روش، به برداشتی متفاوت از بحث تجلیات جمالی و جلالی (در قالب پدیدارهای التباسی) دست یابیم.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان. t.khoshal@lit.ui.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان. Phdstudent1363000@gmail.com

واژه های کلیدی: روزبهان، *عبرالعاشقین*، عرفان، پدیدارشناسی، التباس، فروکاست، التفات، وصل و فصل.

مقدمه

هر چند سابقه پدیدارشناسی، به لحاظ اشتقاق لغوی یا قرابت معنایی، تقریباً به افلاطون می‌رسد، اولین بار در معنی اصطلاحی، یوهانس هاینریش لامبرت، از معاصران کانت، در کتاب *ارغنون جدید* آن را به کار برده است. ادموند هوسرل^۱ نخستین کسی است که اصطلاح پدیدارشناسی^۲ را به معنی «یک روش دقیق و جامع در تفکر» به کار برده است. اصطلاح «پدیدار» ترجمه لفظ «فنونون» و در اصل «هر آن چیزی است که خود را ظاهر و آشکار می‌سازد» (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۴). روش پدیدارشناسی به خود اجازه نمی‌دهد که گستره بی‌انتهای پدیدارها^۳ را تنها به کلیشه‌های مفهومی و عقلی صرف مبدل کند، بلکه به جای تعقل، در صدد تفهم است؛ یعنی می‌خواهد حقیقتی را که در پرده اعیان چهره پوشانده است، به شیوه معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی مشاهده کند. بنابراین، از این جهت که از حکم کردن درباره گزاره‌های توصیفی خود پرهیز می‌کند، و نیز به دلیل اهمیت تجلی و جایگاه شهود، در تبیین پاره‌ای اصول و مبانی خود که می‌تواند چارچوب مناسبی برای بازبینی و جهت‌دهی به آموزه‌های عرفانی باشد، مؤثر واقع می‌شود. آنچه پدیدارشناسی از آغاز منظور داشته است، تأویل است. فرایند کار آن را در یک کلام می‌توان کشف‌المحجوب نامید.

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 (کربن، ۱۳۶۹: ۲۱).

-
1. Husserl
 2. phenomenologie
 3. phenomenes

پدیدارشناسی فلسفه بودن در عین شهود و شهود در عین بودن است؛ زیرا همچنان که در صد برمی آید تا از طریق تأویل امر ناپیدا را بشناسد و حضور آن را بر آگاهی خود، مستقیم یا با واسطه بیازماید، ساختار بیرونی و لایه‌های آشکار پدیدار را نیز فراموش نمی‌کند و با کنار زدن تدریجی آن‌ها، آگاهی را همراه با آن از یک مرتبه وجودی به مرتبه‌ای دیگر گذر می‌دهد.

در مرحله عالی‌تر، پدیدارشناسی نه تنها خود را بر ذات اشیا تحمیل نمی‌کند و درباره هستی و نیستی آن‌ها حکمی صادر نمی‌کند، بلکه با قرار گرفتن در همجواری اشیا، سعی در آشکارسازی حقیقت ذاتی آن‌ها دارد؛ به بیان دیگر، قرار نیست زبان را ابزار گونه در خدمت شرح آنچه تنها خود حقیقت می‌پندارد به کار گیرد؛ زیرا زبان عرصه زیستن معانی و آگاهی و واسطه تحقق آن همه در جهان زیستن، ساختن و سکونت است.

به قول هایدگر^۱ «شاعری تقوای تفکر است» (هایدگر، ۱۳۸۱: هجده). به این معنایی که این فیلسوف از شعر اراده می‌کند - آن را هر گونه سخن اصیلی می‌داند که ذهن شاعر خود را به کلمات تحمیل نکرده باشد تا بدین وسیله، حقیقت اصیل بر دروازه گوش هوش گذر کند - باید مشابَهتی روشن میان ذهنیت شاعر و عارف یافت؛ شاعر خاموش می‌نشیند تا کلمه، در تمامیت خود، امر نهان را مکشوف سازد، و برای این کار نیز لازم است چندی به زبان و اندیشه خود پرهیز دهد. عارف نیز شاید پیش از آنکه نظریه فروکاست یا تعلیق^۲ در مکتب فلسفی پدیدارشناسی شکل بگیرد، به آن دست یافته است و هر چند نه به صورت نظری، در عمل و در قالب تفرید و تجرید، آن را در روح و روان خود، آگاهانه آزموده است. غایت طریق عرفان، پیش از هر چیز، ترک کامل ماسوی‌الله و عبور از دالان پر پیچ‌وخم کثرت‌ها برای نیل به روشنای توحید و یگانگی است.^۳

بدین شکل، فلسفه وجود عرفان توجیهی ساده و روان می‌یابد؛ زیرا این بودشناسی، در اصل، در گذار از مرتبه وجودی پیش از الّا به مرتبه مابعد آن خلاصه می‌گردد. عارف از نفی می‌گذرد و

1. Heidegger

2. epoche/reduction

۳. برابر نهادهای اصطلاحات از ترجمه یحیی مهدوی در کتاب نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن اثر روزه ورنو برگرفته شده است. این ترجمه را انتشارات خوارزمی در سال ۱۳۷۲ منتشر کرده است.

با این کار، غیر از ذات مطلق وجود، هر آنچه را نمودار می‌شود کنار می‌گذارد؛ در این حال، تربیت و تهذیب نفس درون او را برای پذیرایی از حقیقت، نه آن‌گونه که حقیقتاً هست، بلکه آن‌گونه که او آمادگی درک حضورش را دارد، مهیا می‌سازد.

نظریه دیگری که در پدیدارشناسی پا به میدان گذاشته است، نظریه «من استعلایی»^۱ یا آگاهی فرارونده است. عارف همواره به سوی دریافت آنچه برتر از او و در ماورای اوست حرکت می‌کند و برای آنکه به «ماورا» دست یابد، پیش‌تر، با نحوه حرکت خود به سوی آن با آن آشنا می‌شود و سپس، می‌کوشد تا خود را بشناسد و با «ادراک ادراک» خویش یگانه گردد. آن زمان که خود را شناخت، حقیقت در او خانه می‌کند و در آن حال، او تبدیل به «منی» خواهد شد که با آنکه دیگر کس است، او با این دیگر هم‌پیوند گشته است، و همچنین، «منی» است که از بالا خود را نظاره می‌کند و چرخش و دگرگونی روح و ذهن خود را تا تجلی پدیدار حقیقت اندازه می‌گیرد.

از دیدگاه یک پدیدارشناس، ماهیت شیء از خود شیء جدایی‌ناپذیر است و نمی‌توان آن دو را در دوگانگی مکانی این سو و آن سو درنگریست. از این رو، ذهن و عین نزد او پیوندی ناگسستی دارند؛ زیرا ذهن در جست‌وجوی عین از خود رها می‌شود، به فرادست می‌رود و در ماورا، آن هنگام که شهودی رخ داد و حقیقت بر آگاهی او پرتو انداخت، با آن یکی می‌شود. در این حال، وی تنها از ساحتی به ساحتی دیگر رحلت نکرده، بلکه درون خویش ساحتی را به ساحت دیگر و بودنی را به بودن دیگر تغییر داده است؛ به دیگر سخن، به تدریج که همه مراتب و مقامات را از ناسوت گرفته تا ملکوت و جبروت و لاهوت پشت سر می‌گذارد، همه این مقامات و مراتب را تنها در ساحت یک ادراک بسیط و یگانه، آن هم در باطن خود تحقق می‌بخشد.

در عرفان، شاید اصیل‌ترین رخدادی که پلکان شهود و تجلی قرار می‌گیرد، به اذعان بسیاری از اهل تحقیق عشق باشد. عشق بهترین بهانه برای فروکاست عرفانی و آمادگی «من استعلا طلب»^۲

1. ego_transcendental

۲. مراد از من استعلا طلب، آگاهی موجود متفکری است که برای احاطه بر موضوع شناسایی خود، از دایره بسته خویش خارج می‌شود، و در این راه، برای رسیدن به مطلوب، هر آنچه را که لازمه کمال او باشد، می‌آفریند. آگاهی با این روش، کمال را در خود وارد می‌سازد. هوسرل بر این باور است که تمام ایژه‌های فکر، خیال و خاطره استعلایی است؛ حتی ایژه‌های افسانه‌ای، از تجربه روحی ما استعلا می‌جویند. ویژگی تجربه التفاتی، «نشانه‌روی به فراسوی خود»، به سوی چیزی است که به تجربه درونی

عارف برای صیوروت است. کیمیای عشق از مس طبیعت حیوانی طلای کمال می آفریند. توصیف وقایع و رخدادهای تجلی، که اولین ویژگی آن درک حیاتی دوباره و زیستنی اصیل تر است، به واسطه‌ای نیاز دارد که افسردگی و انجماد وجود را که در اثر ابتلا به روزمرگی عارض گشته، محو و نابود کند و در ضمن، برای عارفان استعداد آمیزش با آگاهی ناب‌تر و حیاتی عاری از کدورت را فراهم آورد. این تک‌بیت حافظ می‌تواند استدلالی هنری بر وجود اصل فروکاست در مکتب عرفان عاشقانه باشد:

عشق‌بازی کار بازی نیست ای دل، سر بیاز زانکه گوی عشق نتوان زد به چوگان هوس

هوس، هر آن چیزی است که باید در پرائنتز قرار گیرد و از آن صرف نظر شود. به تعبیر گلشن راز، «مرتبه عشق» مقام فنای جهت عبدانی و منزل بقا و اتصاف به صفات کمال ربّانی است. بدان که از عشق در این محل، حقیقت مطلقه مراد است. چنانچه شیخ عراقی در لمعات فرموده است و نزد اهل کشف و شهود، که صوفی صافی دل‌اند، جمیع ذرات موجودات، مظهر و مجلای آن حقیقت‌اند و به صورت، همه اوست که تجلی و ظهور نموده است» (ناشناس، ۱۳۸۸: ۲۷۳ و ۲۷۴).

برای یک پدیدارشناس این نکته اهمیت دارد که به ذهنیت آغازین عارف به‌هنگام ورود به طریق کشف و شهود احاطه یابد؛ زیرا بر اساس اینکه این آغاز آغازی جلالی باشد یا جمالی، کیفیت تحلیل رخداد تجلی متفاوت خواهد بود. البته، همچنان که پس از این اشاره خواهد شد، این دو نوع تجربه (جمالی و جلالی) را نمی‌توان از هم تفکیک کرد، بلکه با آنکه به نظر می‌رسد نقطه شروع تجلیات جلالی است و می‌توان اصالت را آن‌ها داد، کشف جلال، در عین حال، مستلزم کشف جمال نیز هست و هر دو همانند دو روی یک سکه لازم و ملزوم یکدیگرند.

تا آنجا که به نقد پدیدارشناسی، یعنی پدیدارشناسی متون ادب عرفانی مربوط می‌شود، بیش از بحث و نظر، با مباحث روش‌شناسی سروکار داریم؛ به عبارتی، هدف ما از وارد شدن به قلمروی این نگرش و توضیح و به‌کارگیری پاره‌ای تعبیرها و اصطلاحات آن، مطابقت دادن پدیدارشناسی،

فرد مدرک ربطی ندارد، بلکه فکر برای ادراک آن باید به سوی چیزی بیرون از خود حرکت کند. (برای اطلاع بیشتر، نک: سیاوش جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی).

به منزله یک بینش فلسفی و منطقی، با اصول و پذیره‌های حاکم بر قلمرو عرفان نیست، بلکه آنچه ما در این نقد در نظر داریم، رجوع به پدیدارشناسی در مقام یک روش مجزاست تا با بهره‌گیری از آن، رویکردی نو و روشی تازه برای بررسی و تحلیل بعضی از ابعاد و جنبه‌های این متون اختیار کنیم. در اینجا لازم است به دو اصطلاح کلیدی در روش نقد پدیدارشناختی بازگردیم که در تحلیل ما از متن راه‌گشا، و به نوعی، پایه مطالعاتی ما خواهد بود.

الف. حیث التفاتی

این اصل یکی از ارکان پدیدارشناسی است که معطوف به جهت‌گیری و التفاتی مشخص در تمام قصدها و نیت‌های آدمی است؛ زیرا مطابق این دیدگاه، انسان با بهره‌مندی از یک «من استعلایی» می‌تواند با انتخاب مقاصد و اهدافی در آینده، برای خلق آن‌ها کمال را داخل در امور سازد؛ به بیان دیگر، آدمی می‌تواند همچنان که برای دستیابی به اهداف محقق‌نشده خود تلاش می‌کند، اموری را که هنوز در این عالم خلق نشده یا حوادثی را که به وقوع نپیوسته‌اند، درون خویش و در مسیر رسیدن به هدف متعالی، به تدریج، خلق و ایجاد کند.

اصل و اساس حیث التفاتی^۱ این است که آگاهی همواره «آگاهی از چیزی است». آگاهی فقط وقتی آگاهی است که متوجه چیزی باشد. معلوم یا متعلق شناسایی نیز جز در ارتباط با آگاهی تعریف‌پذیر نیست. این بدان معنی است که شیء (معلوم)، جز برای آگاهی، معنی ندارد و ذات (ماهیتش) همواره نظرگاهی است برای دلالت، که بدون آن، مسئله شیء و ذات آن، هیچ‌یک مطرح نمی‌شود (دارتیک، ۱۳۷۳: ۲۱).

زمانی که یک درخت سیب را در باغ مشاهده می‌کنیم، آنچه از طریق عین محسوس درخت در آگاهی واقع می‌شود، نه خود درخت سیب است و نه دقیقاً تصویری که از درخت در ذهن داریم؛ زیرا در هر یک از این دو به تنهایی، ماهیت درخت را به فراموشی می‌سپاریم. پس، ناگزیر باید از «خود اشیا» آغاز کنیم؛ یعنی از درخت سیب به منزله مدرک و از فعل ادراک سیب در باغ که در

«تجربه زنده اولیه»^۱ است. در حقیقت، اشیای جهان سویه‌هایی هستند که به واسطه تجربه جهان به آگاهی داده می‌شوند. پدیدارشناس آن‌ها را آن سان که نمودار می‌شوند، موضوع توجه قرار می‌دهد. اشیا «در آگاهی» مقیم‌اند و با آن ساخته می‌شوند.

با این مقدمه، به مفهوم واقعی پدیدار نزد هوسرل بیشتر واقف می‌شویم. «هوسرل پدیدارها را از آنجا که آگاهی آن‌ها را قصد کرده است و سویه‌هایی از جهان هستند واقعی می‌انگارد. در نتیجه، نیت‌مندی یا به عبارتی، نوع التفات سوژه به اشیا و پدیدارها، آموزه‌ای اصلی در پدیدارشناسی است، زیرا فلسفه را در «تجربه زیسته» سوژه منفرد جای می‌دهد» (مکاریک، ۱۳۸۳: ۳۵۱ و ۳۵۲).

ب. تعلیق (فروکاست) پدیدارشناختی

فروکاست^۲ به این معناست که انسان برای رسیدن به شناخت ناب باید همه پیش‌فرض‌ها و دانسته‌های خود، یا به عبارتی همه آنچه را که از خارج و از طریق حس، تجربه، عقل یا از درون تحت تأثیر احساسات و ادراکات شخصی درباره چیزی می‌داند، به دور بریزد و با تعلیق حکم تاریخی، در صدد شناخت جوهره و ماهیت عام و مطلق آن برآید. هوسرل در این زمینه می‌گوید: «به جای ماندن در این ایستار (تعهدهای یادشده)، پیشنهاد می‌کنیم از ریشه دگرگونش کنیم (بل، ۱۳۷۶: ۲۸۸).

به‌زعم وی، هر آنچه را که فرو می‌کاهیم و در پرانتز می‌گذاریم، اعم از اندیشه‌ها و عواطف یا خاصیت‌ها و واقعیت‌های اشیا و امور، اگرچه هنوز وجود دارد، چون «در پرانتز نهاده است» که ما آن را به کار نمی‌گیریم، آگاهی، پس از فروکاست، باید از هر ارجاعی به جهان یا چیزی در جهان بری باشد. او خود در این زمینه می‌گوید: «اینکه جهان وجود داشته باشد یا نه، در من یا زندگی [ذهنی] من در منزلت وجودی‌ام بی‌تأثیر است. این «من»، این «خود» با زندگی «خود»ی خود... به خاطر چنین حکم پرهیزی... لزوماً برای من باقی می‌ماند» (همان: ۲۹۳).

این قاعده که با در پرانتز گذاشتن امور اعتباری تا رسیدن به مرحله تجلی ماهیت و چیستی اشیا همراه است، همچنان که خواهیم دید، در عرفان با یک اصل نظری و کاربردی به ظهور رسیده است

1. experience apriori
2. reduction

که از آن، در بعد نظری به «تجریده»، و در بعد عملی، به «ملامت» و «ملامتگیری» تعبیر می‌شود. این اصل به انسان می‌آموزد که چه چیزهایی را و چگونه در پرائتز بگذارد تا با صرف نظر کردن و قطع تعلق کلی از آن‌ها، مرحله به مرحله تا مشاهده اصل وجود و معرفت‌النفسی یقینی پیش رود.

در این مقال برآنیم تا ضرورت فراموش‌شده رویت‌های مبتنی بر التباس را که در تحلیل «امر قدسی»، عملی‌گریزناپذیر است، از نو احیا کنیم. برای این منظور لازم است تا نخست به تشریح مکتب روزبهران بپردازیم و سپس، با در نظر گرفتن اصول و مبانی آن، تأویلی پدیدارشناسانه از پاره‌ای از آن‌ها داشته باشیم. بنابراین، وسعت میدان عمل پدیدارشناسی ما را به اتخاذ و گزینش برخی از اصول و مبانی آن از میان معیارهای متعدد دیگر وامی‌دارد تا با تحدید میدان تحقیق، زمینه را برای سایر پژوهش‌های دقیق و علمی در آینده باز بگذاریم.

مبانی تفکر روزبهران و تبیین اصول آن

پراکندگی و تنوع آرا و نیز یکدست نبودن دیدگاه‌های روزبهران، خود نشان از ابعاد متنوع شخصیت علمی او دارد. عارفی که کار خود را با فراگیری قرآن، فقه و حدیث و تفسیر آغاز کرده است و در همان حال، «بارقه‌های الهی در قلب او خطوط می‌کرد و او را به جست‌وجوی حقیقت وامی‌داشت»، طبیعی است که نشانی از هر یک از این‌ها در آثار خود بر جای گذارد. او *عبرالعاشقین* را گویی به منزله اولین اقدام خویش در تأویل مقامات و اشارات مشرب عارفانه-عاشقانه خود نگاشت. این اثر با تأثیرپذیری از *عطف‌الالاف* دیلمی، توانست در چین و شکن الفاظ و

۱. امر قدسی یک مقوله تفسیری و ارزش‌گذاری مختص به قلمروی دین است. در واقع، این تعبیر، با گذر به قلمروی اخلاق کاربرد می‌یابد؛ اما خود آن مأخوذ از این قلمرو نیست. هنگامی که نخستین بار این «دم» یا عنصر ظهور می‌یابد و سیر تکاملی طولانی خود را آغاز می‌کند، همه تعبیراتی که در زبان‌های مختلف همانند آیوس یونانی، قدوس عبری و سانکتوس لاتینی در برابر آن دیده می‌شود، بدون تردید معنایی کاملاً مغایر و فراتر از خیر و خوبی دارند. پس، ترجمه واژه قدوس به «خیر»، نوعی سوء ترجمه و عقلی کردن یا اخلاقی کردن بدون مجوز چنین کاری است.

تنها یک راه برای تفهیم معنای تقلیل‌ناپذیر و منحصر به فرد «امر قدسی» به دیگران وجود دارد و آن این است که هر کس با ذهن خود به تأمل درباره این موضوع بپردازد تا جایی که به نقطه‌ای برسد که امر مینوی، به ناگزیر، او را تکان دهد و به حیات و آگاهی او وارد شود. درست همان‌طور که اموری که از روح سرچشمه می‌گیرد، باید انگیزه گردد.

عبارت‌هایی که دهان گشوده بود تا مخاطب را برای طلب معنا به ناکجاآباد دره تنگ تأویل بیندازد، با نگرستی تازه در «عشق»، رنگی فلسفی و روان‌شناسانه بر آن زند.

در مجموع، می‌توان به اصطلاح‌های ذیل به منزله کلیدواژه‌های عرفان عاشقانه روزبهران اشاره کرد: توحید، تجرید، فنا، بقا، سکر، صحو (هر چند بسامد سکر از صحو بیشتر است)، عشق، التباس، ملامت، رضا، عبودیت، یقین، مشاهده، وجد، قرب، انس، انبساط، خوف، و رجا (که جایگاهی برتر از خوف دارد). از میان این‌ها نیز می‌توان چند نمونه برجسته‌تر را - به‌ویژه بنا بر متن کتاب *عبر‌العاشقین* - متمایز کرد: توحید، تجرید، فنا، بقا، التباس، ملامت و مشاهده (تجلی). یقیناً هدف از برشمردن موارد یادشده، ذکر آن همه در مقام مبانی عرفان او نیست؛ بلکه اساساً مشاهده و توحید را باید جزء مبانی و غایت‌های عرفان او دانست، و باقی موارد، همچون عشق، فنا، سکر، صحو و... در شمار مصادیق آن شناخته می‌شوند.

التباس نیز اهمیت و برجستگی بیشتری می‌یابد. روزبهران، خود، آن را در آثار متعددی نظیر *عبر‌العاشقین* و *کشف‌الاسرار* شرح و توضیح می‌دهد. آنچه از همه این مطالب می‌توان دریافت، این است که التباس در مفهوم لغوی، پوشاندن با الوهیت، به دو معنا به کار رفته است: نخست، تجلی به منزله شیوه الهی خلقت، و دیگر، تجلی همچون ظهور جمال بر عارف به صورت رویت. برای رسیدن به رویت‌های التباسی، تأکید بر دو اصل ملامت و تجرید نیز ضروری است. نتیجه سلوک عملی عارف، ملامتی شدن و ترک پسند غیر، و نتیجه مبانی فکری و نظری او نیز تجرید است؛ زیرا عشق، که روزبهران از آن همچون یکی از امکانات برای رسیدن به تجلی سود می‌جوید، سکر را در پی دارد و سکر نیز بی‌حسی در آلت ادراک و مجرد شدن از بند تعلقات را به همراه خواهد داشت.

در *عبر‌العاشقین*، مؤلف می‌کوشد تا از وجه عملی و تا حدی نیز از وجه نظری به این مقوله نزدیک گردد و البته، عشق را نه همانند رخدادی فی‌نفسه اصیل و ارزشمند، بلکه از حیث کارکردهایی که در حوزه مشاهده و تجلی ایفا می‌کند، باز نماید. عشق در عرفان روزبهران تنها یک امکان است که شاید از میان ده‌ها امکان دیگر برگزیده شده است؛ زیرا قدرت توصیف وقایع و تقریر آنچه را در شرح و بیان نمی‌گنجد، داشته است.

عشق نیز اگرچه پدیداری است که در جریان فراروی ادراک و استعلای اندیشه به تجربه درمی آید، بهتر است آن را تنها پدیدار یا رخدادی تکرارناپذیر و مستقل ندانست؛ زیرا مادام که سالک در طریق سلوک راه می سپارد، عشق همچون یک جریان سیال یا استمرار آگاهی در حاشیه روان روان، سایه وار باقی خواهد ماند تا در جایی که تجربه مستقیم همواره دسترس ناپذیر نماید، همچون پدیداری دلاله صفت، میان آگاهی فرد و پدیدارها و حقایق متعالی تر واسطه گری کند. بالطبع، او هم در این میانه، فرصت به در آمدن از خود و رفتن به سوی ذهنیت های برتر و اتحاد و همسویی با امر متعالی و مقدس را خواهد داشت.

تجربه عشقی که *عبر العاشقین* با ما در میان می گذارد، سلسله مراتب و درجه هایی است که با توجه به شیوه روایتگری، گویی در چند قدمی نگاشتن به وقوع پیوسته اند. هنگام خواندن روایت، ذهن مخاطب از زمان و مکان طبیعی خود جدا می شود و با راوی به لحظه دیدار و مشاهده می پیوندد. گویی آن دسته بی نظمی هایی که گاه قلم را تبار می کند و بر سر واژه ها می غلتاند، صرفاً از قبیل لفاظی یا تصنع گرایی های حساب شده نیست؛ بلکه به این علت است که راوی نویسنده، هرگز نمی تواند خود را به طور کامل از جاذبه التباس و شهود برهاند.

در فصل پایانی کتاب، روزبهان تأکید می کند که «نهایت عشق بدایت معرفت» است (بقلی، ۱۳۸۱: ۱۴۵). با این وصف، اولاً، عشق را پیش در آمد معرفت می داند؛ ثانیاً، کمال عشق را معرفت می شناسد. او در ادامه می افزاید: «اگر عاشق با معشوق هم رنگ شود، مقام توحید یافت. اگر در معرفت متحیر شود، مقام معرفت یافت. منتهای عشق تا بدین دو مقام است» (همانجا). در حالی که در *مشرّب الارواح* با تفکیک مقام اهل محبت، اشتیاق و عشق، نه تنها فرجام درجه های عاشقین را به جای توحید در «فصل» می داند، بلکه تا رسیدن به مقام اهل توحید، یعنی موحدین قائل به سه مقام دیگر نیز هست که به ترتیب عبارت اند از: مقامات عارفین، شاهدین و مقربین.

عبر العاشقین، برخوردی حقیقتاً بی واسطه و مشاهده ای مستقیم است که در آن پروای انتقال ذهنیت یا ارتباط با مخاطب در لحظه خوانش اثر چندان وجه نظر نیست. عارف با درک حقیقت وجود، هستی خود را برای زیستن در آن، مرحله به مرحله بالا می کشد و برای گذر از هر پدیدار با حصول درک ژرف تر از پدیدارهای حسن و جمال، دغدغه و حال ترس آگاهی خود را با

نزدیک شدن به منبع جلالی ذات پررنگ تر می‌یابد. آنچه دیدگاه پدیدارشناسانه به آن اهتمام می‌ورزد، همین حال بارقه‌هایی است که از پرتو نخستین دیدارها در دل پدید می‌آید. در اینجا، ما برآنیم که با تکیه بر روش شناخت این مکتب، معرفت پدیداری را در عرفان شیخ بررسی کنیم تا به اهمیت نوع و چگونگی پدیدارها در عرفان و جایگاهی که در تکوین مبانی معرفتی ایفا می‌کند بیشتر پی ببریم.

فروکاست پدیدارشناختی در عرفان روزبهان

شرط اول برای داشتن یک حیث التفاتی مشخص فروکاست است؛ به این معنی که هر ارجاع و رویکردی به جهان به صورت‌های نظریه علمی، منطقی، فلسفی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی یا روزمره، یا هر عادت که بخواهد به وجود یا عدم این جهان حکم دهد، باید نادیده گرفته شود و به اصطلاح، «در پراتز» نهاده شود. پس آنچه برایمان می‌ماند، یکی از اعمال درونی مانند فکر، آگاهی، تخیل و یادآوری یا چیزی است که از این اعمال اراده می‌کنیم. به علاوه، هر چه در جهان هست و آگاهی با شهود بی‌واسطه (که در عرفان به منزله ابزار اصلی شناخت است) می‌تواند بدان دست یابد، یا پیوسته این نهاد ادراکی است یا امکان هم‌پیوستگی با آن را می‌تواند داشته باشد. پس پدیدارهای جهان، خدا و انسان، اصالتاً در تعاملی ذاتی با یکدیگر قرار دارند؛ چنان که ساحت ذهن و روان تمام امکانات لازم را برای پذیرفتن پدیدارهایی در سطوح عالی تر دارد. اساساً دغدغه اصلی سالکی که برای زیستن حقیقت در مقام مشاهده در وادی عشق قدم می‌گذارد و از طریق تجلی حسن و جمال، جلال ذات مقدس را درون خود به تجربه درمی‌یابد، دغدغه یافتن و پرورش امکاناتی را دارد که زمینه تعامل بلافصل با حقایقی را که در پس هر پدیدار نقاب بر چهره کشیده است، برای او فراهم آورد.

در عرفان روزبهان، مراد از تجلی التباسی، شهود حق در مرتبه اسما و صفات است. تا هنگامی که عارف به مرتبه شهود ذات نرسیده است، حق در قالب صورت‌ها و پدیدارهایی بر وی ظاهر می‌شود که آگاهی او امکان مشاهده آنها و حرکت به سوی آنها را داشته باشد. سلسله‌جنبان چنین شهودی، که در مرتبه تجلی صفاتی رخ می‌دهد، عشق است. عشق در عرفان روزبهان در

حکم مغناطیسی است که معرفت از طریق آن جذب می‌شود. عارف از عشق انسانی نردبانی برای نیل به عشق ربانی می‌سازد تا سرانجام «نهایت عشق، بدایت معرفت» شود. روزبهران می‌گوید: «در معرفت، عشق به کمال است. اگر عاشق با معشوق هم‌رنگ شود، مقام توحید یافت. اگر در معرفت متحیر شود، مقام معرفت یافت. منتهای عشق تا بدین دو مقام است. چون عارف شد، از صفات معرفتش صفات حق روی نماید» (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۴۵).

قوای نظری عارف در عشق پخته‌تر می‌شود تا بتواند همچنان که دستورهای عملی و مجاهده‌های عرفانی را محقق می‌کند، قوای نظری خود را نیز طوری تقویت کند که تاب مشاهده پدیدارهای تجلی و یکی کردن آن‌ها را با آگاهی خود داشته باشد. در این حال، عارف که با خیالی خلاق، در عالم ملکوت به سیر مشاهداتی صفاتی خود ادامه می‌دهد، اندک‌اندک توان خلق آن‌ها را در آگاهی خود نیز خواهد یافت؛ به عبارت دیگر، ساحت آگاهی او در اثر نزدیکی با ملکوت، کیفیتی ملکوتی می‌یابد و همان‌طور که ملکوت، جایگاه خلق امثال و صورت‌ها و ظهور حقایق مجرد پوشیده به صورت است، عارف نیز بخشی از ملکوت می‌شود و حقایق را درون خویش به ظهور می‌رساند.

می‌توان عرفان عاشقانه روزبهران را دغدغه امکان دیدار در پس پدیدار نامید که این دغدغه به مدد عشق، با فعلیت یافتن امکانات ذاتی ادراکی، به نشاط و بسط می‌انجامد. انس و رجای پس از خوف و هیبت، از احساس رضایت و خرسندی باطنی نشئت می‌گیرد که بعد از مشاهده حقیقت به سالک دست می‌دهد.

همین چگونگی التفات و قصدیت است که سبب می‌شود میان عالم و عابد و زاهد و عارف، با توجه به مشی و روش هر یک، همیشه تفاوت باشد؛ زیرا یقیناً یک نگرش نمی‌تواند جهان را با همه وجوه و ابعادش بفهمد و بزید. واقعیت‌های موجود در این عالم اموری تغییرناپذیرند که تنها به وسیله التفات‌ها و نیات ویژه ذهن آدمی به حرکت درمی‌آیند و معنی‌دار می‌شوند. مضمون آیه شریفه «کل حزب بما لدیهم فرحون» به ما می‌گوید که احساس فرح، نزد هر حزب، فرد یا دسته‌ای وجود دارد. زمانی که چشم‌اندازی از حقیقت برای گروه یا افرادی از یک جانب دست داد، این خرسندی انسان را کسل می‌کند و فرصت چشم‌اندازهای متعالی‌تر را از وی سلب می‌کند.

عالی‌ترین التفات‌ها آنهاست که با ماهیت و سرشت انسان عجین گشته‌اند. بنابراین، التفات عرفانی که قصد دارد به کمک عشق، الوهیت را از طریق نخستین تجلی التباسی‌اش، یعنی در احسن صورت‌ها دیدار کند، موجد کمال فرح خواهد بود؛ زیرا تجلی حق در این لباس با تجلی حق در لحظه خلقت پیوند خورده است. چنان فرحی که حاصل بینشی کامل و چندبعدی است، ایستایی جهان را به چشم‌اندازی از جهانی سراسر معنا و آگاهی بدل می‌کند، نه آنکه عارف را از پذیرش یک پدیدار راستین و لم‌یزل با خدعت فرحی ناچیز محروم دارد.

روزبهاران برای رسیدن به فروکاست عرفانی، تجرید و ملامت را توصیه می‌کند. او خود، در اولین فصل *عبرالعاشقین* توضیح می‌دهد که تا رسیدن به عالم ازل و مقام فنای در توحید، چگونه سفر خود را آغاز کرده است. وی پس از سیر عبودیت، به عالم ربوبیت رسیده، و پس از آنکه «شراب محبت ذوالجلالی از قدح جمال صرف خورده است»، عشق قدم، او را با معرفت و مکاشفه آشنا کرده است و سپس، همین عشق واسطه‌ای شده است تا او بتواند با تجرید و تفرید از رسم حدوث فانی و به بقا باقی گردد (نک: بقلی، ۱۳۸۳: ۴). این خلاصه‌ای بود از سفر روحانی‌ای که سالک در سراسر کتاب آن را به تفصیل توضیح می‌دهد و تقریباً در پایان این سفر، آنجا که به مقام قرب می‌پردازد، بار دیگر به عشق برمی‌گردد و این بار آن را چنین وصف می‌کند که با حیرت در آمیخته است و سالک، تنها با ملامت می‌تواند مروارید تجرید را که در دریای مقامات و کرامات پنهان شده است، به دست آورد (همان: ۱۲۵).

مشاهده و مکاشفه که در مراحل بعدی این سفر آنها را می‌بینیم، در گرو این است که سالک به جاروب تجرید، میدان شناخت خود را از هر فکر و نظری جز تفکر یقینی پاک نگه دارد. تجرید و ملامت که به همراه عشق بر سرتاسر این گلگشت روحانی سایه انداخته است، خود مقدمه‌ای است برای التفات‌های سه‌گانه‌ای که سالک با به تکامل رساندن آنها خود را برای ناب‌ترین نوع ادراک آماده می‌کند.

التفات عرفانی در مشرب روزبهران

در عرفان، شهود با مفهوم تجلی ارتباطی نزدیک دارد. در حوزه عرفان عملی، یعنی در مکتبی که روزبهران از آن تغذیه می‌کند، تجلی معنایی معرفت‌شناسانه دارد و بیانگر نحوه ادراک مستقیم عارف از حق و جلوه‌نمایی حقیقت بر قلب وی است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۲). از نظر برگسون تحولات ناشی از سیلان دائمی با تحول ماهیت همراه است. مراد برگسون از تحول خلاق آفرینش‌های غیرمتجانسی است که آگاهی عهده‌دار آن است؛ به عبارتی، عقل انسان از ادراک ماهیات متجدد عالم ناتوان است و برای درک آن‌ها به قوه‌ای ورای عقل نیاز دارد تا بتواند در کنار مفاهیم کلی، امر خاص و متفرد را نیز بشناسد. برگسون این‌گونه دریافت موجود حقیقی را از حیث خصوصیات متفرد و یگانه‌ای که دارد، شهود^۱ می‌خواند و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «انس و الفت و ودادی که بدان انسان در باطن شیء انتقال می‌یابد و با آنچه در این شیء یگانه و از همین رو، به عبارت درنیامدنی است، منطبق می‌شود (نوالی، ۱۳۷۱: ۸۳).

در تفکر پدیدارشناختی، انسان هیچ‌گاه علت مستقلی از مدرکات متعلق به خود نیست؛ زیرا وقتی که ذهن آدمی به شناخت یگانه ماهیتی برمی‌آید که در پس ناپیدای یک پدیدار، پیوسته دست‌اندرکار ایجاد تدوام و تحول است و هر لحظه، به‌شکلی، این بت عیار را به جلوه‌گری ساز می‌کند، آنچنان خود را به سوی او بالا می‌کشد که به قول برگسون با مشاهده واقیعت وجودی‌اش، خود را در آن داخل، و بالطبع از آن جداناشدنی می‌بیند.

جهانی که فیلسوف در آن حضور دارد با جهان عارف تفاوتی آشکار دارد. ذهن فلسفی هر چند خود را با اشیا و اشیا را با خود می‌پندارد، این هستی در جهانی او همواره با محدودیت‌هایی از عالم طبیعت روبه‌روست؛ در حالی که عارف حضوری را تجربه می‌کند که ارتباط میان عین و ذهن (ظاهر و باطن) در آن، هرگز همانند رابطه یک پدیده مادی در بیرون با مفهوم پدیدارانه آن در ذهن نیست. شاید بهترین تعریف فاصله میان این دو را بتوان در اصطلاحی یافت که به‌ویژه،

۱. این نکته را هم نباید از نظر دور داشت که شهود در عرفان با شهود در فلسفه و روان‌شناسی متفاوت است؛ زیرا ابزار مشاهده در فلسفه عقل است و در عرفان، تجلی و مشاهده همواره ترجیح دارد.

روزبهران هوشیارانه از آن در آثار خویش سود جسته است؛ یعنی مفهوم «التباس» که در نظام شهودی، با نقیض و متضایف خود یعنی «کشف» ملازم است.

با برطرف شدن حجاب‌های عالم مخلوق، ذات الهی، دست کم در تصور، بی پرده پیش روی قرار می‌گیرد. با وجود این، تجلی الهی از طریق ظهور بصری حق در قالب صفات و افعال او صورت می‌پذیرد و وقتی خداوند این کیفیات [تجلی صفاتی و اسمایی حق] را به انسان عطا می‌کند، آن تجلی التباس را به بشر ارزانی می‌دارد. به یک تعبیر، التباس یعنی پوشیده شدن با الوهیت (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۷۹-۷۸۹).

کارل ارنست معتقد است که «احتجاب صرفاً مانع رویت نیست، بلکه به حکم روایت «خلق الله آدم علی صورته»، نمادی است از ظهور خلقت به صورت تجلی الهی». با این وصف، هدف صوفی در تأملات عارفانه خود، پیوند دادن صورت خداوند به لحظه آفرینش است (همان‌جا). در حقیقت، آنچه صوفی برای نیل به آن، قوای ادراکی خود را به کار می‌گیرد، رسیدن به ماهیت همه پدیدارها و به عبارت دیگر، تجلی آغازین خدا بر آدم است. برای درک چنین پدیداری است که ذهن و روان سالک از همان ابتدا جهت‌گیری می‌کنند و برای رسیدن به آن لحظه آغازین، که لحظه انکشاف ناب‌ترین و بی‌پرده‌ترین ظهور «امر مقدس» در صورت تجلی است، تمام پدیدارهای التباسی دیگر را خلق می‌کند و خود نیز به همراه آن‌ها در ماهیت کمال‌یافته‌شان داخل می‌گردد.

جغرافیای روانی در قلمروی پدیدارهای عرفانی

روش روزبهران نیز همچون احمد غزالی در *سوانح* بیان حقیقت از زبان پدیدارهاست. منظور از حقیقت، قضاوت درباره معنای حقیقت و تعیین گزاره‌های صدق و کذب نیست؛ زیرا عارف تمام حوزه‌های وجود خود را به‌روی حقیقت می‌گشاید تا به فراخور پدیدارهایی که در هر مرتبه از حقیقت جلوه‌گر می‌شود، واکنش‌ها و استعدادهای روانی لازم را در وی پدید آورد.

در پدیدارشناسی با دو مقوله امور حال و امور متعال سروکار داریم. اولی، با امور داخل‌شونده در ذهن، و دومی، با ماسوا و آنچه خارج از ذهنیت ماست، مطابق است؛ به تعبیر دیگر، حال یعنی

آنچه درون ماست و متعال، یعنی آنچه برون ماست؛ خواه ما باشیم، خواه نباشیم. خداوند به همین معنی متعال است. آگاهی باید با استعلا (فرارفتن از خود) ذاتاً به جانب چیزی غیر از خود (متعال) رود. در آن حال، آن امر متعال، متعلق آگاهی یا محتوا و درون مایه آگاهی است. آگاهی ذاتاً از متعلق خود جداست. این همان مفهومی است که حیث التفاتی یا التفات نامیده می‌شود (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۱۶).

آگاهی عرفانی نیز در مسیر خود همواره به سوی متعال پیش می‌رود تا به جایی می‌رسد که دیگری، همان ادراک یا خیال محض است که باید با آن یگانه شد. در مرحله‌ای از ادراک که عارف خیال خود را فعال می‌کند و نحوه تعلق صور مکشوف را به تخیل خود ادراک می‌کند، نه تنها صورت‌ها و اشکال جهان بیرون، خیال‌های وابسته به جهان معانی را نیز در این رؤیت محو می‌یابد. البته، درباره نحوه شکل‌گیری فرایند ادراک، باید به یکی دیگر از اصول پدیدارشناسی پردازیم که به «بین‌الاذهانیت و زیست‌جهان» معروف است، که مجالی فراخ‌تر می‌طلبد.

آنچه با عنوان جدایی‌ناپذیری آگاهی از متعلق خود مطرح شد، به قصد بیان این مهم بود که هیچ یک از اعمال روانی (حال) ما جدا از امری که بدان وابسته باشند، محلی از اعتبار نخواهد داشت. این پیوستگی میان دو امر حال و متعال، البته در عرفان با عبارت و زبانی دیگر گونه‌تر آمده است.

همان‌طور که ملاحظه کردیم، روزبهان، علاوه بر آنکه در *عبرالعاشقین* از التفات و رؤیت و بصر سخن گفته است، در *مشرّب الأرواح*، از موضعی روان‌شناسانه به پدیدارشناسی حال و متعال می‌نگرد. در *مقامات السالکین*، وی همین التفات عارفانه را با عباراتی نظیر «قصد، تقرب و مراقبه» از دو جنبه و شاید به شیوه‌ای کامل‌تر از همتای فلسفی خود توضیح می‌دهد.

توصیف التفات نوع اول

بقلی، ابتدا در فصل بیست‌ودوم درباره قصد می‌گوید:

و آن عبارت است از قصد روح به طلب معدن قدس با خروج از مرتبه عبودیت؛ و قصد قلب به عبودیت به واسطه حظ دل از کشف نوادر غیبی و قصد سرّ از صمیم دل به جانب عالم افراح،

زیرا که آن، جایگاه جولان بواطن راستان [صدیقان] است و باد وصال از بیابان قربت در آن محل وزیدن می‌گیرد. خداوند می‌فرماید «و علی الله قصد السبیل» و عارف می‌گوید: قصد [التفات]، تهنّز فطرت است به سوی قدرت (۱۹۷۳: ۲۸).

این التفات سه‌گانه، برای هر یک از اعمال حال روح، قلب و سرّ، قصد خاصی قائل است، اما آنچه در نهایت، به منزله امر متعال و پیامد این هر سه التفات عاید می‌گردد، در اصطلاح «تقرب» بیان شده است. مطابق با تعبیر روزبهان، تقرب آن است که «سالک با ذبح نفس به شمشیر محبت بر آستانه شوق، روح خود را در راه حبیب بذل نماید و این شأن مریدی است که پس از بروز انوار تجلی صفات در طلب وصل، واله و شیدا باشد» (همان: ۲۹).

بنا بر رأی روزبهان، سالک با عقل به آیات، با دل به صفات و با روح به ذات نزدیک می‌شود. پیامد قرب اول، ظهور «مشهود ازل در شواهد حد ثانی» است؛ پیامد قرب دوم، که کشف صفات است، مجرد شدن از التفات حد ثانی است؛ در قرب سوم، یعنی کشف ذات، «جان عاشق از جان عاشق» مجرد می‌شود (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۲۶). راه این تقرب نوافل است که در حدیث قرب نوافل، بارها از زبان صوفیه نقل شده است (زمانی، ۱۳۸۵: ۵۷۷). مقصود نهایی از التفات این سه قوای حلولی، وصل حبیب است، اما از آن التفات تا این وصل، شروط و مقدماتی لازم است که برخی از آن‌ها بذل روح، فنای نفس، عبودیت و تمسک به ریسمان عشق و محبت است؛ چنان‌که گویی سالک در برابر مقصود خود، بی‌اختیار یا با اراده، چنان انتظار می‌کشد که تا مرحله یکی شدن با آن، حاضر است داوطلبانه سر به تیغ عشق بسپارد.

التفات نوع دوم؛ «مراقبه» یا «التفات الوهیت»

تا اینجا از قصدیتی گفتیم که از طرف آگاهی و برای پیوستن به امور متعال و خارج از دایره سه‌گانه روان، یعنی روح و سرّ و قلب به وقوع می‌پیوست؛ لیکن این قصدداری فقط از جانب آگاهی بشر نیست. گاه ممکن است آنچه پیش‌تر متعال بوده است، خود تبدیل به امر حال (داخلی) شود تا همه آنچه را که در نگاه انسان، اعم از حال یا جز آن وجود داشت، مشمول التفات و قصدیت خود قرار دهد. این همان بعد دومی است که می‌توان از آن به «التفات امر مقدس» یا «التفات الوهیت» نیز تعبیر

کرد؛ در حالی که این التفات نوع دوم در مکتب پدیدارشناسی دیده نمی‌شود. روزبهان از این بُعد دوم با نام «مراقبه» یاد می‌کند و می‌گوید:

[مراقبه] عبارت است از احاطه حق بر هر ذره از عرش تا ثری، به مباشرت جمیع صفات. و هنگامی که مرید حقیقت مراقبه را شناخت، در همه اوقات و انفاس، حق را به نعت هیبت و اجلال به‌عینه مشاهده می‌کند و او را طاققت آن نیست که به قدر یک طرفه‌العین، چشم از حق به ماسوای او برگیرد. خداوند کریم فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (همان: ۲۹).

به بیان دیگر، تا کنون سالک مراقب احوال جاری میان خود و حق بود، اما از این پس، حق مراقب احوال و التفات‌های بنده است. التفات در مرحله اول، از طریق قرب نوافل و تجلیات صفاتی و افعالی حاصل می‌شود و در نوع دوم، به واسطه «قرب فرائض» و تجلی ذاتی (نک: زمانی، ۱۳۸۵: ۵۷۸). در جغرافیای روانی روزبهان، سکر و صحو اهمیت ویژه‌ای دارند. از نظر او، هر مقامی سکری و صحو دارد. اصل سکر و صحو بر پایه تلوین و تکوین قرار گرفته است، اما نه تلوین و تکوینی که صرفاً در معرفت روی دهد؛ بلکه آن نوع تلوین و تکوینی که اصل شرایط مقامات است. در التفات نوع اول، عاشقی که در مقام عشق ایستاده است، هم تجربه گر منزل سکر می‌شود و هم صحو را می‌آزماید، اما سکر در عشق، از صحو بالاتر است. سالک با صحو، جمال صرف را در آینه التباس مشاهده می‌کند و در سکر، صرف جمال را مشاهده می‌کند. در واقع، صحو جز با التباس حق همراه نیست. بنابراین، اولین التفات که با «سر و قلب و روح» یا «عقل و دل و روح» حاصل می‌شود، با سکر و صحو، به‌طور جداگانه و نه هم‌زمان، سروکار دارد؛ اما به تدریج که جان سالک بر اثر تجلیات متوالی به مشاهده حق خو کرد، در مقام مشاهده، بیشتر متمکن می‌شود. به تعبیر روزبهان، «سطوات ذات به صدمتش از رویت در سکر کلی» نمی‌اندازد (بقلی، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

نیل به تمکین در مقام مشاهده، حاصل التفات نوع دوم است که بر اثر آن، روح با یک فروکاست عرفانی، اولاً از علل حد ثانی پاک و مجرد می‌شود و ثانیاً با مشاهده، به منزل صحو وارد می‌گردد؛ به بیان دیگر، سالک بدون سکر و بی‌خودی نیز حق را به شکل صرف و خارج از قالب التباسی خواهد دید. در این حال، روزبهان چنین التفات کننده‌ای را «سکران صاحی» و «صاحی سکران» می‌نامد. کمال این التفات در اینجاست که او در عین حال که رویت‌های التباسی را حفظ

می کند و حق را در لباس افعال و اسما می نگرد، از رویت ذات بی التباس نیز محروم نمی ماند. چنین التفاتی به زعم روزبهان، حاصل مشاهده نوع سوم یا «رویت اعظم» است که بر اثر نزدیکی و تجانس جسم و روح پیش می آید و از عارف جدا نمی شود، لیکن شرط اصلی در این مشاهده، محبت است؛ زیرا «خواص محبت را به قصد محبت مشاهده باشد» (همان: ۱۳۲ و ۱۳۳).

مسیر استعلا و فراروی آگاهی برای هر یک از قوای سه گانه التفاتی (روح، قلب و سر) به نیروی عشق فراهم می شود و راه هر یک به سوی مقصد و حیثیتی خاص معلوم می گردد. در بینش عرفانی، تنها انگیزه خالی کردن آگاهی از محتواهای به ظاهر بدیهی و خدشه ناپذیر عشق است تا بتواند «شهر صورت» را با «شهر دل» از غوغای غیرعشق منقّی کند و طرق عبور جان و دل و عقل را از عالم طبیعت به سیر هم منور سازد. در آن حال، پس از عبور از وسایط ربوبیت و نگریستن در روی «نگارین جانان ازل به نور افعال»، مقام عقل پدید می آید و سیرانش مهیا می شود.

سپس، نوبت به دل می رسد تا احوال آن نیز پیدا شود و بتواند از کؤوس افعال، شراب ربّانی باز خورد. برای روح نیز مدارجی از معارف ظاهر می گردد و در آخر، معارج توحید برای «سر» کشف خواهد شد تا «از این عالم که عین افعال است، به عین صفات سیر کند و از صرف احوال، حقایق طرق مشاهده آموزد» (همان: ۸۱).

پیشتر متذکر شدیم که از دیدگاه پدیدارشناسانه، جهان و هر چه در آن است، اعم از امور حادث یا حقایق ازلی، مادام که قابلیت ایجاد صورتی خاص را داشته باشند، می توانند متعلق آگاهی انسان گردند. با این وصف، آگاهی چیزی شبیه یک آینه صاف و بی نقش و نگار نیست که هر بار به صورتی پر و خالی گردد؛ بلکه بنا بر قصدداری یک آگاهی، صورت نقش هایی که روزی در مقابل آن خواهند ایستاد، به شکل بالقوه در آن حفظ می شود تا اگر زمانی این توانایی صورت فعلیت یافته ای به خود پذیرفت، آگاهی با التفات پیشین خود یکی گردد.

رودلف اتو، از پدیدارشناسان حوزه دین، در فصلی از کتاب خود می نویسد که برای داشتن تجربه های متعالی تری در گستره دین و عرفان، ابتدا باید عواطف و احساساتی در دایره رفتارهای طبیعی بشری زمینه مساعدی در آگاهی انسان برای ارتقا به ساحت تجربه های ناب تر فراهم آورند؛ از این رو، هر گونه احساس و عاطفه ای در مراحل نازل تر تجربه عرفانی، روح را برای گذار از یک

ساحت وجودی به ساحتی دیگر مهیا می‌سازد. این نکته را نیز باید در نظر داشت که همه آگاهی‌های متعالی‌تر و تجربه‌های ناب‌تری که به حوزه شهود محض تعلق دارد، نخستین بذر خود را در همان مراحل پیشین به وام گذارده‌اند (اُتو، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۲۰).

درباره روزبهران، حال که دانستیم افق مدرکۀ فرد که شامل عقل، جان، دل و سر است، چگونه در یک سیر فرارونده به سوی امر متعال حرکت می‌کنند، باید این نکته را بیفزاییم که اساساً آنچه سیر در این مدارج و معارج را فراهم می‌آورد، آگاهی عارف در گزینش هوشمندانه یک التفات و دادن یک چرخش درست و به‌موقع در آن است.

«وصل» و «فصل» و جایگزینی رابطه عین و ذهن در عرفان

آنچه پدیدارشناسی به آن اذعان دارد، قبول این واقعیت است که ذهن یا آگاهی، واهب معانی و درون‌مایه‌هایی است که اعیان خارجی به‌خودی خود از آن بی‌بهره‌اند. بنابراین، اعیان بیرونی، همین که در آگاهی ظهور پیدا می‌کنند، خود به‌خود، بی‌نیاز از فروکاست عامدانه، جهان بیرون را وداع می‌گویند و خود را به دست آگاهی می‌سپارند. پدیدار تمام ساختار و ذات خود را یک‌باره معلوم آگاهی مدرک نمی‌کند، اما بدون ظهور در ساحت ادراک نیز نخواهد توانست خود را در معرض شناسایی، شهود، و در یک کلمه، در معرض حضور قرار دهد. «وصف زنده حقیقت» که هوسرل آن را «بدهت» می‌نامد- و در عرفان، شهود نامیده می‌شود- به معنی انطباق عین با ذهن است.

هوسرل حضور به‌شخصه و حی و حاضر شیء را در آگاهی، و در نتیجه، حضور آگاهی را هم در شیء تصریح می‌کند. نقطه تجلی حقیقت همین تجربه وصف زنده است. همین حیات بالفعل آگاهی است که به وسیله آن، اشیا و جهان در برابر من‌اند، بدون اینکه من بتوانم حضور آن‌ها را رد کنم (دارتیک، ۱۳۷۳: ۹۱).

با این همه، اصل بدهت هوسرلی دچار یک تناقض است. باید دانست آن حقیقتی که به توسط شهود با یک وصف زنده روبه‌روست، چیزی نیست «مگر یک شیء همراه با کیفیت ظهور آن شیء» (همان: ۹۲). ما همواره در موقعیت بدهت و مشاهده قرار نداریم. به همین دلیل نیز باور داریم که پدیدار ممکن است گاه جز یک نمود ساده و فریبنده نباشد. درست به این دلیل است که

حقیقت در همان حال که خود را معلوم می‌سازد، امکان پوشیدگی را نیز برای خویش نگاه می‌دارد.

درباره پدیدارهای التباسی تجلی‌یافته نیز به این دلیل که از نفس عارف، نوری به سوی یکی از صورت‌های غیبی می‌افتد، تا هنگامی که عارف تنها از یک حیث، مثلاً از حیث قلب یا سر یا عقل، قصد ادراک آن‌ها را می‌کند، نمی‌تواند وصف کامل و زنده‌ای از یک حقیقت مطلق دهد. پرده اسرار افعالی که نمود آن موجد خلق حضورهای التباسی الوهیت در روان فرد می‌شود، همچون صفحات و اوراق ناگشوده کتابی است که به تدریج و در طول زمان خود را می‌گشایند. بداهت فرد یا به تعبیر عرفانی اش، شهود، لایه‌لایه اوراق افعال را کنار می‌زند و هر بار، با پشت سر گذاشتن انبوهی تجربه، به کشف حقیقتی محض و غیرالتباسی موفق می‌شود. چنین حقیقتی خود را نه به همراه کیفیتی صوری، بلکه به شکلی بی‌چون نمایش می‌دهد. البته، در این نمایش، دیگر نشانی از یک «نمود فریبنده» نمی‌توان تشخیص داد. در عرفان روزبهران، پسندیده‌تر آن است که از این فریبندگی به «خدعت» یاد کنیم.

برای تقریب بیشتر به معنای خدعت که از لوازم «فصل» است، ابتدا باید از «وصل» آغاز کنیم. روزبهران در *مشرب‌الارواح*، در فصل چهل و نهم از باب هفتم، در «در مقامات عاشقین» وصل را چنین تعریف کرده است: «رسیدن به مشاهده حق به غیر از معنی التباسی، از طریق ادراک لطف قرب و نزدیکی، که با فرح و بقای بالله توأم باشد. این مقام، مقام وصل و غایت تنعم و برخورداری عاشق است» (بقلی، ۱۹۷۳: ۱۳۶).

زمان وصل، بهترین زمان برای آگاهی فردی است تا با رها شدن از لایه‌های التباسی، که همگی از نوعی خلأ در حیث التفاتی نشئت می‌گیرند، بتواند به ادراکی محض دست یابد و خود را به حقیقت پدیدارها نزدیک‌تر سازد. وصل هنگامی دست می‌دهد که سالک در همه شئون التفاتی خویش، یعنی با سر و قلب و روح به‌طور همزمان به جانب ماهیت غیرالتباسی حق روی آورد. اما در نهایت وصل، باز هم فاصله‌ای است که نمی‌گذارد شهود ما از حق، مشاهده‌ای بی‌نقص باشد؛ زیرا حق در مقابل ذهن ما تغییر حالت می‌دهد و نمی‌توان آن را چون یک واقعیت ایستا در نظر آورد. همچنان که این را درباره صفات افعال الهی (و نه درباره صفات ذات) نیز می‌توان ملاحظه کرد. به

نظر می‌آید آگاهی انسان هر اندازه هم که خود را از قید زمانمندی برهاند، نتواند با یک‌بار شهود، به وصفی زنده از تمام حقیقت دست یابد. اینجاست که پای خدعت به میان می‌آید. با تعریف فصل، مفهوم خدعت آشکارتر خواهد شد. روزبهران معتقد است:

سیر عاشق در عشق تا بدین مقام است. پس هنگامی که به وصل رسید، خداوند ذات قدیم خود را به صفت تنزیه به وی می‌شناساند تا بداند که آن، با عقول و اوهام ادراک نمی‌گردد. در آن حال عارف در می‌یابد که او به خدعه وصل مفتون گشته و به زیان فصل گرفتار آمده است و این، شقه‌ای از نفحات توحید است؛ زیرا وصل نزد اهل توحید، محال است. و آن کس که به صفت حدوث به درک جلال قدم رسد، محل او در ابتدای وادی ای است که از سطوات قهر ازلیات و ابدیات بر سالک آشکار شود. به قول شبلی، هر کس خود را واصل پنداشت، او را حاصلی نباشد. همچنان که عارفی نیز گفته که فصل، فنای عارف عاشق در خدا، به خدا و از خداست (همان: ۱۳۷).

بنابراین، فریبندگی یا خدعه پدیدار از جنبه‌ای دیگر، به ذات مدرک مربوط می‌شود که هر اندازه عمیق‌تر و متعالی‌تر از آگاهی ما باشد، سرانجام، خود را در عین وصال از سرسپردگی می‌رهاند و ما را در دام هجران وامی‌گذارد. پیامبر در شب معراج فرمود: «رایت ربی فی أحسن صورته». زیرا رؤیت به منزله «فرایندی از معرفت به خدا در قالب کشف است، که در آن حجاب‌های عالم مخلوق یکی پس از دیگری برمی‌افتد تا اینکه ذات الهی، لا اقل در تصور، پیش روی قرار گیرد» (ارنست، ۱۳۷۷: ۷۸).

منتهای معرفت شهودی، طلب حقیقت از طریق خواهندگی پدیدارهاست. پس سالک، سائل مشاهده است، اما این شهود هیچ‌گاه به وصل کلی نمی‌انجامد، بلکه به وصلی خدعت‌بار منجر می‌شود. از این روست که می‌گوید: «انواری از جلال و جمال از او می‌تابید که نمی‌توانستم آن‌ها را شمار کنم. پس، هر ساعت، او را به جمالی دیگر می‌دیدم» (همان: ۸۵). این تناهی در عدم تناهی است؛ تناهی پدیدارهای فعلی، و عدم تناهی پدیدارهایی که زمان هنوز آستن صدور آن‌ها نگشته است.

تحلیل اجمالی مفاهیم پدیدار شناسانه تجلی

روش پدیدارشناسی هدف خود را آشکار کردن جلوه‌های پنهان در پس پدیدارها معرفی می‌کند و تلاش دارد به جای داوری درباره اشیا، حوزه آگاهی انسان را بازنگه دارد تا حقیقت پنهان هر شیئی خود را بر آگاهی او متجلی سازد. برای رسیدن به این شناخت و آگاهی ناب، باید دو چیز را در نظر داشت: اول التفات و قصدیت؛ و دوم فروکاست و تعلیق. روزبهان در سراسر آثار خود، در *عبرالعاشقین* و *کشف‌الارواح*، از چگونگی التفات عارف سخن گفته است و با رعایت جوانب روان‌شناختی و معرفت‌شناختی این مسئله، آن را از سه طریق قلب، سر و روح دسترس‌پذیر دانسته است.

او معتقد است حوزه آگاهی عارف برای رسیدن به جلوه‌های مختلف حقیقت، با یکی از این سه روش جهت‌گیری می‌کند تا پس از آنکه در عالم خیال خود و در ملکوت مثالی غیب، حقیقت محض را در لباس صور و صفات یا به تعبیر روزبهان، به طریق التباسی دریابد، ساحت آگاهی خود را رفته‌رفته به ملکوت نزدیک‌تر سازد تا سرانجام، آگاهی طبیعتی ملکوتی در خود بپذیرد و بتواند همه جلوه‌های التباسی تجلی را درون خویش خلق و ایجاد نماید.

روزبهان به دو گونه التفات باور دارد: یکی که با قرب نوافل به دست می‌آید و سالک، با قلب و سر و روح به آیات، صفات و ذات نزدیک می‌شود؛ دیگری که ما از آن به «مراقبه» یا «التفات الوهیت» تعبیر کردیم، عارف به کمک قرب فرایض و تجلی ذاتی به ذات حق نزدیک می‌شود. در این نوع التفات، سالک با جمع میان سکر و صحو، عملاً می‌تواند در مقام «سکران صاحی» و «صاحی سکران»، حتی در زمان هوشیاری و صحو نیز حق را خارج از پرده التباس بنگرد.

موضوع دیگری که در رسیدن به شناخت و آگاهی ناب باید در نظر داشت، مسئله تعلیق یا فروکاست است که در عرفان با عنوان «تجرید» مطرح می‌شود و در بعد عملی، خود را در قالب «ملا متبگری» در رفتارهای صوفیانه نمودار می‌کند. در این مرحله، عارف همه تعلقات و پیش‌فرض‌های خود را نادیده می‌گیرد و از خلق و خود به سوی حق رو می‌کند تا حقیقت را با او و به او بشناسد.

در بخش عین و ذهن، که روزبهران از آن با نام «وصل و فصل» یاد می‌کند، با موضوع «خدعت» مواجهیم. زمانی که عارف ذهن و آگاهی خود را برای رسیدن به لحظه شهود آماده می‌کند، در مرحله تجلی التباسی به سر می‌برد و آگاهی او هنوز صورت تثبیت یافته‌ای به خود نگرفته و از قید زمان کاملاً نرسیده است، پدیدار تجلی پیوسته در برابر او تغییر حالت می‌دهد و مشاهدات پیشین وی را تحکیم یا تضعیف می‌کند و تا زمانی که عارف تنها با یکی از قوای سه‌گانه التفاتی خود به ادراک آن صورت غیبی برخورد، نمی‌تواند وصف کاملی از حقیقت مکتوم آن داشته باشد. خدعه از لوازم فصل در رویت‌های التباسی است؛ درحالی که در زمان وصل، سالک با رهاشدن از لایه‌های التباسی، که از وجود خلائی در حیث التفاتی او نشئت می‌گیرد، به ادراکی یکپارچه و محض دست می‌یابد. وصل هنگامی محقق می‌شود که سالک با همه شؤون التفاتی خویش، یعنی همزمان با قلب و سر و روح، به جانب ماهیت غیرالتباسی حق روی آورد.

نتیجه‌گیری

با آنکه آدمی همواره از کمالی به کمال دیگر منتقل می‌شود، همه آنچه او به ادراک مستقیم درمی‌یابد، به نوعی استعداد و آمادگی قبلی نیاز دارد تا بتواند در سیر تدریجی، به همان اندازه که آگاهی او به‌مرور خود را کامل‌تر می‌سازد، از مرحله قوه به فعل درآید. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که همه احوال و کنش‌های روانی‌ای که در تلازم با این احوال تجربه می‌شوند، زنجیره‌وار به هم وابسته‌اند و هیچ حالی نیست، مگر آنکه با احوال پیش از خود در پیوند و انسجام کامل و درونی قرار گرفته باشد.

لزوم وجود ترتیبی در کسب مقامات، نزد همه عرفا امری پذیرفته است. اکنون، با توجه به شاخص‌های پدیدارشناختی باید گفت که حتی احوال نیز که در عرفان، پدیداری کاملاً تصادفی، آنی و منطقی‌گرینند؛ اما برای ظهور خود، نه تنها نیاز دارد که خود را به حلقه متوالی احوال متقدم متصل نماید بلکه هر حالی نیز با احوال پیش از خود، رابطه‌ای از نوع التزام و خواهد داشت؛ زیرا از یک طرف، از همان ابتدا، به شکلی پنهان همراه سایر استعدادهای روحی و معنوی فرد بوده است، و

از سوی دیگر، زمینه ظهور و بروز خود را جز از طریق فعلیت یافتن یک رشته از همین قابلیت‌های روحی به دست نمی‌آورد.

زمانی که عارف در خط متوالی یا متناوب احوال و مقامات خود به پیش می‌رود، وقتی از حالی به حال دیگر برمی‌شود، این صرفاً انتقالی ساده نیست؛ بلکه فرد یک حال را جایگزین حالی دیگر کرده است و به همراه آن خود نیز از یک مرتبه وجودی به مرتبه‌ای دیگر واصل می‌شود؛ برای مثال، زمانی که از خوف و رجا به قبض و بسط می‌رسد، در حقیقت، خوف به قبض و رجا به بسط استحاله یافته است. در آن حال، همچون مسی که با کیمیا به طلا مبدل گردد، قبض همچنان متضمن خوف نیز هست؛ هر چند خوف دیگر به همان شکلی که قبلاً در آگاهی حضور داشت، حضور ندارد، زیرا حضور و ظهور او، این بار در صورت و معنی قبض است.

سالک ابتدا عظمت حق را در قالب قدرت بی‌چند و چون امر متعال درک می‌کند، اما رفته‌رفته که به وسعت دایره آگاهی‌های او افزوده می‌شود، عظمت و هیبت را در حضور بسیط و گسترده او در تمام افق‌های هستی می‌نگرد. بنابراین، می‌توان گفت که اولاً یکی از نخستین انگیزش‌های سالک را برای ادراک امر قدسی، عواطف و احساسات او تشکیل می‌دهد؛ و در ثانی، اولین احساسی که پایه و مبنای کنش‌های روانی و مشاهده‌های عالی‌تر روحانی قرار می‌گیرد، حس ترس یا خشیت است که بر اثر تجلی صفات جلالی در او ایجاد می‌شود.

با این همه، نباید پنداشت که هیبت صرفاً از مشاهده امر متعال حاصل می‌شود؛ زیرا به این دلیل که صفات خداوند، به شکل زوج و قرینه متصور می‌شود، صفات جمالی و جلالی نیز لازم و ملزوم هم‌اند و نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد. همان‌گونه که آتو می‌گوید: «گل سرخ اسرارآمیز» در عین حال مظهري از هیبت و حضور مطلق خداوند است که سبب می‌گردد فرد خود را در مقابل آن هر چه کم‌رنگ‌تر ببیند تا جایی که احساس می‌کند جمال حق چنان سرتاسر صحنه وجود را پوشانده است که برای او چاره‌ای جز عدم (به معنی استغراق کامل) نیست.

بنابراین، در حوزه پدیدارشناسی عرفانی، به‌ویژه عرفان روزبهان، - بی‌آنکه قصد ارزش‌گذاری و طبقه‌بندی تجلیات صفاتی را داشته باشیم - باید گفت مفهوم امر التباسی ایجاب می‌کند که تجلیات صفاتی را مطابق مصدر واحدی که از آن صادر می‌شوند، اموری متکثر و جدا

از هم نپنداریم؛ زیرا جمال همان قدر متضمن جلال است که جلال متضمن جمال. از این رو، سالک در همان حال که لذت جمال را می‌آزماید، تجربه‌گر جلال و متعلقات آن نیز هست. به همین دلیل، از این پس، بنا بر مشرب پدیدارشناسی، از پدیدارشناسی *جمالی جلال* یا *جلالی جمال* یاد می‌کنیم که هر یک به مفهوم التباس (پوشاندن) جمال در جلال یا بالعکس اشاره خواهد داشت.

منابع

- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*. ترجمه همایون همتی. انتشارات نقش جهان. تهران.
- ارنست، کارل. (۱۳۷۷). *روزبهان بقلی*. ترجمه مجدالدین کیوانی. نشر مرکز. تهران.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۸۳). *عبرالعاشقین*. مقدمه و تصحیح محمد معین و هانری کربن. انجمن ایران‌شناسی فرانسه. تهران.
- _____ (۱۹۷۳). *مشرب الارواح*. مقدمه و تصحیح نظیف محرم خواجه. نشر کلیه الآداب. استانبول.
- بل، دیوید. (۱۳۷۶). *اندیشه‌های هوسرل*. ترجمه فریدون فاطمی. نشر مرکز. تهران.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*. انتشارات ققنوس. تهران.
- دارتینگ، آندره. (۱۳۷۳). *پدیدارشناسی چیست؟*. ترجمه محمود نوالی. سمت. تهران.
- دهباشی، مهدی و سید علی‌اصغر میرباقری فرد. (۱۳۸۸). *تاریخ تصوف (جلد ۱)*. انتشارات سمت. تهران.
- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۲). *پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته*. نشر ساقی. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۵). *میناگر عشق*. چ ۴. نشر نی. تهران.
- کربن، هانری. (۱۳۶۹). *فلسفه تطبیقی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. انتشارات توس. تهران.
- ناشناس. *مرآت عشاق*. (۱۳۸۸). مقدمه و تصحیح مرضیه سلیمانی. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۸۳). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. انتشارات آگه. تهران.
- نوالی، محمود. (۱۳۷۱). «پدیدارشناسی از نگاه فلسفی». *کیهان اندیشه*. شماره ۴۶.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). *شعر، زبان و اندیشه رهایی*. ترجمه عباس منوچهری. انتشارات مولی. تهران.