دوفصلنامهٔ علمی- پژوهشی
ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س)
سال هشتم، شمارهٔ ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

تحلیل جغرافیای نمادین مکان-کهف در تفسیر *عرائس‌البیان* روزبهان با رویکرد نقد مضمونی[۱]

راضیه حجتی‌زاده[۲]

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۵
تاریخ تصویب: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

یکی از وجوه تأثیرگذاری قرآن کریم بر تفسیرهای عرفانی، توجه به بعد زمان و مکان در زندگی بشری است. نظریه‌های گوناگونی در نقد ادبی معاصر به تحلیل سیمای مکان می‌پردازند که از آن میان، نظریهٔ افق-منظر میشل کولو در تحلیل تفسیر عرفانی روزبهان کارآمدتر است؛ زیرا این نظریه به‌عنوان شاخه‌ای از نقد مضمونی قادر است مکان را از عنصری در پس‌زمینهٔ روایت، به عنصری نمادین و معنادار تبدیل سازد و جهان‌بینی عرفانی را از خلال تعامل میان انسان و محیط تبیین سازد. با توجه به این امر سؤال اینجاست که چه رابطه‌ای میان مکان-کهف و نگرش عرفانی روزبهان در عرائس‌البیان وجود دارد. به‌اجمال می‌توان گفت روزبهان بیشتر رویکردی پدیدارشناختی به مقولهٔ مکان دارد. غار نمادی از یک

---

[۱] شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.13949.1276

[۲] استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. r.hojatizadeh@ltr.ui.ac

خاطرهٔ ازلی است که عارف می‌کوشد در مسیر سلوک خود آن را در قاب‌های مختلفی از مکاشفه‌های خود نمایان سازد. عارف در توصیف قاب‌های خود در یک مکان نمی‌ماند، بلکه از مکانی به مکان دیگر گذر می‌کند. از این‌رو، گاه از کهف بدن به کهف رعایت و سپس به کهف غیرت، روح، محبت و جز آن عبور می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت که مکان در تجربهٔ عرفانی، واقعیتی محصور و عبور ناپذیر نیست، بلکه واقعیتی انعطاف پذیر است که عارف را در مسیر صیرورت و سلوک همراهی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تفسیر *عرائس‌البیان*، روزبهان، نقد مضمونی، افق-منظر، مکان، کهف.

مقدمه

حضور عناصر زمانی و مکانی در ادبیات، چه به‌صورت مجازی و استعاری و چه به شکل حقیقی یا واقع‌نمایانه امری رایج بوده است. رویکردهای معاصر به مفهوم مکان، در قالب جریان‌ها و نظریه‌هایی همچون بوطیقا یا شعرشناسی جغرافیایی، روایت‌شناسی‌های جغرافیایی، نقدهای جغرافیایی، جغرافیای ادبیات، مفهوم اندیشه-افق، روایت‌شناسی مکان و نقد بوم‌شناختی به این موضوع می‌پردازند. امروزه حجم نظریه‌هایی که به مفهوم مکان در آثار ادبی اشاره دارند، به‌سبب اهتمام بیشتر به علم جغرافیا و تفوق نسبی آن بر علم تاریخ، رو به فزونی گذارده است. از میان این رویکردها، پژوهش حاضرمضمون مکان را براساس نظریهٔ میشل کولو و دیدگاه اندیشه-منظر وی در تفسیر روزبهان از سورهٔ کهف بررسی و تحلیل می‌کند. رویکرد مزبور به‌عنوان بخشی از بوطیقای جغرافیای ادبی، در پی آن است تا با بررسی مکان یا مکان‌هایی خاص دریابد رابطهٔ انسان با جهان و محیط، چگونه در متن انعکاس می‌یابد. مفهوم منظر یا افق در اندیشهٔ کولو شاهدی بر «چندبعدی‌بودن پدیده‌های انسانی و اجتماعی، وابستگی متقابل میان زمان و مکان، تعامل میان طبیعت و فرهنگ و بالاخره رابطهٔ امر نمادین و غیرنمادین است» (کولو، ۲۰۱۱: ۱۱). مفهوم افق ما را فرامی‌خواند تا به‌جای مطالعهٔ مکان در قالب تقابل‌های دوگانه‌ای همچون بالا/پایین،

محسوس/نامحسوس، روحانی/جسمانی، طول/عرض و مانند آن، به‌گونه‌ای متفاوت در این‌باره بیندیشیم. درواقع منظر، حاصل تعامل انسان با مکان است. به تصور کولو، محال است که سوژه یا فاعلی بتواند به ابژه‌ای نظر کند، بدون آنکه جسم و ذهن او از منظر و دورنمایی که پیش‌رو دارد، متأثر نشود. دیگر اینکه منظر یا افق، تنها یک معنی یا تفسیر ندارد؛ چرا که زاویهٔ دید و ذهنیت بیننده، پیوسته در حال تغییر و حرکت است (نک. کولو، ۲۰۱۱: ۲۰)و معانی متفاوتی از یک مکان واحد استنتاج می‌کند. در حقیقت، انسان آگاه با اتصال به جهان و مکان، تصویری از خویش ارائه می‌دهد. در تفسیرهای قرآنی نیز که از تجربه‌های شهودی عارف برآمده‌اند، آنچه اهمیت دارد رسیدن به خودشناسی یا بسترسازی برای تجربه‌های مکاشفه‌ای بعدی است؛ بنابراین هر مکان یا جغرافیایی در بیرون، درنهایت به توصیف قلمرو نفس و جغرافیای روانی آن منتهی می‌شود. بر این اساس، به‌نظر می‌رسد که رویکرد اندیشه-افق کولو، به‌عنوانشاخه‌ای از رویکرد بوطیقای مکانی که با پیوند میان جسم و روح و درون و بیرون ملازم است، روش مناسبی برای تأمل دربارهٔ مفهوم کهف یا غار در تفسیر عرفانی روزبهان باشد.

پیشینهٔ پژوهش و نقد مضمونی

تاکنون درخصوص مکان در ادبیات، به‌ویژه از منظر رویکردهای نو در نقد ادبی، پژوهشی جدی صورت نگرفته است. از میان معدود آثار موجود در این زمینه، تنها می‌توان به مقالهٔ اکبرپوران و عباسی (۱۳۹۱) اشاره کرد که مفهوم گسست در ساختار افق را با استناد به نظریهٔ کولو، در شعر ناظم حکمت بررسی کرده است. از میان سایر پژوهش‌ها موارد زیر قابل‌ذکر است:

- اصغری (۱۳۸۸): «*بررسی زیبایی‌شناختی عنصر مکان در داستان*»، توجه به مکان از وجه نظری و کاربرد آن در آثار داستانی مطمح نظر نویسنده بوده است، اما این پژوهش، رویکرد تطبیقی و کاربردی ندارد و منحصراً به تبیین مبانی زیبایی‌شناختی مکان اختصاص دارد.
- مالمیر و یزدلی (۱۳۹۳): «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در کشف‌المحجوب، رسالهٔ قشیریه و تذکرةالاولیاء»، این مقاله مکان را به‌عنوان موضوعی مستقل دنبال

نمی‌کند، بلکه به آن به‌عنوان ابزاری برای انتقال احساس و تجربهٔ امر قدسی می‌نگرد.

- یوسفی و حیدری (۱۳۹۳): «جغرافیای عرفانی»، این پژوهش در سه محور جغرافیای طبیعی، جغرافیای عرفانی قرآنی و جغرافیای عرفانی انتزاعی عرفا به موضوع جغرافیا به‌طور اعم و از نگاهی هستی‌شناختی می‌پردازد، اما به کهف اشاره‌ای نداشته و تأویلات خود را بیشتر بر آرای سهروردی و عرفان‌پژوهانی چون کوربن مبتنی کرده است.
- مشتاق‌مهر و دستمالچی (۱۳۹۵): «جغرافیای ملکوتی و اوقات عرفانی»، این مقاله به توصیف جغرافیای ملکوتی و توجیه شرق و غرب عرفانی می‌پردازد و با ذکر نمونه‌هایی از اسطوره‌ها و رسالةالطیرها می‌کوشد تا پیوند لامکان را با صورت‌های عینیِ زمینی بررسی کند. به این منظور، نمونه‌هایی از مشرق و مغرب و اوقات عرفانی را به‌همراه ساکنان و زائران این ارض ملکوتی از درون آثار ارائه می‌دهد.

گذشته از آثار فوق، از کتاب ارزشمند ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز (از ایران مزدایی تا ایران شیعی) به قلم هانری کوربن باید نام برد که برای نخستین بار به جمع و تشریح آرای فیلسوفان و عارفان نامی شیعی نظیر ابن‌عربی، صدرالدین قونیوی، سهروردی، عبدالکریم جیلی، محمد لاهیجی، صدرالدین شیرازی، فیض کاشانی و چند تن دیگر در باب تصویر زمین، عالم مثال، اقلیم هشتم و هورقلیا همت گماشت و با رویکردی پدیدارشناسانه و از دریچهٔ تفکر اسلام شیعی این منظومه را تشریح کرد، اما نگاه این اندیشمند چنانکه پیداست، بیشتر جلوه‌ای فلسفی دارد و جهت‌گیری ادبی و بلاغی در آن راه نیافته است.

مقالهٔ حاضر تنها پژوهشی است که موضوع مکان را در قالب یک رویکرد ادبی و تفسیری مشخص و تعریف‌شده و با روش نقد مضمونی، در تفسیرهای عرفانی بررسی و تحلیل می‌کند.

تعریف مضمون در نقد مضمونی، با تعریف مصطلح و رایج آن تفاوتی آشکار دارد. در نقد مضمونی، مضمون نه موضوع یا محتوای یک اثر، بلکه مجموع دلالت‌های ضمنی و

غیرمستقیمی است که به مصداق‌ها و معناهای صریح و مستقیم یک متنافزوده می‌شود (ریشارد، ۱۹۶۱: ۸۱). مضامین سنتی عمدتاً جنبه‌ای انتزاعی دارند؛ درحالی‌که نقد مضمونی، در عوض مطالعهٔ کلی طبیعت، ویژگی و کیفیتی از آن را مانند ویژگی‌های زمانی و مکانی، یا عناصر اربعه شامل آب، باد، خاک و آتش،به شکلی خاص بررسی کند. براین اساس، این مقاله به پرسش‌های زیر پاسخ می‌گوید:

الف) چه رابطه‌ای میان مکان-کهف در تفسیر *عرائس‌البیان* با منظر و ذهنیت عرفانی روزبهان وجود دارد؟

ب) ویژگی‌های معنایی و بلاغی کهف به‌عنوان یک مضمون کلان در این اثر کدام است؟

جغرافیای نمادین و مکان

نمادپردازی، قلمروگسترده‌ای از دانش‌های بشری را دربرگرفته است. از این میان، تا جایی که به حوزهٔ مطالعات ادبی ارتباط می‌یابد، نمادپردازی در قلمرو جغرافیای ادبی،در پی ترسیم گونه‌ای جغرافیای نمادین یا تحلیل مکان-فضا با نگره‌ای نمادین در تفسیرهای عرفانی است. شاید بتوان در یک نگاه کلی، این‌طور استنباط کرد که به مکان از دو حیث عمده می‌توان نگریست: نشانه‌شناختی وروان‌شناختی. بدین‌ترتیب، مکان از یک سو، دارای هویتی مستقل نیست و منحصراً در پس‌زمینه موضوعی دیگر به آن اشاره می‌شود. چنانکه غالب نظریه‌های روایت‌شناسی، آن را به‌عنوان صحنه و زمینهٔ اولیهٔ وقوع حوادث و رویدادها و دارای کارکردی توصیفی و فرعی معرفی می‌کنند؛ یا برعکس، مکان را فی‌نفسه واجد هویتی مستقل می‌بینند که به‌جای آنکه صرفاً دروازهٔ ورود به رویدادها باشد، رویدادها و اشخاص را تابعی از شرایط و ساختارهای خود می‌سازد و در تکوین و گسترش فضای کلی یک متن و معناها و دلالت‌های آن، نقشی اصیل و تأثیرگذار دارد. در این حالت، مکان بر جهان‌بینی فردی و گروهی دلالت و بر آن تأثیر دارد و جهان‌بینی‌ها نیز به نوبهٔ خود، در شناخت بشر از جهان پیرامونی، قلمروها و گسترهٔ آن نقش‌آفرینی می‌کنند. در میان نقشه‌های اولیهٔ جغرافیایی، به‌ویژه از قرن دهم هجری به این سو، رنگی از تخیل و نمادپردازی را می‌توان دید؛ به‌عنوان نمونه «تصور مسلمانان دربارهٔ زمین، همواره تحت

تأثیر کوه قاف به‌عنوان نقطهٔ مرکزی کیهان بوده است و هفت‌اقلیم زمینی که به شکل تصویرهایی از آنچه در آسمان است جلوه‌گر می‌شدند، درواقع متناظر با هفت‌اقلیم آسمان بودند» (ادریسی، ۱۳۹۰: ۲۶). درهرحال، ما با نوعی «جغرافیای قلمرو خیال» در مکان‌نگاری‌های اسلامی مواجهیم. نگارنده در اینجا درصدد توصیف و تحلیل قلمرو همین جغرافیای نمادین است. منظور از جغرافیای نمادین در اینجا، تبیین رابطهٔ میان مکان با روان و نفس انسانی از یک سو، و با جهان‌بینی عرفانی از سوی دیگر است. در متون ادبی یا متون تأویلی صوفیانه نیز آفاق یا مکان به‌عنوان نشانه و رمزی بر ساحت و قلمرو نفس و روان تلقی و تأویل شده است و همین امر، زمینهٔ وسیعی را برای شکل‌گیری خیال‌پردازی‌های مکانی و در مجموع، بوطیقا یا زیبایی‌شناسی مکان فراهم می‌کند.

غار در نمادگرایی صوفیانه

از نمونه‌های ارتباط عارفانه با حق در قرآن کریم، یکی سرگذشت حضرت مریم (س) و دیگر خفتگان کهف است که در هردو نمونه هم، به موقعیت مکانی آن‌ها اشاره شده است. لویی ماسینیون با انجام‌دادن پژوهشی مفصل دربارهٔ تفسیرهای قدیم عرفانی، شیعی و اسماعیلی، به اهداف و ویژگی‌های معادشناسانهٔ این سوره اشاره می‌کند و آن را اپوکالیپس اسلامی می‌نامد. به‌علاوه، می‌افزاید که غار همان پناهگاهی است که مهدی از آنجا ظهور عیسی (ع) را در آخرالزمان انتظار می‌کشد[1] (ماسینیون، ۱۹۵۴: ۱۱۳). غار اِفِسوس همان جایگاهی است که اولین بار رستاخیز اصحاب کهف در آن به‌وقوع پیوست؛ و با این وصف، با پایان دور زمان پیوند دارد. ماسینیون همچنین عنوان می‌کند که در آموزه‌های رازآلود شیعی، غار نمادی از امیرالمؤمنین علی (ع) است (همان:۱۱۱) و در آموزه‌های اسماعیلی، معرف و رمز «تالی» (همان). از این دو نمونه درمی‌یابیم که غار دیگر نه یک مکان ساده، بلکه به‌منزلهٔ شخص انسانی است که در درون خود، معنای تاریخ و حقیقت خلقت را متجلی کرده است.

اولین عارفی که به کهف اشاره می‌کند، حسین منصور حلاج است. او در ضمن ابیاتی در دیوان خود، به داستان اصحاب کهف چشم‌زدی دارد:

و اللّـه لـو حلـف العشّـاق أنهـم　　موتی من الحبّ أو قتلی لما حنثوا
قـوم إذا هجـروا مـن بعـد مـا وصـلوا　　مـاتوا و إن عـاد وصـل بعـده بعثـوا
تـری المحبّـین صـرعی فـی دیـارهم　　کفتیـة الکهـف: لا یـدرون کـم لبثـوا

(الحلاج، ۲۰۰۲: ۱۲۷)

از ابیات فوق به‌نظر می‌رسد که حلاج غار را چه به‌عنوان مکانی خاص و چه به‌مثابه نمادی دلالت‌کننده به‌کار نبرده است. در نگاه او آنچه اهمیت دارد، بیان حال عشق است که بر نمادگرایی یا هر عمل دیگری برتری دارد. بااین‌همه، از اظهارات سلمی در *حقائق‌التفاسیر* این‌گونه برداشت می‌شود که او در بازتعریفی نمادین از غار، مانند بسیاری از عارفان و مشایخ پس از خود، آن را رمزی از معرفت اصیل و غیراکتسابی و در تقابل با شناخت عرضی و اکتسابی در جهان مادی می‌داند. در این تعریف، غار مکانی ذهنی و معنوی و رمزی از مرکز عالم، جایی فراسوی زمان و مکان است: «الکهف [و الرقیم] فی ظلّ [المعرفة] الاصلیة لا یزائلهم بحال، لذلک خفی علی الخلق اثارهم» (سلمی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۵۷).

با تکیه بر *حقائق‌التفاسیر*، به‌نظر می‌رسد که ابن‌عطا از جمله عارفانی است که پیش از روزبهان بیشترین اهتمام را به فحوای این سوره داشته است. چنانکه در تفسیر آیه «ثانِیَ اثْنَینِ إِذْ هُما فِی الْغارِ»، آن رابه محل قرب و کهف انوار در عالم ازل تعبیر می‌کند (همان: ۹۶) و این نخستین باری است که کهف به‌منزلهٔ مکانی معنوی و انتزاعی تأویلمی‌شود. بااین‌همه، کهف هنوز به بیان یک حال از احوال عرفانی محصور مانده است و آن را پیوسته به حال انس و قرب منتسب می‌کنند. چنانکه ابن‌عطا در ادامه می‌افزاید: «حق میان ایشان و اغیار حائل شد و آن‌ها را به غار انس خود مأوا داد و مقام امن بخشید. سپس آنان را از خویش فانی و از خواست و اراده و معانی خود غائب کرد تا در حضرت او واله و حیران بماندند» (همان: ۱۲۱). با آنکه ابن‌عطا شرحی مبسوط از تفسیر آیات این سوره به‌طور جداگانه ارائه می‌دهد، کهف در نظرگاه او نیز یک مضمون یا تصویری محوری محسوب نمی‌شود.امام قشیری (قرن ۵ هـ.ق) با تفسیر آیهٔ ۹ از سورهٔ مبارکهٔ کهف، نظریهٔ خود را مبنی بر ارتباط میان مکان و روح این‌گونه مطرح می‌کند: «... ایشان مدت درازی را در آن غار ماندند و به

همین علت، به یاران کهف نامبردار شدند. پس ارواح و جان‌ها دارای مکان‌اند، همچنان‌که قلوب نیز به مکان و جولان‌گاه خود وابسته‌اند» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۹). بااین‌همه، اگر قشیری به رابطهٔ میان کشف و تجلی با مکان جغرافیایی زمینی اذعان دارد، غالب صوفیه و از جمله روزبهان، جهت توجه خود را از جغرافیای زمینی به‌سوی جغرافیای آسمانی برگردانده‌اند.

از میان عارفان سنت دوم عرفانی، از شیخ اکبر باید نام برد. ابن‌عربی کهف را یکبار عبارت از باطن بدن و رقیم را ظاهر آن و بار دیگر، کهف را عبارت از عالم جسمانی می‌داند، و سپس اصحاب کهف را روحانیات انسان شامل روح، قلب و عقل معرفی می‌کند که بعد از فنای جسم نیز باقی همچنان باقی است (ابن‌عربی، ۱۴۲۲،ج ۱: ۳۹۴). ظاهراً ابن-عربی در این تعبیر اخیر خود از کهف به‌عنوان قوای روحانی از روزبهان تأثیر پذیرفته است. کما اینکه در جاهای دیگر نیز به مشرب روزبهان و تأویلات عرفانی او نظر داشته است؛ برای نمونه عبارت «آووا الی الکهف» در آیه ۱۶ را نیز تقاضای استعدادی آن‌ها برای بازگشت به بدن و استکمال قوای عقلی و عملی می‌داند. درست عین همین تفسیر را در *عرائس‌البیان* مشاهده می‌کنیم؛ بنابراین تفسیر روزبهان به نسبت با سایر تفسیرهای عرفانی متقدم و متأخر از اصالت برخوردار است و تنوع توصیفات و چرخش‌های زبانی او در پردازش مفهوم کهف، از تنوع واقعات و احوال درونی و شخصی وی سرچشمه می‌گیرد. و مکان-کهف از حیث مکانمندی پدیداری خود، بیش یا هم‌سنگ واقعه‌ای که درظرف آن اتفاق افتاده است، اهمیت می‌یابد.

۱. روزبهان و تفسیر کهف در *عرائس‌البیان*

در میان همهٔ عارفان، روزبهان شاید تنها عارفی باشد که بیش از دیگران صاحب مکاشفات و محاضرات بوده و در عالم خیال و نمادپردازی‌های عرفانی راهی دراز پیموده است. به باور او، غار در وهلهٔ نخست، رمزی از وحدت و مقام تشبیه، و چونان «حجلهٔ زفاف» است. درعین‌حال، روزبهان از توان استعاری و نمادین مکان بیش از همه مفسران بهره برده است. در بخشی از *عرائس‌البیان* ذیل آیهٔ ۱۰ سورهٔ مبارکهٔ کهف می‌خوانیم:

«و هم فتیان المعرفة الذین خلقوا بسجیة الفتوة، و فتوتهم إعراضهم عن غیر اللّه، و عن الکون جمیعاً، و إقبالهم علی اللّه بنعت إیوائهم إلی کهوف وصاله، و ظلال جماله، و حصون أنسه، و قصور قدسه بذلوا مهجتهم للّه بلا نصب لأنفسهم و طلبوا منه و دخلوا فی مزار قربه و مساقط انوار شهوده، فلما استقاموا فی منازل الانس و مشاهد القدس و راوا محبوبهم بنعت الرعایه و الکلاءه، هیجهم نور البسط و سرّ الافتقار الی السؤال زیاده القربات و المدانات» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۰۰).

در عبارات فوق، کهف در حکم یک تصویر کانونی است که استعاره‌های مکانی فراوانی را حول خود به شکل اقماری پدید آورده است. از آن جمله ظلال، حصون، قصور، مزار، مساقط و منازل که قلمروهای مبدأ را برای جمال، انس، قدس، قرب، انوار شهود، انس به‌عنوان قلمرو مقصد تشکیل می‌دهند.

روزبهان میان غار (مکان بیرونی) با بهشت (مکان درونی) که گاهی از آن به بهشت روح و زمانی به عالم قدس و جنت انس نیز تعبیر می‌کند، فاصله‌ای قائل نیست و به همین علت نیز عنوان می‌کند که خداوند، عالم قدس را در آن غار کوچک وارد کرد. همان‌گونه که قادر است هزار باغ بهشتی را در تنگی چشمان مورچه‌ای بیافریند. مفهوم درهم‌تنیدگی مکانی را در فحوای این کلام روزبهان به‌خوبی می‌توان دریافت که چگونه دو مکان یا دو جغرافیا، یکی جغرافیای امر مشهود و دیگر جغرافیای امر نامشهود به هم گره می‌خورند؛ به‌طوری‌که منازلی مانند فنا، بقا، تجرد و تفرید را جز از طریق این درهم‌تنیدگی نمی‌توان ادراک کرد. او در جایی دیگر اشاره می‌کند که قول به شمار سه‌گانی یاران غار را می‌توان به روح، قلب و عقل تعبیر و سگ را نمادی از نفس دانست که ملازم با کهف است. سپس کهف را نماد تن یا بدن می‌داند؛ زیرا همچنان‌که اصحاب کهف به غار، سایر انسان‌ها نیز به بدن تعلق دارند (همان: ۳۹۹)، اما نگاه او به این تعلق، نگاه مادی و منفی‌گرایانه نیست، بلکه او معتقد است هر انسانی برای استکمال علمی و عملی خود از خداوند می‌خواهد که او را به عالم سفلی و به جهان تن وارد سازد. بدین‌ترتیب، آیهٔ کریمهٔ «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ» را استدعای اتصال و هبوط جسمانی تأویل می‌کند.

با این وصف، باید گفت که روزبهان بیشتر رویکردی پدیدارشناسانه به مقولهٔ مکان و غار دارد؛ زیرا افق دید عارف را که برخاسته از ساختار تجربهٔ اوست، عنصری وابسته به مکان واقعه و تجربهٔ عارفانه می‌داند. در بینش او، مجموعهٔ «جهان زیسته» عارف است که افق خاص او را پدید می‌آورد. این جهان علاوه بر قرارداشتن در مکان، مستلزم رابطهٔ بین‌الاذهانی (رابطه با دیگری) نیز هست.

البته دیگری در نظر روزبهان، یک دیگری عینی و مادی نیست، بلکه رابطهٔ عارف با عقل، روح و قلب او یا با ارواح دیگر است. از طرف دیگر، دغدغهٔ مکان در اندیشهٔ او محدود به مکان خاصی نیست. به‌عبارت دیگر، می‌توان در همین سخنان فوق، غار را با هر مکان دیگری جایگزین کرد؛ بی‌آنکه در معنی و تجربه یا افق مکان تغییری حاصل شود.

۲. افق درونی روزبهان در برابر افق بیرونی

افق عرفانی از دو نوع خارج نیست: یا افقی درونی است یا افقی بیرونی. افق درونی «شامل تمام دیدگاه‌هایی است که می‌توان دربارهٔ پدیدار یا موضوعی معین در نظر داشت تا از آن طریق، نظرگاه کنونی فرد عارف راجع به موضوع یا شیء پدیداری اصلاح یا تکمیل شود؛ بنابراین «اشیا و پدیدارهای بیرون واجد همان معنایی هستند که به‌تدریج از طریق افق درونی، به آن‌ها نسبت داده شده است» (کولو، ۱۹۸۹: ۱۶). با این وصف، غار یک صورت آشکار و افق‌ها و وجوهی پنهان دارد. بعد مرئی پدیدار، تنها زمانی موجودیت دارد که اطراف یا ابعاد غیرمرئی و غیرپدیداری دیگری مقدم بر آن بعد مرئی، حضور داشته باشد تا معنی آن را تعیین کند. درواقع این یک پارادوکس پدیدارشناختی است که وجود در عین غیبت و غیبت در عین وجود نام دارد. آنچه وجهی از یک مکان پدیداری را اکنون برای عارفی مشهود می‌سازد، عمیقاً به وجه یا وجوه پنهان آن بستگی دارد. تنوع تعبیرهایی که در کلام عارفانی مانند روزبهان، حلاج، ابوعطاء، قشیری و دیگران دربارهٔ عنصر غار مشاهده می‌شود، از تنوع افق‌های آن‌ها و درک وجوه پنهانی غار نشئت می‌گیرد. این واقعیت که عرفان، در حکم کشف‌المحجوب است و عملاً با تبیین دیده‌های عارف براساس نادیده‌هایی سروکار دارد که بخشی از محتوای ناخودآگاهی فردی یا جمعی او یا برشی از

تجربهٔ مکاشفه و مشاهدهٔ وی محسوب می‌شود، موجب می‌شود هر عارفی متناسب با همین محتوای تجربه یا ناخودآگاهی روانی خود نسبت به مکان-غار واکنش نشان دهد.

روزبهان برخلاف سایر عارفانی که از آن‌ها یاد شد، به‌دنبال آن نیست که هویت غار را شناسایی و آن را به‌عنوان یک مکان قدسی رمزگشایی کند، بلکه افق درونی او به این موضوع، به‌گونه‌ای است که مکان-غار برای او علامت یک دیگری ناشناخته است که از دسترس هرگونه شناختی می‌گریزد. البته «العجز عن الادراک ادراک». درواقع روزبهان به‌جای آنکه غار را آینه‌وار تصویری انعکاسی از روان خود قرار دهد، از آن فراتر می‌رود تا به عمق دیگری پنهان در آن دست یابد. او این کار را با دستیابی به افق‌های پنهان در افق آشکار غار انجام می‌دهد. تفسیر او از آیهٔ ۱۷ سورهٔ مبارکهٔ کهف، این نکته را بهتر معلوم می‌دارد:

> «أی آیة أعظم من هذه الایة أنهم فی وسط نیران الکبریاء، و لا یحترقون بها فبقوا بالحق مع الحق مستأنسین بالحق للحق بنعت فقد الإحساس فی مقام الاستئناس غائبین عنهم شاهدین باللّه علی اللّه» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۰۷).

واژهٔ کلیدی در عبارت فوق، مشاهدهٔ حق به حق است. حق در اینجا آن دیگری است که پیوسته در پس تصویر فرومی‌رود و اگرچه خود به‌ظاهر غایب و محجوب است، عارف را به سلوکی بی‌پایان در افق‌های بی‌انتهایی وامی‌دارد که پیوسته از دسترس ادراک او می‌گریزند و دور می‌ایستند. هر افقی، ابتدا به‌سبب افق‌هایی که در ورای خود پنهان کرده است، مبهم و تفسیرناپذیر است، اما به‌تدریج که عارف در طریق معرفت پیش می‌رود، افق نخست، دلالت‌های ضمنی خود را به عارف می‌شناساند و قابل‌فهم‌تر می‌شود. بااین‌همه در همان حال که از ابهام افق نخست کاسته می‌شود، افق‌های دیگری نمایان و متجلی می‌شود. به همین دلیل، توضیح مدرکات حسی-عرفانی مانند غار-مکان، همواره مانند ته‌نشینی مبهم و توضیح‌ناپذیر در پس روان و زبان عارف باقی می‌ماند. این تداعی افق‌ها در کلام روزبهان، به‌سبب اهمیت بیشتر افق درونی به‌جای افق بیرونی در نگاه او، بسیار بیشتر است؛ به‌طوری‌که زبان او را به زبانی سیال و تا حدودی سوررئال تبدیل می‌کند که از یک تصویر به تصویری دیگر و از یک افق به‌سوی افقی دیگر فرا می‌رود:

۱. إِذْ أَوَى الْفِتْيَة إِلَى الْكَهْفِ أی: کهف البدن بالتعلق به؛
۲. فَقالُوا بلسان الحال آتِنا مِنْ لَدُنْک أی: من خزائن رحمتک التی هی أسماؤک الحسنی؛
۳. رحْمَة کما لا یناسب استعدادنا و یقتضیه؛
۴. وَ هَیئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا الذی نحن فیه من مفارقة العالم العلوی، و الهبوط إلی العالم السفلی لاستکمال؛
۵. رَشَداً: استقامة إلیک فی سلوک طریقک و التوجه إلی جنابک أی: طلبوا بالاتصال البدنی و التعلق بالایات الکمال و أسبابه الکمال العلمی و العملی (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۳۹۹).

در مثال‌های فوق که از تفسیر آیهٔ دهم سورهٔ مبارکهٔ کهف:«إِذْ أَوَى الْفِتْيَة إِلَى الْكَهْفِ فَقالُوا رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْک رَحْمَة وَ هَیئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً» اقتباس شده است، روزبهان آیه را به پنج بخش تقسیم کرده است و در هر بخشی، به افقی از افق‌های معنایی آیه می‌پردازد. کهف را به بدن، رحمت را به استعداد، امر را به هبوط استکمالی به عالم شهادت و رشد را به استقامت در طریق وصول و کمال تعبیر می‌کند. او در ذیل این تفسیر، تفسیر دیگری از همان آیه به قرار زیر ارائه می‌دهد:

۱. إیوائهم إلی کهوف وصاله، و ظلال جماله؛
۲. رأوا محبوبهم بنعت الرعایة و الکلاءة، هیجهم نور البسط، و سر الافتقار إلی سؤال زیادة القربات و المدانات؛
۳. رَحْمَة: معرفةکاملة و توحیدا عزیز؛
۴. مِنْ أَمْرِنا رَشَدا: ً من أمر محبتک؛
۵. رُشْداً: صبابتک و الوصول إلی وصال قدمک الذی بلا زوال و امتحان.

با مطابقت‌دادن میان این دو گروه می‌توان سیالیت زبان روزبهان و چگونگی انتقال او را از یک افق معنایی به افق معنایی دیگر بهتر شناخت. او از کهف بدن در بخش نخست، با تکیه بر واژهٔ «ایواء» به کهف وصال و از وصال به جمال و از آن به کهف ظلال می‌رسد.

ظلال مؤید تاریکی است که در بخش اول، به تاریکی ابدان انتقال یافته بود و در بخش دوم، با تغییر نسبی جلوهٔ منفی آن، هم با تاریکی سایه که یادآور عذاب «یوم الظله» (سورهٔ شعرا: ۱۸۹) در قرآن، و سرگذشت قوم شعیب (ع) است، ارتباط دارد و هم یادآور وجه مثبت سایه است که امنیت غار را تداعی می‌کند. به‌علاوه، او از یک افق دیداری-حسی یعنی بدن، به افقی غیردیداری-حسی که صفات جمال الهی است، منتقل می‌شود. وی با آوردن واژه‌های دیگری مانند محبوب، نور، بسط، قرب، محبت، وصول و امتحان که زیرمجموعهٔ عرفان عاشقانه قرار می‌گیرد، گویی درصدد است تا از قلمرو معرفت‌شناسی در بخش نخست، به حوزهٔ وجودشناسی وارد شود؛ زیرا معرفت مستلزم هیجان، پویایی و تحرکی است که تنها عشق آن را به جان عارف می‌بخشد.

۳. روزبهان و پارادوکس‌های مکانی

روزبهان با گزینش واژه‌های مذکور در محور جانشینی، امکان گشودگی افق‌های دیگری را نیز فراهم می‌کند. واژه‌های انس، قرب، محبت، وصال از یک سو و واژه‌هایی نظیر آفاق، منازل، مجالس که دلالت بر مکان دارد، از دیگر سو، ذهن را به جغرافیای نمادین «خانه» یا معادل صوفیانهٔ آن، خانگه یا خانقاه متصل می‌کند. به قول باشلار، «در پدیدارشناسیِ ارزش‌های موجود در فضای درون، خانه بی‌تردید ماهیتی شاخص دارد» (باشلار، ۱۳۹۲: ۴۳). واژهٔ عربی «دار» در قرآن در چند نوبت آمده است، از جمله در ترکیب با عبارت‌های دیگر: دارالفاسقین (سورهٔ اعراف: ۱۴۵)، دارالبوار (سورهٔ ابراهیم: ۲۸)، دارالمقامه (سورهٔ فاطر: ۳۵)، دارالسلام (سورهٔ یونس: ۲۵؛ سورهٔ انعام: ۱۲۷)، دارالمتقین (سورهٔ نحل: ۳۰)، دارالقرار (سورهٔ غافر: ۳۹)، دارالخلد (سورهٔ فصلت: ۲۸)، و گاه با اضافه‌شدن به ضمیر غایب یا مخاطب به‌کار رفته است: دارکم (سورهٔ هود: ۶۵)، دارهم (سورهٔ اعراف: ۷۸ و ۹۱؛ سورهٔ عنکبوت: ۳۷؛ سورهٔ رعد: ۳۱). در اغلب موارد، «دار» دلالت بر معنی و مضمونی ناپسند و منفی دارد. تنها دارالسلام، دارالقرار، دارالمتقین و دارالمقامه به مؤمنان و حیات آن‌ها پس از مرگ اشاره دارد و باقی، دربارهٔ کافران و نزول عذاب بر آن‌هاست.

غار نیز در اسطوره‌ها دوسوگراست: «هم نماد مرگ و نابودی و دروازهٔ جهان زیرین (هادِس در اسطوره‌های یونانی) است هم رمز نوزایی و ولادت ثانوی و از این حیث،

صورت مثالی بطن مادر و بازگشت خیالی و رمزی به آن را می‌رساند» (ستاری، ۱۳۷۶: ۷۶). این دوسوگرایی درتصویر «دار» در قرآن کریم هم دیده می‌شود و می‌توان آن را یک کهن‌الگوی جمعی محسوب کرد. حال باید دید که این تضاد جنبهٔ بیرونی دارد و به مکان-فضای جغرافیای طبیعی مربوط می‌شود یا جنبهٔ درونی دارد و به تضادهایی در ذهن و روان انسان و به‌طور خلاصه، به جغرافیای روانی او بازمی‌گردد؟

روزبهان این افق پارادوکسیکال ذات بشری را در قالب متناقض‌نماهای عرفانی در منظر خود و با الهام از مکان-غار، در قالب هراس از مردن (پناه‌بردن به غار و فرار از دقیانوس) از یک سو، و میل به مردن (دعا برای قبض روح پس از بیداری) از سوی دیگرنشان می‌دهد. این پارادوکس هم رنگ زمانی دارد و هم صبغهٔ مکانی. از این‌رو ناگزیر برای تبیین آن باید فاصلهٔ میان زمان و مکان و رابطهٔ این دو با مرگ از حیث مضمونی روشن شود.

پارادوکس گذشته و حال در افق مکانی تجربهٔ عرفانی

تعریف افق، در نقد مضمونی با مفهوم منظر رابطه دارد. منظر[۲]، مجموعه‌ای معنادار و متشکل از عناصر پراکنده در یک مکان است که با یک نگاه بتوان آن‌ها را در کنار یکدیگر مشاهده کرد؛ بنابراین منظر، تنها یک قسمت از یک مکان یا پدیدار را در دسترس ادراک می‌گذارد، اما به‌دلیل آنکه این عناصر به شکل معنادار و دلالت‌مندی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، بیننده باید آن‌ها را تأویل کند تا پیام آن‌ها را دریابد. از تعریف فوق معلوم می‌شود که هرکس، در مقام سوژه یا فاعل ادراک، یک منظر واحد را به شیوه‌های متفاوتی معنی می‌کند. این نحوهٔ تفسیر، به شرایط زیستن او بستگی تام دارد.

شرط زیستن عارفانه نیز در وهلهٔ نخست، بودن در حال یا اکنون یا به‌اصطلاح، ابن‌الوقت بودن است. عرفا از حال، به باطن زمان نیز تعبیر و هستی درجهانی خود را پرتاب-شده در اینجا و اکنون می‌دانند و «وقت» را به‌عنوان بخشی از شرایط و موقعیت‌های وجودی خود چنین تعریف می‌کنند: «هو باطن الزمان و أصله» (العجم، ۱۹۹۹، ج ۱: ۳۳۳). تعریف حال در اصطلاح عرفانی به‌عنوان «تغیر الأوصاف علی العبد» (ابن‌عربی، ۱۴۲۱،ج ۱: ۵۵۴) با تعریف آن به‌لحاظ لغوی به‌صورت «نهایة الماضی و بدایةالمستقبل» (جرجانی،

۱۳۷۰: ۳۶) ارتباطی تنگاتنگ دارد. تغیّر اوصاف، زمانی رخ می‌دهد که هستی سالک در مرز مکان و بی‌مکانی و زمان و بی‌زمانی واقع شود، یعنی در یک برزخ که گاه برزخ ماضی و آینده است و گاه برزخ ماضی و حال. وجود این برزخ وجودی در تفسیر ابن عربی از آیهٔ «حَتَّى إِذا بَلَغَ بَينَ السَّدَّينِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِما قَوْماً لا يكادُونَ يفْقَهُونَ قَوْلاً» (سورهٔ کهف: ۹۳) به‌نحوی مشاهده می‌شود: «ثُمَّ أَتْبَعَ طريقا بالسير فی اللّه حَتَّى إِذا بَلَغَ بَينَ السَّدَّينِ أی: الكونين، و ذلك مرتبته و مقامه الأصلی» (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۱۲). سد یأجوج و مأجوج که در نظر برخی مفسران و جغرافیدانان، نماد نهایت عالم و حد فاصل بهشت و دوزخ شناخته می‌شد، حکم برزخی نمادین را دارد که عارف را در دو مکان یا دو زمان معلق نگه می‌دارد: نخست مکان درون (روح و تمایلات معنوی) و مکان بیرون (جسم و غرایز طبیعی)، و دوم، زمان اکنون و زمان گذشته.

حال باید دید زمان و مکان چگونه در این برزخ جای می‌گیرد. می‌دانیم که هم‌سازشدن ناگهانی احساسی در لحظهٔ اکنون با احساسی مشابه در گذشته، موجب تداعی خاطرات می‌شود. در این حال، لحظه‌های گمشده «بازیافته» می‌شوند و در اعماق زمان گذشته جان می‌گیرند و فضایی سراسر در فراموشی فرورفته را درمی‌نوردند تا به سطح آگاهی آدمی برسند. پس «به یاری حافظه، زمان چیزی ازدست‌رفته نیست و بدین‌گونه فضا نیز ازدست‌رفته نخواهد بود» (پوله، ۱۳۹۰: ۶۱). حافظه را از یک منظر می‌توان بر دو گونه تقسیم کرد: حافظهٔ هدفمند و آگاه و حافظهٔ غیرارادی و ناخودآگاه. حافظهٔ غیرارادی برخلاف نوع نخست، امکان حفظ و نگهداری دورترین افق گذشته را در اختیار ما می‌گذارد. خاطرهٔ گذشتهٔ خود را با پنهان‌شدن در افق اکنون، و به‌عنوان محتوا و زمینهٔ ثانوی آن پدیدار می‌کند، یعنی گذشته به‌عنوان «غرض ثانوی» حال و اکنون ادراک می‌شود و «درست هنگامی‌که انتظار می‌رود گذشته تمام سطح آگاهی آدمی را پوشانده است، از تصرف آگاهی می‌گریزد» (کولو، ۱۹۸۹: ۶۱).

در بسیاری از تجربه‌های عرفانی، این حافظه غیرارادی است که نقش‌آفرینی می‌کند. حافظهٔ غیرارادی در اصل، تأثری و منفعل است؛ زیرا گذشتهٔ دور در این حافظه، به‌صورت یک احساس و اثرپذیری محض آشکار می‌شود که در ابتدا عاری از هرگونه تصویر است،

اما آگاهی سالک، این بارِ عاطفی و تاثری مبهم و رازآمیز را با تصویری روشن و متمایز در زمان اکنون پیوند می‌دهد. عارف در تصویرسازی از تجربهٔ مکاشفات و واقعات پیشین خود، ابتدا اثر و حسی از گذشته را در خود احساس می‌کند و سپس در ضمن یادآوری می‌کوشد تا صحنه‌ها و تصویرهای مرتبط با آن را در درون خود بازآفرینی کند. به‌دلیل آنکه ادراک آن تأثیر، مقدم بر ایجاد یا تداعی تصویرهاست، زبان عارف نمادین می‌شود؛ زیرا در نماد، هر بار، محتوا خود را از منظری و در قالب تصویری متفاوت می‌نماید. به همین دلیل، ارزش یک تصویر در دوره‌های زمانی مختلف تغییر می‌کند.

تصویر غار-مکان نیز از این نظر استثنا نیست. دگردیسی فضا را در تصویرسازی‌های او همچون دگردیسی در قالب هر نماد دیگری می‌توان دید. در نوشته‌های او بارها شاهدیم که تحت تأثیر تجربه‌ای درونی، فضایی ذهنی پدیدار می‌شود که پهنای آن به میزان گستردگی احساس یا احوال تجربه‌شدهٔ او بستگی دارد:

«... إیش معجب من أصحاب الکهف و الرقیم من لبثهم فی الکهف ثلاثمائة سنین و زیادة فإنهم فی مراقد أنسنا، و بساتین قدسنا، غائبون فینا عن غیرنا، فإن فی سعة قدرتنا، إنا نحن لو نشق وردة من بساتین غیبنا لمشامّ العالمین، یهیمون فی البوادی و القفار أبدا، و ما أظهرنا فیک من الایات الکبری أعجب من حالهم ألف مرة، و لیس فی عالم القدرة القدیمة عجز عن إیجاد کل موهوم و معدوم» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۳۹۷).

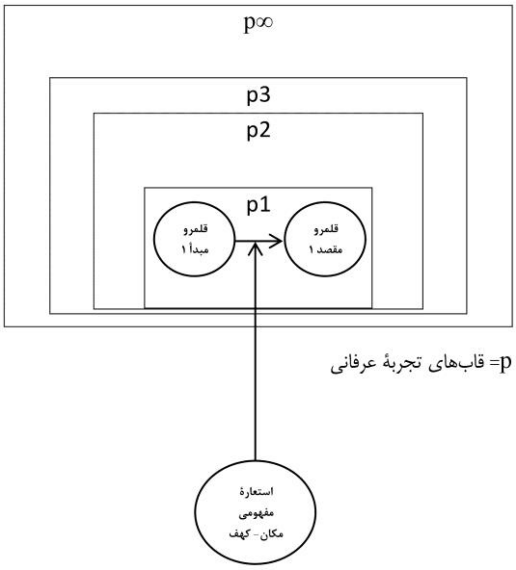
خاطرهٔ کهف، ابتدا به شکل خاطره‌ای با فاصلهٔ زمانی دور آشکار می‌شود، اما واقعیت این است که این فاصله تنها جنبهٔ زمانی و تقویمی ندارد، بلکه در اصل، فاصله‌ای مکانی است. این خاطره که از ناخودآگاه نشئت می‌گیرد، به تعبیر فروید، تصویر یک خاطرهٔ واپس‌زدهٔ آغازین است که نشانی از خود را به شکل تأثرات و ادراکاتی به‌جا گذاشته است، اما هرگز قادر نیست به‌صورت دلالت و معنایی آگاه درآید یا توسط عارف نمادینه شود. پس پیوسته در ژرفای حافظه شبح‌وار پرسه می‌زند تا آنکه با رسیدن به آگاهی، به معنایی مشخص دست یابد. روزبهان برای رسیدن به تصویر آن خاطرهٔ ازلی، باید قدم‌به‌قدم سلوک کند و در تجربه‌های روانی خود به عقب بازگردد؛ چرا که دستیابی به آن خاطرهٔ ازلی، جز از طریق قرارگرفتن در افق آن خاطره میسر نیست. به همین علت، او باید در مسیر سلوک

خود در قابی از تصویر قرار گیرد. هر خاطره، با قابی و تصویری در ارتباط است. هر بار که عارف در ناخودآگاه خود غور کند، قاب‌های دیگری به این قاب اولیه اضافه خواهد شد.این سلوک در بین مکان‌ها و افق‌های تجربه همان است که از آن به دگردیسی فضا تعبیر می‌شود. در قرآن کریم نیز می‌خوانیم: «یوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیرَالْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّار» (سورهٔ ابراهیم: ۴۸). این تبدیل ارض نیز نوعی دگردیسی در مکان را می‌رساند، اعم از اینکه مکان بیرونی باشد یا مکان درونی. عزیز نسفی (قرن ۷ هـ.ق) در تفسیر این آیه می‌گوید:

«بدان که به نزدیک اهل وحدت، سما عبارت از چیزی است که به نسبت علوی و مفیض باشد به مرتبه‌ای که فرود وی است و این فیض‌رساننده شاید که از عالم اجسام باشد و شاید که از عالم ارواح باشد. و ارض عبارت از آن چیزی است که به نسبت سفلی و مستفیض باشد از مرتبه‌ای که بالای وی است و این فیض قبول‌کننده شاید که از عالم اجسام باشد و شاید که از عالم ارواح بود. پس یک چیز شاید که هم ارض و هم سما باشد و بدین‌سبب، سما و ارض عام‌تر از روح و جسم است و سما و ارض را آدم و حوا خوانند» (نسفی، ۱۳۹۱: ۳۱۳-۳۱۴).

این قاب‌های تفسیری و تصویری مختلف از مکان‌هایی مانند ارض سما و کهف که در کلام عارفان به انحای گوناگون مشاهده می‌شود، نشان از وجود منظرهایی است که هریک با فرورفتن در ناخودآگاهی خود و بازگشت به خاطرهٔ ازلی، به آن دست می‌یابند. روزبهان نیز ارض را در قاب تجربهٔ خود می‌نهد و آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «الإشارة فی الحقیقة إلی تبدل أرض قلوب العارفین من صفات البشریة، و أوصاف النفسانیة و الخواطر الردیئة إلی الروحانیة المقدسة لنور شهود جمال الحق و تبدل سموات الأرواح من عجز الحدوثیة، و صفاتها و ضعفها عن رؤیة أنوار العظمة» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۲۷۲). عارف در یافتن و توصیف قاب‌های خود، از مکانی به مکان دیگر گذر می‌کند. از این‌رو گاه از کهف بدن به کهف رعایت و از آنجا به کهف غیرت، کهف روح، محبت و جزآن عبور می‌کند.[۳] در این حال، کهف قلمرو مبدأ، و رعایت، بدن، غیرت، وصل و نظایر آن قلمرو مقصد استعاره مکانی را تشکیل می‌دهند که هربار در قاب‌های متفاوت و با استفاده از

قلمروهای مبدأ و مقصد متعددی عرضه می‌شوند؛ بنابراین هر قاب، استعاره‌ها و تصویرهای مخصوص به خود را دارد که با قاب‌های دیگر متفاوت است. بدین‌ترتیب می‌توان گفت که مکان در تجربهٔ عرفانی، واقعیتی محصور و عبورناپذیر نیست، بلکه واقعیتی انعطاف‌پذیر است و عارف را در مسیر شدن و سلوکش همراهی می‌کند.



نمودار ۱. استعارهٔ مفهومی غار کهف در آثار روزبهان

الف) رابطهٔ میان دلالت‌های مکانی و زمانی در تجربهٔ عرفانی

مطابق با مبانی پدیدارشناسی زمان، دوربودن گذشته به‌معنای پایان‌یافتگی آن نیست، بلکه گذشته پیوسته در منظرهای موجود در حافظهٔ شخص وارد می‌شود و از این راه تحول می‌یابد. همواره چیزی در گذشتهٔ ما روی می‌دهد و تا زمانی که ما زنده هستیم، آن خاطره نیز زنده است. گذشته تکه‌ای نامعین از یک واقعه را با خود نگاه می‌دارد و از طریق همین تعین‌ناپذیری گذشته است که هستی ما نه یکباره کامل و نه یکباره منقضی می‌شود (کولو، ۱۹۸۹: ۵۷). فاصله یا دوری و تعین‌ناپذیری سبب می‌شود که گذشته همچون حال و آینده افق‌ساز باشد. اهمیت سرنوشت‌ساز گذشته را در جریان تکوین شخصیت معنوی یک عارف می‌توان از طریق ارجاع مکرر به تقابل‌های ازل و ابد شناخت. فاصله‌ای که یاران

کهف تا رسیدن به غار پشت‌سر گذاشتند، نمایندهٔ ازل (گذشته)؛ و مرگ و رستاخیز آن‌ها در غار، نمایانگر ابد (آینده) است. درهم‌تنیدگی ازل و ابد و کنار هم قرارگرفتن آن‌ها در بسیاری از متون و اشعار، گواه آن است که افق آینده جز به‌واسطهٔ افق گذشته قابل‌ادراک نیست و اساساً این دو هم‌زمان در یک افق جدایی‌ناپذیر قرار می‌گیرند.

نکتهٔ شایان توجه آنکه علی‌رغم دلالت ازل و ابد بر مفهوم زمان، در غالب متون عرفانی، ویژگی‌های افق بر آن حاکم است و عملاً نشان از پیوستگی میان زمان و مکان در ذهن و زبان عارف دارد. افق‌های گذشته، به شکل ناخودآگاه در ورای نگاه آینده‌نگرانهٔ آگاهی عرفانی حضور دارد. این ترکیب گذشته و آینده، هم افق پیش‌نگرانه و هم افق پس‌نگرانه را با خود به‌همراه دارد. درواقع نگاه گذشته‌نگر یا پیش‌نگرانه، هیچ‌گاه فی‌نفسه منظر وسیعی را پیش‌روی عارف نمی‌گشاید، بلکه سالک از طریق این نگاه می‌تواند منظرهای دیگری را از طریق یادآوری تصویر خاطرهٔ پیشینی که در تجربهٔ گذشته او جریان دارد، کشف کند. روزبهان در تفسیر آیهٔ ۱۸ سورهٔ کهف، به تصویرهای زنجیره‌واری اشاره می‌کند که به‌ظاهر در حکم «حال» جاری است، اما درواقع مانند بسیاری دیگر از تجربه‌ها و واقعات عرفانی، نه در حال که در گذشته جریان دارد. خاطره‌ای در گذشته که در ناخودآگاه عارف رانده شده است، در لحظهٔ جذبه ناگهان راهی برای بیرون‌آمدن از کمون پیدا می‌کند:

«وَ نُقَلِّبُهُمْ ذاتَ الْیمِینِ وَ ذاتَ الشِّمالِ أغرقهم الحق سبحانه فی بحار أولیته و أخرویته، و قلبهم بنفسه ذات یمین الأزل، و ذات شمال الأبد، قلبهم من رؤیة الأفعال إلی أنوار الأسماء، و من أنوار الأسماء إلی أنوار النعوت و الأوصاف، و منها إلی رؤیة أنوار الذات قلبهم فی کل نفس من عالم صفة إلی عالم صفة، و هم معهم فی سیرهم بین الصفتین، فأدار بأرواحهم إلی صحاری الأزل، و آزال الأزل، و أدار بقلوبهم فی بوادی الاباد، و آباد الاباد» (روزبهان، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۰۹).

با توجه به تفسیر فوق که در حقیقت، برداشتی دیگر از تجربهٔ عرفانی کهف است که این بار از منظری خاص روایت می‌شود، می‌توان دریافت که گوینده از دلالت‌های مکانی یمین و شمال، بلافاصله به دلالت‌های زمانی انتقال می‌یابد؛ به‌گونه‌ای‌که شمال به اولیت و آزال و

یمین به اخرویت و آباد تبدیل می‌شود. دریا یا بحار در مرکز تصویرسازی قرار می‌گیرد و از آنجا سلسلهٔ تصویرها همانند موج‌های دریا، یکی پس از دیگری، از رؤیت افعال و انوار اسما گرفته تا انوار نعوت و انوار ذات تداعی می‌شود.

خاطره‌ای در ناخودآگاه عارف، ابتدا رؤیت افعال در عالم صفتی از صفات ذات الهی را در ضمیر او زنده می‌کند. سپس این خاطره، تصاویر دیگری را از مکاشفهٔ عوالم صفات به یاد می‌آورد و از مجموع آن‌ها، امکان گزارش مکاشفه‌ای که در زمان حال برای عارف رخ داده است، در زبان ایجاد می‌شود. پس مکاشفهٔ زمان حال، تنها به اینجا و این مکان اختصاص ندارد، بلکه به‌لحاظ تاریخی عارف نیز وابسته است. منظور از حیث تاریخی، «رابطهٔ یک موجود با جهان یا با هستی دیگر است» (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۷۸). حیث تاریخی عارف نیز هرچند در زمان وقوع تجلی، مدتی از وی غایب می‌شود و او را به‌سبب اتصال با وجود مطلق ذات الهی، به بی‌زمانی هدایت می‌کند، اما پس از عبور از تجلی، آنچه می‌ماند تنها یک خاطره است که درهرحال، به گذشته و به زمان تعلق دارد. از این‌رو، مکاشفات و تجربیات عرفانی، هیچ‌گاه از حیث تاریخی فارغ نیست. هستی عارف «همچون کشاکشی میان دو قطب مخالف می‌نماید» (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۷۹): از یک سو، هستی بی‌زمان و بی‌مکان در حال استغراق در بحار صفات (فنای صفاتی) و از دیگر سو، هستی در زمان و در مکان و آگاه. هستی بی‌زمان سرمنشأ ناخودآگاهی یا سکر عرفانی است و هستی در زمان موجد آگاهی. از تعامل میان این دو هستی است که زبان عرفان به وجود می‌آید. به دیگر سخن، زبان عرفان حاصل برزخ میان خودآگاه و ناخودآگاه یا تلاقی دو حالت سکر و صحو است. از این برزخ زبانی، در اصطلاح پدیدارشناسی، به «موقعیت مرزی» یا «وضع‌های نهایی» (همان: ۱۷۹) تعبیر می‌شود. البته موقعیت مرزی، یعنی موقعیت مشروط و مقید انسان را نباید مانع او برای راهیابی به تعالی دانست. برعکس، این موقعیت خود راهبر ما به‌سوی تعالی است؛ زیرا «شرط وجود حد و مرز، وجود قلمروی فراتر از آن است» (همان: ۱۸۰).

مشاهدهٔ صور در وقت تجلی که عارف به‌هنگام وقوع آن، در بیرون از مرزهای موقعیتی خود و در حالت ناخودآگاهی یا سکر به سر می‌برد، موجب ایجاد تصویرهای پراکنده و گاه ضدونقیض در هنگام یادآوری خاطره تجلی در وقت هوشیاری یا صحو می‌شود.

همان‌طور که از کلام روزبهان مشاهده می‌شود، تصویر دریا و صحرا، آب و خشکی هر دو کنار هم قرار گرفته‌اند: «أغرقهم الحق سبحانه فی بحار أولیته... فأدار بأرواحهم إلی صحاری الأزل، و آزال الأزل، و أدار بقلوبهم فی بوادی الاباد، و آباد الاباد». وجود این قاب‌ها و تغییر و تبدیل آن‌ها بدون نظم یا ترتیبی، نشان از ساختار ناخودآگاهی تجربهٔ عرفانی روزبهان است.

ب) آینده و مرگ در افق مکانی تجربهٔ عرفانی

قلمرو وجود، همان قلمرو ممکنات است. هرگاه که ما در این قلمرو جنب‌وجوشی می‌کنیم، جنب‌وجوش ما همواره در قلمرو امری است که در شرف بودن است، اما هنوز وجود ندارد. «درواقع تصور آینده و تصور امور ممکن، از لوازم وجود است. ما آن چیزی هستیم که خواهیم کرد و آن چیزی هستیم که در مسیر آنیم در شرف آنیم که باشیم یا باید بشویم» (ورنو، ۱۳۷۲: ۳۱۷). از آنجا که در جغرافیای نمادین عرفانی، جغرافیای انسانی (درونی) و جغرافیای طبیعی (بیرونی) به‌واسطهٔ ارتباط یکی با عالم صغیر و پیوند دیگری باعالم کبیر، با یکدیگر مطابقت دارند، مفهوم افق همواره به‌مثابهٔ تصویری از آینده نمودار می‌شود. درواقع افق «هم مرزهای پدیدارهای قابل‌رؤیت را تعیین می‌کند، هم آستانهٔ فضایی غیرقابل‌رؤیت و دور از دسترس را مشخص می‌سازد» (اکبرپوران و عباسی، ۱۳۹۱: ۱۲۱)، اما افق که به باور کولو، خلأیی در فضا است که انسان آن را با آینده و تخیل خود پر می‌کند، در عرفان، از خلال تجربهٔ وجود و نیستی یا فنا و بقا تکوین می‌یابد. عارف بیش از هر فرد دیگری خود را در مسیر صیرورت و حرکت بازمی‌یابد. از این‌رو بیش از دیگران نیز به مفهوم افق و مکان‌مندی حاصل از آن گره خورده است. بااین‌همه افق تنها به‌منزلهٔ یک ابژهٔ مکانی ساده نیست، بلکه واقعیتی دور از دسترس است که خارج از حیطهٔ زمان قرار دارد.

در عرفان، عقیده بر این است که ظهور انسان کبیر بی‌نهایت است، اگرچه پاره‌ای از مظاهر آن در برخی زمان‌ها به حکم آیهٔ کریمهٔ «یومَ تُبدّلُ الارضُ غیر الارض» دگرگونی می‌یابد (آملی، ۱۳۶۴: ۶۹). انسان صغیر نیز که از حیث معنی صورت انسان کبیر و نهایت و پایان همهٔ مراتب وجود است (همان: ۶۹)، همچون انسان کبیر تا بی‌نهایت در معرض تبدیل

و دگرگونی است. با این وصف، افق انسان همواره رو به‌سوی آینده دارد. بهترین نمونهٔ این آینده‌نگری را در مفهوم مرگ می‌توان دید. انسان از طریق اندیشیدن به مرگ، از یک سو خود را در موقعیت مرزی و نهایی می‌یابد و از سوی دیگر، در برابر مسئله حقیقت و ایمان، احساس می‌کند که امری غیر از خود او وجود دارد و آن قلمرو تعالی است (ورنو، ۱۳۷۲: ۳۱۷). تفکر دربارهٔ موضوع مرگ و رنج هستی از یک سو، و دربارهٔ حقیقت و ایمان از سوی دیگر، انسان را دچار نوعی پارادوکس و تناقض وجودشناختی می‌کند که همهٔ انسان‌ها تقریباً در اذعان به آن با یکدیگر توافق دارند، اما در خصوص چگونگی غلبه بر آن میان آن‌ها اختلاف‌نظر وجود دارد.

این پارادوکس، اساس افق مکانمند داستان کهف را نیز تشکیل می‌دهد. تباین مرگ و زندگی که در فرایند رستاخیز اصحاب کهف مشاهده می‌شود، به دو فرایند کاهش و گسترش شخصیت در روان‌کاوی بی‌شباهت نیست. فرایند کاهش یا گریز روح، عبارت از تنزل سطح فکر و افت قوهٔ کشش خودآگاهی است (یونگ، ۱۳۶۸: ۷۱) که با فنای ارادهٔ خلق در حق در عرفان قرابت دارد، اما برخلاف مشابه روان‌کاوانهٔ خود که به بی‌اعتمادی در شخصیت فرد می‌انجامد، به سالک اعتماد و شناختی مضاعف می‌بخشد. گسترش شخصیت نیز بدین‌معناست که پس از تبدیل و رستاخیز، دیگر امکان ندارد که شخصیت به‌صورت نخستین باقی بماند، اما شخصیت نه از طریق عوامل بیرونی، بلکه تحت‌تأثیر مؤلفه‌های درونی، فقر خود را به غنا مبدل می‌کند و گسترش می‌یابد. در آیهٔ ۴۵ سورهٔ کهف نیز خداوند جمع میان این رنج و راحت و فنا و بقا را به آبی تشبیه می‌کند که «از آسمان نازل و به‌وسیلهٔ آن، گیاهان زمین (سرسبز می‌شود و) درهم فرومی‌رود، اما بعد از مدتی می‌خشکد و بادها آن را به هرسو پراکنده می‌کند». این رنج لازمهٔ هستی و از شرایط ممکن‌الوجود بودن است؛ زیرا تنها «ممکن» است که قابلیت رنج و راحت را دارد. هنگامی‌که اصحاب کهف از خواب برمی‌خیزند، باز هم دغدغهٔ هستی با آنان همراه است؛ چرا که به کسی که برای خرید خوراک به شهر می‌رود، سفارش می‌کنند که مبادا کسی از وضع ایشان باخبر شود که در این صورت، «سنگسارتان می‌کنند یا شما را به آیین خویش باز می‌گردانند و در آن صورت، هرگز روی رستگاری را نخواهید دید» (سورهٔ کهف: ۲۰). انسان از دو دریچه می‌تواند به عالم برزخ و افق آیندهٔ خود وارد شود: نخست خواب و

خیال و دیگری مرگ. «خواب حد فاصل زندگی و مرگ است و خیال، حد فاصل عقل و حس» (حکمت به نقل از عباسی، ۱۳۹۱: ۲۲). آدمی از طریق خواب یا خیال خود با عالم برزخ یا خیال ارتباط می‌یابد و از آن طریق، مدخلی برای ورود به بی‌نهایت پیدا می‌کند تا بر تناقض و حقارت هستی مادی و محدود خود غلبه کند و از این طریق تعالی یابد. «آنان که فراتر از زنده‌ماندن می‌خواهند زندگی کنند، بر حضور جدی [این] تناقض وقوف یافته، آن را به نحوی وارد تجربهٔ خویش کرده‌اند» (حکمت، ۱۳۹۱: ۲۰). عرفا در میانهٔ خواب و مرگ، به روزنهٔ سومی به نام موت ارادی یا فنا قائل شده‌اند که می‌تواند این تناقض را به نفع هستی و وجود حل کند.

فنا و بقا ریشه در همان نمادهایی دارد که با اشاره به مضمون رستاخیز و زندگی دوباره، به‌صورت کهن‌الگو در فرهنگ‌های اساطیری مختلف و حتی در قصه‌های عامیانه و افسانه‌ها درآمده‌اند.[۴] غار نمونهٔ مکان‌هایی است که صفات ملازم با تجرید، تفرید، استغراق و تقرب را در انسان ایجاد می‌کند. در این حال، غار ظرف یا محل و انسان، مظروف یا حالّ اوست. صاحب *کشف‌الحقائق* از قول حکما می‌گوید که «زمان و مکان و مزاج و طالع را اثری قوی و خاصیتی تمام است در صفات و خاصیات انسان در مبادی» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۶۷)، اما در حکمت میان زمان و مکان با صفات انسانی رابطهٔ علی و معلولی برقرار است. درنتیجه این دو با یکدیگر رابطهٔ هم‌نشینی دارند و یکی به‌جای دیگری به‌کار نمی‌رود، اما در عرفان، به‌ویژه در مکتب روزبهان که عبارت از مکتب التباسی وجود است، این دو با هم رابطهٔ جانشینی دارند. «کنار هم نشاندن مستلزم هم‌زمانی واقعیت‌های متصل است»؛ درحالی‌که جانشینی یا روی هم‌نشینی، «ناپدیدشدن واقعیتی را برای پدیدارشدن واقعیتی دیگر اقتضا می‌کند» (پوله، ۱۳۹۰: ۸۷).

روی‌هم‌نشاندن یا جانشینی که در بلاغت از آن به استعاره یا نماد یاد می‌شود، روشی است که لحظهٔ اکنون با گسترده‌شدن و اشغال تمامی فضا و ناپدیدساختن تصویرهای قبلی در زیر فشار خود بر گذشته چیره می‌شود. در نماد، در هر لحظه تصویر جدیدی سر برمی‌آورد و تصویر پیشین را محو می‌سازد. در تجربهٔ عرفانی و اندیشهٔ التباسی نیز هر تصویر، تصویر پیش از خود را به ناخودآگاه می‌راند تا خود جای آن را در ادراک و آگاهی بگیرد. در غار، به‌سبب تفرید و تجرید، سالک از اشعار به صفات و افعال و ارادهٔ

خود خالی می‌شود و در این خلأ، هستی حق بر او ظهور می‌کند. در این حال، به‌واسطهٔ استیلای ظهور حق، فنا رخ می‌دهد و سالک به‌طور کامل از شعور به ماسوای حق جدا می‌ماند. در حالت استغراق، امکان تقرب فراهم می‌شود و سالک در قوس صعودی، از مراحل و درجاتی که از آن به «اطوار هفت‌گانه» و «اطوار سبعه» (یثربی، ۱۳۸۲: ۴۵۹) نیز تعبیر می‌شود، عبور می‌کند. منظور از این تقرب، روی‌هم‌رفته همان تکامل وجودی سالک است. بالطبع در هر منزلی حق را به‌طریق التباسی و مقید به شکل و صورتی رؤیت می‌کند.

همچنان‌که بیان شد، لازمهٔ التباس، فنا، استغراق و سکر است و این همه، در تصویر غار خود را آشکار و نمادینه می‌کند. هوشیاری اولیهٔ یاران غار، نشانگر بودن در مقام صحو قبل از سکر و مقام کثرت است. خواب یا مرگ موقت آن‌ها نشانهٔ مقام سکر و وحدت مجازی، و بیداری بعد از آن دلالتگر مقام صحو بعد از سکر و وحدت حقیقی است. سکر نتیجهٔ شهود است و کسی که سکرش حاصل شهود باشد، هرگز بیدار نمی‌شود (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۱۵). درنتیجه بیداری اصحاب کهف نیز نشانهٔ خروج از مقام سکر نیست، بلکه ایشان با مرگ خود به‌صورت نمادین، از خداوند حیرت بیشتر و معرفت افزون‌تر طلب کردند (ربّ زدنی تحیراً) که لازمهٔ این هر دو، امتداد و استمرار مقام فناست. فنا از لوازم ممکنات است. هر نفسی که به مقام وحدت می‌رسد، قابلیت تبدیل و تکامل بالایی می‌یابد تا جایی که هستی او یکسره نور می‌شود. «فعل نور، این است که هستی می‌بخشد و فعل نار، آن است که هستی می‌سوزد» (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۲۷). آدمی با نار، جملهٔ خیال و غرور و تعصب خود را می‌سوزاند و با نور، به حیرت، انس و عشق خود می‌افزاید. کاربرد فعل «تزوَّر» به‌معنای مایل‌شدن برای خورشیدی که به‌هنگام طلوع، بر سمت راست غار می‌تابد، ضمن آنکه بر سازندگی و حیات‌بخشی نور دلالت دارد، یادآور حدیث «انَّ الله تعالی خلَق الخلقَ فی ظلمةٍ ثمَّ رشَّ علیهم مِن نوره» (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۲۲) است و رحمت الهی و صفات جمالی او را می‌رساند.

در این صورت، وحدت میان جهان و مکان را با خدا بیشتر می‌توان دریافت. در واقع خواب اصحاب کهف که نشانه‌ای از تقرب آن‌هابه‌سوی حق بود، به حکم حدیث قرب نوافل، در حکم رسیدن به مقام وحدت حقیقی و فنای افعال و صفات ایشان است. کوه نماد بدن (کهف‌البدن) و خورشید نماد نور حق و حرکت اصحاب در هنگام خواب به چپ و راست، نماد امحای ارادهٔ ایشان در ارادهٔ الهی است.

نتیجه‌گیری

غار در تفسیر *عرائس‌البیان* به محلی برای یادآوری خاطرهٔ مکاشفه‌های پیشین عارف از یک سو، و عامل به‌یادآورندهٔخاطرهٔ ازلی آفرینش و تجلی الهی از سوی دیگر تبدیل می‌شود. این خاطرهٔ ازلی که با خاطرهٔ غار پیوند خورده است، تنها جنبهٔ زمانی ندارد، بلکه در اصل دارای کارکردی مکانی-انتزاعی است؛ بدین‌معنا که سالک برای یادآوری یا نزدیک‌شدن به آن باید در ساحت نفس و روان خود رو به گذشته سلوک کند و در ضمن این سلوک، خود را به‌تدریج در افق آن خاطره قرار دهد. خاطرهٔ مکاشفه‌های قبلی، خود را در قالب قاب‌هایی از تصاویر جلوه‌گر می‌سازد. مجموعهٔ این قاب‌ها مکان را در قالب استعاره‌ای مفهومی با قلمروهای مبدأ و مقصد متعدد نشان می‌دهد؛ به‌طوری‌که ظلال، حصون، قصور، مزار، مساقط، منازل، به‌عنوان قلمروهای مبدأ و جمال، انس، قدس، قرب، انوار شهود، انس به‌عنوان قلمرو مقصد تعریف می‌شوند. مجموعهٔ این قاب‌ها، به‌منزلهٔ سلوک در بین مکان‌های مشاهده است که از آن در این مقاله، به دگردیسی فضا تعبیر شد. در مشرب التباسی روزبهان، مکان نیز با انسان رابطه‌ای استعاری و از نوع جانشینی دارد و می‌تواند انسان و متعلقات آن را از قبیل تقرب، تفرید، تجرید، فنا و استغراق بازنمایی کند.

پی‌نوشت

۱. ماسینیون این اندیشه را ظاهراً از کاشانی به وام گرفته است.

2. Paysage

۳. الف) تولی الی کهف الرعایة فإن فیه الراحة و الاستروح (روزبهان، ج ۲: ۷۷)؛ ب) إذ آووا الی الکهف: أی الکهف البدن (همان: ۳۹۹)؛ الکهف هو باطن البدن... و الکهف هو النفس الحیوانیة (همان:۳۹۷)؛ قال الاستاذ: آواهم الی الکهف بظاهرهم و فی الباطن، مهد مقیلهم فی ظل اقباله و عنایته (همان:۳۹۹)؛ «فضربنا علی آذانهم سنینَ عددا» (سورهٔ کهف: ۱۱): فضرب علی آذانهم ستر الغیره، حتی لایحسّوا اصوات الاغیار فادخلهم فی قبابِ غیرته (همان:۴۰۰).در تفسیر آیهٔ ۱۷ این سوره می‌افزاید: «أنّه اخفاهم فی کهف الاسرار و اجلسهم فی متسع الانوار و اشهدهم مشاهدة الجمال» (همان:۴۰۶). موارد فوق، نمونه‌هایی از قاب‌های تصویری است که در تفسیر *عرائس‌البیان* مشاهده می‌شود و البته به‌جز این نمونه‌ها که مستقیماً بر مفهوم غار یا کهف دلالت می‌کنند،

نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که غیرمستقیم و در قالب‌های استعاری این مهم را به انجام می‌رسانند که در متن مقاله به آن‌ها نیز اشاره شده است.

۴. نمونهٔ این کهن‌الگوهای گیاهی را که در قرآن کریم نیز نشانه‌هایی از آن را در قالب تمثیلی می‌توان دید، یکی اسطورهٔ ایشتر و دوموزی در اساطیر سومر است که پس از بازگشت دوموزی، همسر ایشتر، از جهان مردگان که به رویش گیاهان از دل زمین شباهت دارد، خاک برکت می‌گیرد و این امر، سبب رویش مجدد گیاهان می‌شود و دیگر، پرسیاووشان که از خون سیاوش یا یک قهرمان اسطوره‌ای دیگر می‌روید و ظاهراً وجه اشتراک جوامع کشاورز دارای ایزدان نباتی بوده است (افشاری، ۱۳۸۵).

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمهٔ حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن‌عربی (تأویلات عبدالرزاق)*. ۲جلد. دار احیاء التراث العربی. چاپ اول. بیروت.
- _____. (۱۴۲۱ ق). *مجموعه رسائل ابن عربی (*ثلاث مجلدات). ۳ جلد. دار المحجة البیضاء. چاپ اول. بیروت.
- ادریسی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰ ش). *انس المهج و حدائق الفرج فی علم جمیع الارض*. به کوشش یوسف بیک باباپور. مجمع ذخائر اسلامی. قم.
- اصغری، جواد. (۱۳۸۸). «بررسی زیبایی‌شناختی عنصر مکان در داستان». *نشریهٔ ادب و زبان*. ش ۲۶. صص ۲۹-۴۶.
- افشاری، مهرداد. (۱۳۸۵). *تازه‌به‌تازه، نو به نو*. با مقدمهٔ کتایون مزداپور. نشر چشمه. تهران.
- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۶۴). *رساله نقد النقود فی معرفه الوجود*. ترجمه و تعلیق حمید طبیبیان. نشر اطلاعات. تهران.
- باشلار، گاستون. (۱۳۹۲). *بوطیقای فضا*. مترجمان: محمد شیربچه و مریم کمالی. نشر روشنگران و مطالعات زنان. تهران.
- پوله، ژرژ. (۱۳۹۰). *فضای پروستی*. ترجمه وحید قسمتی. ققنوس. تهران.

- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). *التعریفات*. ۱ جلد. ناصرخسرو. چاپ چهارم. تهران.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۹۱). *نقل از تخیل و مرگ در ادبیات و هنر*. مجموعه مقالات. به کوشش علی عباسی. سخن. تهران.
- حلاج، حسین منصور. (۲۰۰۲م). *دیوان*. مصحح محمد باسل عیون السود. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- روزبهان بقلی شیرازی. (۲۰۰۸م). *تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن*. ۳ ج. دارالکتب العلمیهٔ. چاپ اول. بیروت.
- _____. (۱۹۷۴م).*مشرب الارواح*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی. دار الکتب العلمیه. بیروت.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۶). *پژوهشی در قصه اصحاب کهف*. داستان هفت خفتگان. نشر مرکز. تهران.
- سلمی، ابوعبدالرحمن. (۱۳۶۹). *مجموعهٔ آثار*. ۳ج. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- اکبرپوران، منیره، عباسی، علی. (۱۳۹۱).«ساختار افق در اشعار ناظم حکمت؛ دغدغه مکانمندی»، *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. ش ۲. صص ۱۱۱-۱۲۹.
- العجم، رفیق. (۱۹۹۹م). *موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی*. مکتبهٔ لبنان الناشرون. بیروت.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۹۸۱ م). *لطائف الاشارت*. تصحیح ابراهیم بسیونی. الهیئهٔ المصریهٔ العامهٔ للکتاب. مصر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲۶ ق). *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*. تصحیح احمد عبدالرحیم السائح. مکتبةالثقافةالدینیة. قاهره.
- _____ . (۱۴۲۶). *اصطلاحات الصوفیة*. ۱ جلد. دارالکتب العلمیهٔ. چاپ اول. بیروت.
- کوربن، هانری. (۱۳۵۸). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز (از ایران مزدایی تا ایران شیعی)*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها. تهران.
- مالمیر، تیمور، دهقانی هادی. (۱۳۹۳)، «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در *کشف‌المحجوب*، *رسالهٔ قشیریه* و *تذکرةالاولیاء*»، *متن پژوهی ادبی*، سال ۱۸، ش ۶۲، صص ۱۲۵-۱۴۵.

- نسفی، عزیزالدین محمد. (۱۳۹۱). *کشف الحقائق*. مقدمه و تصحیح سید علی‌اصغر میرباقری‌فرد. سخن. تهران.
- ورنو، روژه ژان وال. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمهٔ یحیی مهدوی. نشر خوارزمی. تهران.
- مشتاق مهر، رحمان، ویدا دستمالچی. (۱۳۹۵). «جغرافیای ملکوتی و اوقات عرفانی». *مجله گوهر گویا*. سال پنجم. شماره ۱۰. صص ۳۳-۵۸.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۲). *فلسفه عرفان*. مرکز انتشارات تحقیقات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. قم.
- یوسفی، محمدرضا، الهه حیدری. (۱۳۹۳). «جغرافیای عرفانی»، *پژوهش‌های هستی‌شناختی*. سال سوم. شماره ۶. صص ۱۰۹-۱۳۸.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۶۸). *چهار صورت مثالی، مادر، ولادت مجدد، روح مکار*. ترجمه پروین فرامرزی. آستان قدس رضوی. مشهد.

- Collot, Michel. (2011). *La Pensée-paysage: philosophie, arts, literature*. Arles. Actes Sud. Versailles.
- _____ . (1989). *La Poesie modern et la structure d'horizon*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Massignon, L. (1954). Les «sept dormants». *Apocalypse de de l'islam*. (textes réunis par Y. Moubarac). *Opera Minora III*. pp. 104-180.
- Richards, J. P. (1961). *l'Univers imaginaire de Mallarmé*. Seuil. Paris.

Biannual Journal of Mystical Literature Alzahra University
Vol.8,No.15, 2016
http://jml.alzahra.ac.ir/

Analysis of Symbolic Geography of Cavern-Space in Ruzbihan's Exegesis, *Arais-al-Bayan*: A Thematic Critical Approach[1]

Raziyeh Hojatizadeh[2]

Received: 2017/2/3

Accepted: 2017/12/17

Abstract

One aspect of Qur'anic influence on mystical exegeses is its attention to temporal and spatial dimensions of human life. Various critical theories of contemporary literary criticism deal with spatial analysis; among which Horizon-Paysage theory of Michel Collot is considered appropriate for analyzing Ruzbihan's exegesis. As a branch of thematic critical approach, this theory transforms space from a background element in narratives to a symbolic and significant one and elucidates mystical worldview through interactions between human and environment. In view of that, this paper seeks to explore the relationship between cavern space and mystical vision of Ruzbihan in *Arais-al-Bayan*. In brief, it seems that Ruzbihan has adopted a phenomenological approach to space issue. Cavern is symbol of an eternal reminiscence that a mystic strives to display in his journey in form of several frames of revelations. In describing such frames, the mystic does not stay in one space and keeps crossing different ones.

[1].DOI: 10.22051/jml.2017.13949.1276
[2]. Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran. r.hojatizadeh@ltr.ui.ac.ir
Print ISSN: 9384-2008 / Online ISSN1997-2538

He moves from cavern of body to cavern of observance, and then to cavern of zeal, soul, affection, and the like. Hence, in mystical experience, space is not an enclosed, impassable reality but a malleable one which accompanies the mystic on his journey of evolution.

Keywords: Arais-al-Bayan exegesis, Ruzbihan, thematic criticism, horizon-paysage, space, cavern.

.