

نظام معنایی حاکم بر تجربه شهودی عرفانی و روایت آن

عاطفه امیری فر*

سیدعلی قاسم‌زاده**

چکیده

تجربه عرفانی نوعی تجربه شهودی و غیبی و کاملاً خارج از دسترس عارف‌سوزده است؛ از همین رو، عارف توانش ادراک کامل آن را ندارد و در تکرار کیفیت آن نیز ناتوان است. علت این ناتوانی صرفاً ویژگی بیان‌ناپذیری و کیفیت فراعقلی تجربه شهودی نیست، بلکه علت آن، نظام معنایی حاکم بر رویداد شهودی و سپس روایت آن از زبان عارف‌سوزده است. نظام معنایی حاکم بر رخداد شهودی مبتنی بر تصادف است و بدون برنامه و پیش‌فرض، سوزده را با محیط و موقعیتی پرتنش روبه‌رو می‌کند. نظام معنایی تصادف یکی از چهار نظام معنایی لاندوفسکی است که با کیفیت تجربه عرفانی و شهودی و نیز با روایت این تجربه از زبان کلامی و غیرکلامی عارف‌سوزده هم‌خوانی دارد. مطابق نظام معنایی تصادف، عارف-سوزده در سیر پیوستار زندگی ناگهان با تجربه‌ای ناشناخته و فراحسی برخورد می‌کند که با قواعد برنامه‌مدار زندگی عادی تفاوت‌های اساسی دارد و او را در دو بعد فشاره‌ای و گسترده‌ای تحت تأثیر قرار می‌دهد. او نه‌تنها در مرحله رویارویی با تجربه شهودی دچار حیرت می‌شود، بلکه در بیان گزارش کیفیت آن نیز قواعد زبانی را نارسا می‌یابد. در نتیجه این فرآیند تصادفی و تنشی، سوزده با زبان کلامی و غیرکلامی خود فرم تازه‌ای از زبان و معنا تولید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: گفتمان عرفانی، تجربه عرفانی، نظام معنایی تصادف، لاندوفسکی، فرآیند

تنشی.

*دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش عرفانی، دانشگاه بین‌المللی امام‌خمینی،^(۶) قزوین، ایران

(نویسنده مسئول) amirifar1365@gmail.com

**استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام‌خمینی،^(۶) قزوین، ایران، s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir



تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۱

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۱، شماره ۹۴، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۷-۳۲

The Semantic System of Mystical Intuitive Experience and Its Narration

Ātefeh Amirifar*

Sayyed Ali Ghāsemzādeh**

Abstract

Mystical experience refers to a kind of intuitive-occult experience completely beyond the reach of the mystic-subject. Hence, the mystic is unable to fully perceive it and to repeat its quality. This inability is not merely caused by the inexpressibility and the transcendental quality of the intuitive experience, but by the semantic system governing the intuitive event and then by its narration in the language of the mystic-subject. The semantic system governing the intuitive event is based on coincidence, confronting the subject with a stressful environment and occasion without any plan or presupposition. The semantic system of coincidence is one of the four semantic systems of Landowski, which is consistent with the quality of mystical and intuitive experience along with the narrative of this experience in the mystic-subject's verbal and non-verbal language. Based on the semantic system of coincidence, in the continuous course of life, the mystic-subject suddenly encounters an unknown and extrasensory experience, fundamentally different from the program-oriented rules of the ordinary life and affecting him in two compressive and expansive dimensions. He is not only surprised while encountering an intuitive experience, but also finds the linguistic rules insufficient for reporting its quality. Thus, the subject will produce a new form of language and meaning with his verbal and non-verbal language owing to this coincident and stressful process.

Keywords: Mystical Discourse, Mystical Experience, Semantic System of Coincidence, Landowski, Stressful Process.

* PhD Holder in Persian Language and Literature, International University of Ghazvin, Imam Khomeini University, Ghazvin, Iran (Corresponding author), amirifar1365@gmail.com

** Professor of Persian Language and Literature, International University of Ghazvin, Imam Khomeini University, Ghazvin, Iran, s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir

۱. بیان مسئله

مطابق سابقه پژوهش‌های فلسفی، زبان‌شناختی و...، هر تلاشی برای شناخت معنا و رسیدن به معنای معنا، به‌دلیل نامتعیین‌بودن^۱ آن همواره دشوار و ناممکن بوده است؛ با این حال، سیر تاریخی نشانه‌شناسی نشان می‌دهد که این دیدگاه درحقیقت دیدگاهی نظام‌مند برای معناست. لاندوفسکی یکی از نشانه‌شناسانی است که در ادامه مسیر هوسرل و گرماس قدم برمی‌دارد و به‌نوعی با پیوند دادن مفاهیم پدیدارشناسی و نشانه‌شناسی راهی تازه برای درک نشانه، نه به‌صورت منفرد، بلکه در بافت پدیدارشناسی و مبتنی بر گفتمان میان سوژه و دیگری، باز می‌کند. نظام‌های معنایی لاندوفسکی، چنان‌که خواهیم دید، بر ارتباط و تعامل میان سوژه و دیگری تأکید دارند و در نتیجه فرآیند تعاملی میان این دو است که معنا کشف، خلق و بازتولید خواهد شد. گفتمان میان سوژه و دیگری ممکن است مبتنی بر برنامه، اقعان، تصادف، یا تطبیق باشد که شکل تازه‌ای از گفتمان و تعامل و درنهایت فرم تازه‌ای از معنا را به‌وجود خواهد آورد. تجربه زیسته عارفانه از نوع تجارب شهودی است که به‌دلیل نامتعیین‌بودن معنای آن، تضاد میان بدنمندی سوژه و عالم شهود، موانع انتقال داده‌های شهودی، و کیفیت ویژه پیام‌های الوهی همواره درباب بررسی مفهوم وجودی و گزارش کیفی آن از زبان عارف بحث بوده است. نظام‌های معنایی لاندوفسکی در بررسی تجربه شهودی عارف از این جهت دریچه‌ای تازه به‌شمار می‌روند که پیش از هر چیزی آن را از دیدگاه پدیداری بررسی می‌کند و سپس بر این مسئله تأکید دارد که در رابطه میان عارف-سوژه و تجربه زیسته شهودی او کدام‌یک از نظام‌های معنایی حاکم است. آنچه از ساختار این رابطه برای ما آشکار است، وجود نظام معنایی تصادف است که ممکن است به تطبیق و تعامل بینجامد. نظام معنایی تصادف نه بر برنامه و اقعان استوار است و نه الزاماً بر اصل هم‌حضور و تطبیق، بلکه براساس تصادف و بدون برنامه روی می‌دهد. اصل تصادف و نبود برنامه و پیش‌فرض با سازوکار تجربه شهودی هم‌خوانی دارد و مسئله ایجاد هم‌حضور با این رویداد شهودی نیز به توانش ادراکی-حسی عارف-سوژه وابسته است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

نشانه‌شناسی نو با رویکرد پدیدارشناسی، به‌خودی‌خود، رویکرد علمی تازه‌ای است که از گرماس تا لاندوفسکی را دربرمی‌گیرد. تازگی این رویکرد تا اندازه‌ای است که هنوز در بسیاری

از حوزه‌ها جای خالی آن احساس می‌شود. در پیشینه پژوهش، پیش از هر کس دیگری، باید از گرماس^۲ به‌مثابه پیش‌گام در زمینه پیوند میان نشانه‌شناسی و پدیدارشناسی نام برد؛ زیرا او برای اولین بار مفهوم فرآیند ادراکی و حسی را مطرح می‌کند که تا آن زمان ناشناخته به‌شمار می‌رفت.

او با نگارش کتاب *در باب نقصان معنا*، از رویکرد به‌غایت ساختارگرای خود فاصله می‌گیرد و به رویکرد پدیدارشناختی آغازین خود بازمی‌گردد و با وارد کردن مفهوم «جریان ادراکی-حسی» تلاش می‌کند خود عمل «خوانش» را توصیف کند و خود «ادراک» به‌مثابه تعامل مستقیم بین سوژه و ابژه در سطحی ادراکی-حسی را مورد نظر قرار می‌دهد (بابک‌معین، ۱۳۹۴: ۲۶-۲۵).

همین مسیر را لاندوفسکی با تمرکز بر فرآیند ادراکی-حسی میان سوژه و ابژه ادامه می‌دهد و با افزودن دو نظام معنایی تصادف و تطبیق در کنار دو نظام برنامه‌مدار و مجاب‌ساز در نشانه‌شناسی روایی، نظام منسجمی از همراهی معنا، ادراک و هم‌حضور سوژه و ابژه در متن جهان ارائه می‌دهد. در پژوهش‌های فارسی چندین کتاب ترجمه و تحلیل و بیش از ده‌ها مقاله پژوهشی برمبنای این رویکرد و در حوزه‌های گوناگون وجود دارد که در تدوین این پژوهش راه‌گشا بوده‌اند، اما صرفاً به بیان مبانی نظری این حوزه پرداخته‌اند که در میان آنها اثری پژوهشی و تحلیلی در زمینه کیفیت تجربه شهودی و نظام معنایی حاکم بر آن وجود ندارد. حمیدرضا شعیری (۱۳۹۹) کتاب *نقصان معنای گرماس* را ترجمه کرده و مرتضی بابک‌معین (۱۳۹۴، ۱۳۹۶) با ترجمه و شرح آثار لاندوفسکی در دو اثر *معنا به‌مثابه تجربه زیسته* و *ابعاد گمشده معنا*، مهم‌ترین مبانی نظری پدیدارشناسی از دیدگاه لاندوفسکی را در اختیار ما قرار داده‌اند. مرتضی بابک‌معین (۱۳۹۰) با تألیف چند مقاله پژوهشی نیز تلاش کرده است روش تحلیل و تطبیق این مبانی نظری را در متن و نظام‌های گفتمانی گوناگون کاربردی کند. از جمله این پژوهش‌ها «بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضامینی چند در شعر سپهری» است که نمونه تحلیل یک متن ادبی براساس دیدگاه پدیدارشناسی هوسرل^۳ است. در باب مسئله خلسه و آنچه ما حیرت و پریشانی عارف-سوژه پس از تجربه شهودی می‌دانیم، حمیدرضا شعیری (۱۳۹۱) در *نقصان معنا* در مقاله کوتاه و بسیار مفید «تحلیل نشانه‌معناشناختی خلسه در گفتمان ادبی» فضای تنشی حالت خلسه و ویژگی‌های آن را بررسی کرده است.

۲.۱. ضرورت پژوهش

بازخوانی و بررسی تجربه شهودی از دیدگاه پدیدارشناسی و نشانه‌شناسی لاندوفسکی این فرصت را در اختیار ما قرار می‌دهد که با تمرکز بر ذات تجربه شهودی به دید بهتری درباره آن به‌منزله پدیده‌ای شهودی- دست یابیم. همچنین، شناخت رابطه میان عارف-سوژه و تجربه شهودی او براساس نظام‌های معنایی لاندوفسکی به ما نشان خواهد داد که میان سوژه و ابره (دیگری) شهودی چه فرآیند معنایی وجود دارد و چه نوع تعامل یا برخورد یک‌سویه سبب ایجاد و خلق معنا برای عارف-سوژه خواهد شد یا کدام اصل اولیه، انفصال دو جهان عینی سوژه، جهان شهودی تجربه و در نتیجه بیان‌ناپذیری آن را برای سوژه رقم خواهد زد. چنان‌که خواهیم دید، مطابق ذات شهودی و فرامادی تجربه شهودی که همچون حالی و برقی ناپایدار و ناگهانی بر عارف-سوژه وارد می‌شود، نظم پیوستار و حضور ارجاعی و عینی سوژه بر هم می‌ریزد و این مسئله مقدمه شریطی تنشی است که می‌تواند به تعاملی زیبایی‌شناسی ختم شود یا سوژه را به نظام معنایی پیشین او هدایت کند.

۲. مبانی نظری تحقیق

پدیدارشناسی و نشانه‌شناسی نو هر دو نگاهی گفتمانی به مفهوم نشانه دارند و به‌جای بررسی منفرد و مجزای نشانه‌ها تلاش می‌کنند در بافت گفتمان و در تعامل سوژه‌ها با دیگری به شناخت نشانه و معنای نهفته در آن بپردازند. جهان‌بینی عرفانی نیز یک حوزه گفتمانی است و درحقیقت مجموعه‌ای از گفتمان‌های خرد و فرعی است که در عین تفاوت‌های موجود در آداب‌ورسوم و برخی مبانی اندیشگانی، همگی، در یک مسیر حرکت می‌کنند. ازسوی‌دیگر، پدیدارشناسی و نشانه‌شناسی نو پژوهش‌هایی کیفی هستند که بیشتر بر ذات پدیده تمرکز می‌کنند و به‌گونه‌ای بی‌طرف و بدون دخالت امور خارج از گفتمان به تحلیل متن می‌پردازند. همان‌گونه که در پدیدارشناسی با دوری از فروکاست و با کمک تعلیق (اپوخه) تلاش می‌شود هر امری خارج از حوزه پدیده محض و تجربه پدیداری کنار گذاشته شود، در تحلیل گفتمانی نیز عوامل خارج از هر گفتمان کنار گذاشته خواهند شد. «تحلیل گفتمان در معنای روش‌شناختی به مجموعه‌ای بی‌طرف از ابزارهای روش‌شناسی برای تحلیل کلام‌ها، نوشته‌ها، مصاحبه‌ها، مباحثات و... اشاره دارد» (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۱).

آنچه در گفتمان عرفان اهمیت دارد، تجربه زیسته عارف-سوژه و فرآیندی است که او به معنایی در ارتباط با متن جهان دست می‌یابد. مهم‌ترین بخش از این تجربه زیسته تجربه شهودی است که با منبعی الهی و ماورای ماده روبه‌رو می‌شود. در پدیدارشناسی، بر تجربه، سوژه و ابژه، حس و ادراک تأکید می‌شود و از همین‌رو میان مفهوم تجربه در پدیدارشناسی و مصداق آن در گفتمان عرفانی پیوندی عمیق وجود دارد؛ زیرا می‌توان گفت تمرکز و تأکید پدیدارشناسی بر چند مؤلفه مهم است که با تجربه شهودی و زیسته عارف-سوژه مطابقت دارد:

۱.۲. تجربه زیسته افراد، چه ذهنی و چه مطابق با واقع

تجربه‌هایی که برای افراد بسیاری تکرار می‌شوند (حتی برای یک فرد در گفتمان عرفانی)؛ بافت متفاوت یا یکسان هر تجربه؛

۲.۲. تفاوت افراد تجربه‌کننده در یک تجربه خاص

در نشانه‌شناسی نو و مبتنی بر آرای لاندوفسکی نیز تنها بر فرآیند ارتباطی میان سوژه و دیگری و اصل اولیه نظام‌های معنایی حاکم بر این ارتباط تمرکز شده است و همه عوامل خارج از محدوده این دو کنار گذاشته می‌شوند. برای نمونه، در نظام‌های معنایی چهارگانه (برنامه‌مدار، مجاب‌ساز، تصادف و تطبیق) آنچه اهمیت دارد اصل اولیه موجود در هر نظام معنایی و نیز ارتباط میان سوژه با دیگری است؛ زیرا فرآیند ارتباط میان سوژه و دیگری سبب خلق معنا یا کشف آن خواهد شد. این ارتباط ممکن است براساس اصل اولیه هر نظام معنایی مبتنی بر برنامه و نظم، نیت‌مندی، هم‌حضور، یا تصادف و شانس باشد. اصل اولیه به‌منزله یک هسته مرکزی و هدایت‌کننده در هر نظام معنایی نشان‌دهنده این است که چه عاملی سوژه را در برابر یا در کنار متن جهان قرار می‌دهد و چگونه سبب به‌وجود آمدن الگوی ارتباطی خاصی میان سوژه و ابژه و در نهایت تولید یا کشف معنا می‌شود. از میان نظام‌های معنایی لاندوفسکی، نظام معنایی تصادف و اصول حاکم بر آن با سازوکار تجربه زیسته و شهودی عارف هم‌خوانی دارد. براساس توانش ادراکی و شهودی عارف-سوژه، ممکن است این نظام معنایی جای خود را به تطبیق و تعامل بدهد یا سوژه بر اثر حیرت و ناتوانی ادراکی-حسی به نظام معنایی پیشین خود بازگردد که معمولاً نظام معنایی برنامه‌مدار و مجاب‌ساز سیروسلوک و نظم پیوستار جهان عینی است.

۳. نظام معنایی تصادف^۴

نظام معنایی نوعی نگاه نشانه‌محور به متن است که رویکردی نظام‌مند و معنایی به مفهوم ارتباط دارد. یک نظام معنایی به ارتباط از آن جهت اهمیت می‌دهد که پیش‌ازهرچیز دو طرف درگیر در آن به‌صورت هم‌زمان حضور دارند و سپس بر این نکته تأکید دارد که معناداربودن ارتباط به‌منزله نظام هدفمند از جانب یکی از طرفین ارتباط صورت می‌پذیرد: سوژه یا ابژه/دیگری. الگوی موجود در نظام معنایی به ما نشان می‌دهد که سوژه و دیگری چگونه با هم روبه‌رو می‌شوند و برخورد این‌دو با توجه به همسو یا یک‌سوبودن، چه فرآیند معنایی‌ای را رقم خواهد زد. برهمین‌اساس است که در نشانه‌شناسی روایی کلاسیک، یعنی پیش‌ازآنکه گرماس و سپس لاندوفسکی از رویکردی پدیدارشناسانه به این حوزه وارد شوند، شاهد دو نظام معنایی برنامه‌مدار و نظام معنایی مجاب‌ساز میان سوژه و ابژه/دیگری هستیم و سپس لاندوفسکی دو نظام معنایی تطبیق و تصادف را مطرح می‌کند.

نظام تصادف، همان‌طور که از نامش پیداست، مبتنی بر روی‌دادن امری تصادفی است. «برخلاف نظام برنامه‌مدار مطلق که مبتنی بر پیوستاری است، نظام تصادف نظامی است پرآشوب با بی‌برنامگی مطلق پدیده‌ها. پس، مبتنی بر ناپیوستاری است و در آن با ریسک مطلق مواجه می‌شویم» (بابک‌معین، ۱۳۹۴: ۱۳۴). پس، این نظام معنایی بر تنش استوار است و نوعی نظام تنشی است. «برخلاف نظام کنشی که به‌دنبال ایجاب است و باید و نباید و الگوی تأییدی بر آن حاکم است» (گرماس، ۱۳۹۸: ۲۷)، نظام تصادفی سرشار از تنش و شوش است و مانند نظام معنایی برنامه‌مدار و مجاب‌ساز، نظم یا هدفی بر آن حاکم نیست. این گسست و ناپیوستاری نقطه مقابل هرگونه برنامه و نظم است و طبیعی است که امور تصادفی برای حوزه‌های گوناگون جامعه به‌نوعی خطر قلمداد شود؛ زیرا نظم و پیوستار یک گروه و نظام را تغییر می‌دهد. بارش ناگهانی تگرگ در نیمه تابستان یا آنچه در زندگی روزمره ممکن است به‌صورت تصادفی روی دهد و نمی‌توان آن را به‌درستی پیش‌بینی کرد، یا شبیخون ناگهانی دشمن به پایگاه امنیتی یک کشور که بدون برنامه و پیش‌فرض روی می‌دهد نمونه‌ای برای این امر است. نداشتن آمادگی و فقدان پیش‌بینی برای یک امر تصادفی به این معنی نیست که امور تصادفی و برهم‌زننده نظم و پیوستار، تابع قانون علی نیستند. همواره علتی برای روی‌دادن اتفاق وجود دارد، اما از آنجاکه این مسئله خارج از برنامه‌ریزی و آگاهی

ما روی می‌دهد، به‌صورت تصادف نمود دارد. بیان این نکته نیز الزامی است که پدیده تصادفی هر نوع پدیده‌ای را که خارج از انتظار و توان ادراکی-حسی ما باشد دربرمی‌گیرد.

پدیده تصادفی در نظر لاندوفسکی از دو حالت حساب‌شده و ماورائی خارج نیست. امر تصادفی که برپایه احتمالات ریاضی استوار است به‌نوعی از یک زیرساخت برنامه‌مدار خارج از آگاهی و ادراک ما بهره می‌برد، پیش‌بینی‌ناپذیر است و نتیجه آن برای ما تازگی دارد. در نوع دوم که لاندوفسکی آن را احتمالات اسطوره‌ای نامیده است صحبت از یک حقیقت ناشناخته و لمس‌نشده است که به‌خودی‌خود شناخته‌شده نیست و در منظومه هستی‌شناسی ویژه‌ای معنادار است که در دایره ادراک ما نمی‌گنجد. این احتمالات فاقد مدالیت و توانش مدالی هستند. مدالیت شفافیت نشانه در ارجاع به واقعیت است. برخی نشانه‌ها مانند نشانه‌های نمادین به‌دلیل قراردادی بودن براساس نظام‌های گروهی در بافت‌های متفاوت، ممکن است دیرفهم و مبهم باشند و برخی دیگر مانند نشانه‌های نمایه‌ای به‌دلیل ارجاع مستقیم به یک واقعیت بسیار آشکارند. این همان مقوله‌ای است که از آن با عنوان مدالیت یاد می‌شود.

احتمالات اسطوره‌ای با یک ساحت ماورائی و فوق بشری در ارتباطند که از توانش مدالی (مبتنی بر اراده سوژه) پیروی نمی‌کند؛ بدون دلیلی روی می‌دهد و اگر بتوان برای آن نیت و انگیزه‌ای هم در نظر گرفت، آن انگیزه برای ما شناخته‌شده نیست؛ زیرا از مقوله شناخت ادراکی-حسی نیست. این احتمالات، نامتعین، غیرجسمی و لمس‌نشده است، هرچند می‌تواند همه‌جا حاضر باشد، به چیزی حساس نیست (حتی به خودش). به‌هرحال، اگرچه این دسته از احتمالات فاقد توانش‌اند، همچنان رخ می‌دهند و باید برای آنها نقشی در نظر گرفت (لاندوفسکی، ۲۰۰۵: ۷۰). رویدادهای تصادفی مبتنی بر این نوع احتمالات نوعی ارزش، معنویت و ساختار فرامادی و ماورائی دارند که آن را در گفتمان عرفانی می‌توانیم «رویداد تصادفی مبتنی بر شهود» بنامیم که حقیقت شهودی و اساس تجربه عرفانی را دربردارد. احتمالات اسطوره‌ای را نیز در گفتمان عرفان می‌توان «احتمالات شهودی» نامید که براساس نظمی الوهی و ماورای جهان ماده روی می‌دهند. براساس مطالبی که بیان شد، نظام تصادف ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود را دارد:

- نشانی از برنامه و نظم، ادراک حسی و انواع سرایت در آن نیست.
- هر جا نظم و پیوستار باشد احتمال بروز تصادف و برهم‌خوردن پیوستار وجود دارد.
- به‌دلیل برهم‌زدن نظم پیوستار، موجب نوعی معناداری در لحظه خواهد شد.
- امر تصادفی همواره موجب شگفتی و تعجب، تنش یا تردید خواهد شد.

- ادراک حاصل از امر حسی در لحظه روی می‌دهد و ممکن است ناپایدار باشد.
- امر تصادفی فرصت برقراری تعامل و هم‌حضور یا سیر در برنامه و استراتژی برای سوژه باقی نمی‌گذارد.
- امر صرفاً تصادفی در حقیقتی نامتعیین، ناشناخته و غیرملموس ریشه دارد که نه حساسیت دارد و نه برنامه، با این حال نقش بسیار مؤثری در تغییر نظام پیوستار، و نظم و سیر عادت‌محور دارد.

هدف نهایی همه نظام‌های معنایی رسیدن به معناست. این معنا ممکن است دست‌یافتنی یا خلق‌کردنی باشد. در «نظام برنامه‌مدار نظمی پیوستار و برنامه‌مدار وجود دارد. ماکزیم برنامه‌مداری بر تعامل‌ها حاکم است و موجب نوعی رخوت و معنازدایی می‌شود» (بابک‌معین، ۱۳۹۴: ۱۳۴)؛ اما معنا در نظام تصادف وضعیت درخور تأملی دارد. امر تصادفی برنامه حاکم بر تعامل‌ها و نظم پیوستار را به هم می‌ریزد و از رخوت تکرار در زندگی روزمره معنازدایی می‌کند. به‌لطف یک رویداد و تصادف، که گذر از نظم و برنامه‌های از پیش معلوم است، از روزمرگی با نهایت تضمین و امنیت ممکن، معنازدایی می‌شود و ما به زندگی «دیگری» گذر می‌کنیم که در آن ارتباط میان کنشگرها از برنامه‌مداری از پیش معلومی برخوردار نیست، اما معنا می‌دهد (همان، ۱۳۴).

یعنی معنازدایی امر تصادفی معنایی تازه خلق خواهد کرد که ارزشی، انفسی و مبتنی بر امری الوهی یا ماورائی است. همان‌گونه که گفته شد، نظام معنایی تصادف برخلاف نظام‌های روایی بر شوش و تنش استوار است و گفتمانی است خلسه‌ای؛ چون در هر حال سوژه و کنشگر را با حیرت و تعجب روبه‌رو می‌کند.

نظام‌های گفتمانی خلسه‌ای سازوکاری شوشی دارند. همین امر سبب می‌گردد جنبه عینی و مبتنی بر روابط ارجاعی صرف در این گفتمان‌ها تضعیف شود و کارکرد تنشی و عاطفی با ویژگی‌هایی مانند آنیت حضور، فوریت استحال‌های یا تغییر حالت پدیداری و شتاب گشتالتی (در راستای حرکت سریع‌تر از انتظار گفته‌پرداز) جای عینیت قراردادی و حضور ارجاعی را بگیرند. گفتمان خلسه‌ای را می‌توان منشأ شکل‌گیری نوعی رابطه زیبایی‌شناختی دانست که با سلب کارکرد شناختی و استدلالی سبب ایجاد نوعی زیبایی‌شناسی انفسی می‌گردد (گرماس، ۱۳۹۸: ۱۳۰).

۴. تجربه عرفانی و شهودی

تجربه عرفانی در بیشتر تعریف‌ها در حوزه گفتمان عرفان، معادل دقیق تجربه شهودی است و با تجربه زیسته و کلی عارف که به‌صورت روزمره تجربه می‌کند تفاوت دارد.

در یک معنای گسترده، تجربه عرفانی هرگونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی است که آدمی را به‌گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را به آنها معطوف دارد، اما به‌معنای اخص آن، تجربه‌ای است که در آن، تشخص فرد در خداوند با تجلیات او محو و فانی می‌شود و با وجود متعالی حالت یگانگی پیدا می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۱۴-۳۱۵).

تجربه عرفانی عبارت است از گونه‌های ظهور یا تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر که بین مدرک و مدرک تفاوتی نیست. این تجربه مستلزم فنای عارف است و در فناست که عارف، وحدت را، یعنی موجودبودن در عین معدوم‌بودن، تجربه می‌کند و لازمه این امر، خروج از وادی عقل است (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۲). به‌عبارت دقیق‌تر، تجربه عرفانی تجربه اتحاد با واقعیتی فوق طبیعی است؛ تجربه‌ای است که با محو خودآگاهی و از میان رفتن تمایز صاحب تجربه و متعلق تجربه همراه است و تمامی تمایزات و تعینات از میان می‌رود و در آن، فاصله‌ای میان عالم و معلوم وجود ندارد (سلیمانیان، ۱۳۸۸: ۱۵). این نوع اتحاد و تعامل با عالم ماورای طبیعت دارای ویژگی‌هایی است: از راه ولایت، محبت، تهذیب و معرفت‌نفس همراه با روش‌هایی نظیر مراقبه و جمعیت درونی از طریق ذکر، فکر، نفی خواطر، تخیلی و پیرایش درونی در جریان سلوک یا بدو از راه جذب است؛ معرفت‌بخش (از طریق علم حضوری) و سعادت‌بخش است؛ متعلق آن، تجلیات ذاتی، اسمائی و افعالی حق در قالب رؤیت انوار یا صور ملکوتی و مکاشفات معنوی یا صوری است؛ نهایت آن، تجربه فنا، بقا، قرب نوافل، قرب فرائض و مظهریت فرد به اسما و صفات الهی است؛ لذت‌بخش، آرامش‌بخش و نشاط‌آفرین، احیاگر است؛ ناگفتنی و غیرقابل تعبیر و وصف‌ناپذیر است، مگر از راه تعابیر رمزی؛ به وحدت بی‌تمایز تعلق گرفته و انحلال فرد را در پی دارد (آگاهی به مطلق نامتعیین بی‌وصف) (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۴۵).

مطابق این ویژگی‌ها، بیان این نکته الزامی است که ممکن است تجربه زیسته عارف همواره از نوع شهودی نباشد، اگرچه تجربه‌ای آگاهی‌بخش بوده باشد؛ زیرا تجربه عرفانی شهودی به‌صورت خاص آن باید با منبع غیرحسی وحدت مطلق در ارتباط باشد و درنهایت موجب انحلال فردیت و فنای عارف‌سوزده در گفتمان شهودی شود.

اصطلاح تجربه عرفانی مفهومی است که در دو سده اخیر کانون توجه دین‌شناسان نیز قرار گرفته است. هرد^۵ تجربه را نوعی رویداد روحی و درونی می‌داند؛ نوعی آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت که فرد با یک سلسله شرایط مادی روبه‌رو است که زمینه مواجهه او با خداوند

را فراهم آورده است (هرد، ۱۳۸۲: ۶۴). آن‌گاه که طالب حقیقت به ذکر مداوم روی آورد و درون را از فکر و یاد غیرحق خالی کند و به درگاه پروردگار فقیرانه به تضرع بنشیند، خداوند متعال شهود اسرار الهی و معارف ربانی را به او عطا می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱). پس، تجربه شهودی عارف در واقع می‌تواند حاصل قرارگرفتن در موقعیت مادی و تمرکز سوژه بر بخشی از جهان پدیدارها باشد که منبع فیض الهی و عاری از هرگونه عینیت و ماده است.

دیویس^۶ تجربه‌های دینی را در شش دسته جای می‌دهد که تجربه عرفانی یکی از آنهاست (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۳۳). بنابر نظر او، گزارش‌هایی که عارفان از حالت‌های عرفانی خود ارائه می‌دهند، ویژگی‌های خاصی دارد؛ ازجمله احساس واقعیت مطلق، احساس رهایی از محدودیت‌های زمان و مکان، احساس وحدت، و احساس سعادت یا آرامش (فعالی، ۱۳۸۰: ۳۷۱). این نوع تجربه مثل هر تجربه ذوقی و هنری دیگر تجربه‌ای شخصی، غیرقابل انتقال و تکرارناپذیر است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹) که صورت اولیه آن برای شخص عارف نیز قابل تکرار نیست؛ ازهمین‌رو، نمی‌توان از این نوع تجربه انتظار رسانگی و انتقال دقیق به مخاطب داشت (همان، ۳۵). از همین‌جاست که همواره بر بیان‌ناپذیری آن تأکید شده است. چنان‌که جیمز نیز به چهار مورد کلی اشاره می‌کند: انفعالی بودن؛^۷ ذوق^۸ یا ادراک بی‌واسطه مکاشفه؛ بیان‌ناپذیری؛^۹ زودگذربودن و ناپایداری (استیس، ۱۳۵۸: ۳۴).

۵. نظام معنایی تصادف و تجربه شهودی

درباب برخی نظام‌های اجتماعی و فرهنگی نمی‌توان اصل اقبال و بخت را پایه و مبنای یک رویداد تصادفی دانست. گفتمان عرفانی از این دست نظام‌هاست. نوع تجربه زیسته در عارفان و انواع حالت‌های عارف‌سوژه به ما نشان خواهد داد که در این نظام فکری جایی برای اقبال نیست. اصل اولیه بخت و اقبال در گفتمان عرفانی جای خود را به توانش وجودی، خواست الهی در گزینش افراد، میزان استعداد و قابلیت عارف‌سوژه، و همت او در سلوک می‌دهد. درواقع، برخورداری از تجربه عرفانی ویژه‌ای مانند حال، واقعه و شهود با میزان قابلیت و همت عارف‌سوژه از یک سو و خواست الهی و توفیق از سوی دیگر رابطه مستقیم دارد و از آنجاکه حال عرفانی رویدادی تصادفی و بدون برنامه است که تنها برای اهل آن پیش خواهد آمد، در این نمونه خطای موجود به جانب سوژه یعنی عارف بازمی‌گردد. هرچه سوژه در گفتمان عرفانی عارف‌تر باشد و در سلوک و ترک تعلقات مادی و نفسانی همت بیشتری داشته باشد، بیشتر

در مسیر تجربه حال عرفانی قرار خواهد گرفت و در صورت دریافت حال، قادر به ادراک معنای آن و حفظ نتایجش خواهد بود. گفته شد که در گفتمان عرفانی باید رویدادهای تصادفی را «رویداد تصادفی مبتنی بر شهود» بنامیم که حقیقت شهودی و اساس تجربه عرفانی را دربردارد و احتمالات اسطوره‌ای نیز باید «احتمالات شهودی» نامیده شوند که براساس نظمی الوهی و ماورای جهان ماده روی می‌دهند.

سؤالی که در این میان وجود دارد این است که آیا ممکن است وراى حال ناپایدار عرفانی نوعی برنامه و نظم وجود داشته باشد؟ آیا سالک و عارف در مسیر سلوک و براساس برنامه به این حال عرفانی دست می‌یابند؟ اگر چنین باشد، چه نسبتی میان نظام معنایی تصادف و حال و شهود عرفانی وجود خواهد داشت؟ درحالی که در نظام تصادف هیچ‌گونه دخالت انسانی و برنامه‌ای وجود ندارد. برای رفع چنین ابهامی باید به این نکته توجه کنیم که ذات تجربه شهودی که در منبعی ماورائی یا الوهی ریشه دارد به‌خودی‌خود قابل دسترسی و شناخت نیست؛ از همین رو، به‌هیچ‌روی نمی‌توان چنین تجربه فراحسی از منبعی غیرمادی را در قالب و برنامه قرار داد. توانش وجودی عارف‌سوزده در تجربه احوال و شهودهای عرفانی نیز با نظم و برنامه موجود در نظام سلوک تفاوت دارد. در ابتدای سلوک برای مبتدیان این امکان وجود دارد که با قراردادن نفس خود در قالب دشوار سیروسلوک، توانش وجودی خود را تقویت کنند و با وجودی عاری از نفسانیات مترصد احوال و مقامات عرفانی باشند، اما این دوره برنامه‌مدار برای تجربه حال عرفانی دائمی نیست و گذراندن مراحل و منازل سلوک نیز الزاماً به تجربه امر شهودی برای تمام افراد نمی‌انجامد. ممکن است در ابتدای سلوک، سالک مبتدی هر لحظه منتظر روی‌دادن واقعه و تجربه حال باشد و ریاضت‌ها و برنامه‌های موجود در نظام سیروسلوک را راه رسیدن به تجربه شهودی بداند؛ زیرا لازمه تجربه امر شهودی، عاری‌شدن از هرگونه انانیت و مادیت است. به‌نظر می‌رسد اشتیاق و انتظار سالک برای دریافت تجربه شهودی در مسیر سیروسلوک نوعی آمادگی، پیش‌فرض و برنامه در اختیار او قرار می‌دهد که امکان تصادفی بودن امر فراحسی و شهودی و وجود نظام تصادف را از میان می‌برد، اما درحقیقت این وضعیت نه برنامه‌مدار است و نه دائمی. ازسوی دیگر، برای سالک منتهی هرگز چنین پیش‌فرض و برنامه‌ای وجود ندارد. اساساً، سالک منتهی یا مجذوب سالک به‌جز وجود خداوند چیزی نمی‌بیند و حال و تجربه شهودی بدون برنامه و ناگاه بر او عرضه و متجلی

می‌شود، او را منقلب می‌کند، و نظم پیوستار را به کلی برهم می‌ریزد. عارف‌سوژه با داشتن توانش وجودی و نه بخت و اقبال درحقیقت شایسته رویارویی و ادراک آن حادثه و رویداد انقافی و مخالف با پیوستار زندگی است که برای او حکم حال، واقعه، شهود و... را دارد نه اینکه مترصد و مشتاق برخورد با آن باشد.

آنچه لاندوفسکی احتمالات اسطوره‌ای می‌نامد - ما احتمالات شهودی - در نظام تصادفی عرفانی خود را در قالب واقعه، رویداد شهودی، تجربه رؤیای صادقانه، یا تنها شنیدن آیه‌ای مقدس یا بیتی معنادار نشان می‌دهد. اینکه عارف و سالک در کدام نظام معنایی (مجاب‌ساز، برنامه‌مدار، یا تطبیق) حضور دارد یا در قالب نقش مضمونی یا سوژه پویا قرار گرفته است تفاوتی ندارد. در هر حال، رویداد تصادفی در مسیر سلوک عرفانی، او را وارد نظام معنایی تازه‌ای به نام تصادف کرده و باور او را در این مسیر دستخوش تغییر خواهد کرد. از این رو است که عموماً همه انواع خرق عادت و کرامات اهل تصوف در نظام معنایی تصادف معنادار خواهد شد؛ زیرا اگرچه گاهی برای شخص عارف منتهی به صورت خودآگاه انجام می‌شود، برای مخاطب او (مردم، سالکان یا خواننده متن) به صورت امر تصادفی و حیرت‌آور جلوه می‌کند؛ یعنی امر تصادفی شهودی در ذات خود تصادفی و برخلاف نظم پیوستار جهان عینی است و فرقی ندارد که عارف منتهی کنشگر با اراده آن را رونمایی کند یا بدون برنامه با آن روبه‌رو شود؛ در هر حال، در برابر این پدیده شهودی تصادفی یک سوژه وجود دارد که دیگر کنشگر نیست، بلکه حیران و محو است.

این رویداد شهودی-تصادفی، با برهم‌زدن نظم پیوستار زندگی عارف و روند برنامه‌مدار ریاضت‌ها و سیروسلوک او، به نوعی معنای تکراری منظم را از بین می‌برد و به دنبال این معنازدایی از پیوستار زندگی، معنایی تازه را پیش روی عارف قرار می‌دهد که تصادفی بودن، نوبودن و در عین حال ناپایداری آن مایه حیرت سوژه می‌شود. از دیدگاهی دیگر، عارف‌سوژه با برهم‌خوردن نظم پیوستار در رویارویی با امر شهودی و تجربه تصادفی، از حالت نظم و سکون به حالتی در طرح‌واره تنشی وارد می‌شود.

طرح‌واره تنشی حرکتی است جهت‌دار که دارای دو بعد فشارهای و گستره‌ای است. در بعد تنشی، معنا بدون هیچ برنامه‌ای امکان بروز می‌یابد، تعامل بین دو بعد فشارهای و گستره‌ای ما را به سوی فشار عاطفی هدایت می‌کنند که در این صورت تنش در بالاترین شکل آن تحقق می‌پذیرد، و یا ما را با گستره شناختی مواجه می‌سازد، که در این حالت با افت تنش عاطفی و گستردگی بالایی

که رهایی سخن را دربردارد، روبه‌رو می‌شویم. پس، می‌توان نتیجه گرفت که فشار بالا در فرآیند تنشی، یعنی تحقق بعد عاطفی و گستره بالا در همان فرآیند، به‌معنی تحقق بعد شناختی است (شعیری، ۱۳۸۴: ۱۹۴).

عارف‌سوژه در برخورد با تجربه شهودی ابتدا از نظم پیوستار سیروسلوک جدا می‌شود. در این رویارویی، فشار عاطفی و احساسی افت می‌کند و در سوی دیگر گستره شناختی بالا می‌رود و سوژه در عین رویارویی با حقیقت شهودی در شرایط تنش محض و حیرت فراوان قرار می‌گیرد. پس از برخورد ناپایدار با حال و تجربه عرفانی، وضعیت فشاره و گستره تغییر می‌کند. عارف‌سوژه به جهان حسی و نظام برنامه‌مدار بازمی‌گردد؛ فشار عاطفی و احساسی در اوج خود قرار دارد و دربرابر آن، گستره شناختی کاملاً محدود شده است. در این مرحله است که عارف‌سوژه در نخستین مرحله، واکنشی کاملاً حسی و هیجانی نشان می‌دهد و تجربه خود را بیان‌ناپذیر می‌نامد و در یادآوری و شرح آن ناتوان است.

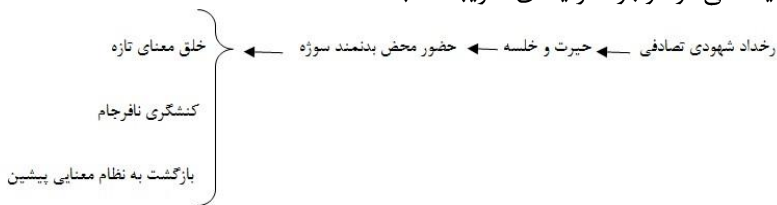
۶. نظام معنایی تصادف در متن عرفانی

متن عرفانی به‌منزله گزارش زبانی اهل تصوف به‌نوعی بهترین نمود نظام‌های معنایی و حضور عارف‌سوژه با دیگری در متن جهان است. تفاوتی ندارد که متن عرفانی از چه نوعی باشد؛ درهرحال، حکایت‌های عرفانی، روایت کرامات و خرق‌عادات اهل تصوف و بسیاری از داستان‌های تمثیلی دربردارنده رویداد، رفتار یا رؤیایی شهودی هستند که بدون پیش‌فرض و برنامه در متن ارتباط سوژه و دیگری روی می‌دهد و نظم پیوستار روایت و زندگی سوژه را تغییر می‌دهد و درنهایت او را وارد فضایی تنشی، خلسه و درک مفهومی تازه خواهد کرد. عارف‌سوژه در مواجهه با رویداد شهودی تصادفی با تغییر حالت جسمی و روحی روبه‌رو می‌شود که حیرت، بی‌خویشی یا خلسه نام دارد. «در تعریف واژه خلسه، بر حضور خاص سوژه، که بیشتر ناخودآگاه است، بسیار تأکید می‌شود. لحظه‌ای که سوژه از خود رها می‌شود و در وضعیتی تشبیه‌پذیر با وضعیت بین خواب و بیداری قرار می‌گیرد» (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۳۲). شهود و هرگونه تجربه شهودی مبتنی بر خرق‌عادات سبب حیرت و ایجاد فضای خلسه در روایت خواهند شد. این به‌دلیل وجود این ویژگی‌های منحصربه‌فرد در تجربه شهودی است:

- تجربه شهودی کاملاً تصادفی روی می‌دهد.
- تجربه شهودی بدون برنامه و پیش‌فرض روی می‌دهد.

- تجربه شهودی از منبعی ماورائی، الوهی یا مبتنی بر تجربه درون‌نگری عارف است.
- زمان و مکان و مفاهیم مادی در آن راه ندارد.
- در روی‌دادن تجربه شهودی کنش و کنشگر جای خود را به تصادف و شوش می‌دهند.

به‌طورکلی، تجربه شهود برای عارف‌سوژه ناگهان روی می‌دهد. او در حال گذران زندگی و فعالیت‌های روزانه خود در چرخه نظم پیوستار است که ناگهان یک پدیده کوچک مانند شنیدن یک آیه، پریدن یک پرنده یا مشاهده رویا و شنیدن ندای هائف این نظم را برهم می‌زند. عارف‌سوژه از گفتمان معنادار و کنشی و عینی ناگهان وارد گفتمانی پر از تنش و فاقد معنا می‌شود. او دیگر سوژه‌های کنشگر نیست، بلکه پدیده‌های ناگهانی و فراحسی او را به سوژه‌های متحیر تبدیل کرده است که توانش ادراکی و حسی کافی برای برقراری ارتباط با شهود، تبیین آن و سپس گزارش آن را ندارد. اجزای کشف و تولید معنا از میان می‌رود و او در خلسه‌ای ناشناخته تنها خود را در برابر پدیده شهودی حاضر و متحیر می‌یابد. به‌درستی نمی‌توان گفت که روی‌دادن و تجلی شهود تا احساس حضور عارف‌سوژه در بطن تجربه شهودی چه اندازه زمان می‌برد و سپس چقدر زمان لازم است تا پس از حضور محض و بدنمند عارف‌سوژه شاهد خلق معنای تازه و آغاز کنشگری او باشیم؛ با این حال، آنچه در این میان دیده می‌شود وجود فرآیندی تقریباً مشابه است:



۷. بازگشت معنایی

در دو مرحله، عارف‌سوژه با یک تکانه یا آن شهودی و معنایی روبه‌رو می‌شود. یک‌بار در حضور محض در برابر شهود و معنای شهودی که:

حذف مقدمات کنش و تضعیف جایگاه آن در متن سبب می‌گردد گفتمان زنجیره استدلالی را که برای متقاعد کردن عوامل درون‌متنی و برون‌متنی از آنها استفاده می‌شود، از دست بدهد و باور شناختی به پایین‌ترین درجه ممکن برسد. حذف وضعیت استدلالی مبتنی بر منطق

برنامه‌محور سبب می‌گردد تا شرایط شناختی جای خود را به شرایط عاطفی و سودایی بدهد. در این حالت، گفتمان مانند یک «آن» گفتمانی عمل می‌کند که لحظه ایجاد شوک یا تکانه است. در واقع، حذف یا تضعیف کنش‌های مقدماتی که مبنای تغییر وضعیت‌اند، فاصله بین ارسال و دریافت معنا را آن‌قدر کوتاه می‌کند که زمان صفر تنها زمان ممکن برای تحقق معناست. در این حالت، گفتمان کارکردی جهشی به خود می‌گیرد. این ویژگی سبب غافلگیر شدن گفته‌خوان می‌گردد (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

این آن و تکانه همان خلسه و سپس حضور محض سوژه در برابر شهود است. چگونه می‌توان با شفافیت و وضوح به این نتیجه رسید که خلسه و آن شهودی با حضور محض سوژه در برابر تجلی شهود یکسان است؟ یا این دو دو مرحله پیاپی با فضای معنایی و تنشی متفاوت هستند؟ نمی‌توان میان این دو با عنوان مرحله، مرزی مشخص ایجاد کرد یا آنها را یکسان دانست؛ زیرا تجربه شهودی به اندازه‌ای شخصی و فراحسی است که درخور تبیین و واکاوی نیست.

در مرحله و تکانه دوم، هنگامی که عارف‌سوژه به حالت سوژه-کنشگر و مرجعیت خود بازمی‌گردد، خود را در برابر بیشترین خطا در برقراری ارتباط و نیز رسیدن به معنا می‌یابد؛ زیرا در حال گذر از نظام معنایی تصادف و گذر از حیرت به حضور در عینیت برنامه‌مدار است. گفتمانی که او در آن حضور داشت، مجرد و فراحسی بود و لوازم و مقدمات منطقی‌ای برای برقراری ارتباط با امر شهودی برای او میسر نبوده است. عارف‌سوژه هنگامی که از خلسه و حضور محض به عینیت و جهان قراردادهای عینی بازمی‌گردد، بار دیگر دچار تنش و تکانه معنایی می‌شود؛ زیرا با آنکه به مرحله کنشگری رسیده است، قالب ناقص و قراردادی زبان را برای گزارش تجربه شهودی خود ناکارآمد می‌یابد. او مفهومی شهودی را حس کرده و دریافته است، اما به محض بازگشت به کنشگری، از یادآوری و بیان آن ناتوان است. از هوش می‌رود، متحیر می‌شود، گاهی می‌گریزد، توبه می‌کند و گاهی بر خود می‌تازد. در این میان، ممکن است عبارتی شطح‌گونه نیز بر زبان آورد و معمولاً پس از تجربه شهودی تصمیمی تازه برای ادامه راه می‌گیرد. بیان‌ناپذیری و مجردبودن امر شهودی، روی‌دادن تصادفی آن، عدم توانش ادراکی عارف‌سوژه و ناکارآمدی ملزومات گفتمانی در جهان عینی سبب این تنش دوباره است. معنای تازه در برخورد با امر شهودی خلق شده است، اما خطر موجود در گفتمان عرفان و نظام معنایی تصادف، عارف‌سوژه را در دو مسیر متفاوت قرار خواهد داد. درحقیقت هر دو به‌نوعی کنشگری نافرجام او به‌شمار می‌رود:

۱.۷. بازگشت به نظام معنایی پیشین

در بیشتر موارد، برای سالک و عارف پیش می‌آید که در مواجهه با یک واقعه و حال عرفانی، به نظام معنایی پیشین که برنامه‌مداری یا مجاب‌سازی بوده است بازگردد. آنچه در این موقعیت پرخطر در گفتمان عرفانی اهمیت دارد، این است که عارف حیران با آنکه خطای بازگشت به نظم یا مجاب‌سازی از او سر زده است، گاهی براساس خواست الهی فرصت دوباره‌ای به او داده خواهد شد و همین خطا سبب ایجاد تغییر در او و به‌وجود آمدن معنای تازه خواهد شد. او که در مواجهه با رویداد تصادفی و شهودی از سر حیرت خطا کرده و فرصت تغییر پیوستار به‌سمت برخورد با جهانی تازه را از دست داده است، با به‌وجود آمدن تصادف شهودی دیگری، به معنایی تازه و عمیق‌تر دست می‌یابد. نمونه این نوع رویارویی و خطا در حکایت‌های بسیاری دیده می‌شود که لغزش‌های عارف به فرصتی دوباره برای او تبدیل می‌شوند:

نقل است که بایزید وقتی سیب سرخ برگرفت و درنگریست، گفت این سیبی لطیف است. به سرش ندا آمد که ای بایزید! شرم نداری که نام ما بر میوه‌ای نهی؟ و چهل‌روز نام خدا بر دلش فراموش شد. شیخ گفت سوگند خوردم تا زنده باشم میوه بسطام نخورم (عطار، بی‌تا: ۱۴۱).
بایزید به حج می‌رفت و او را عادت بود که در هر شهری که درآمدی، اول زیارت مشایخ کردی، آنکه کار دیگر. رسید به بصره. به خدمت درویشی رفت. گفت «با بایزید، کجا می‌روی؟» گفت: «به مکه. به زیارت خانه خدا». گفت: «با تو زواده راه چیست؟» گفت: «دویست درم». گفت: «برخیز و هفت‌بار گرد من طواف کن و آن سیم را به من ده!» برجست و سیم بگشاد از میان بوسه داد و پیش او نهاد (شمس، ۱۳۷۳: ۶۵).

گفتند که فلان کُفر می‌گوید فاش و خلق را گمراه می‌کند. بارها این تشنیع می‌زدند و خلیفه دفع می‌گفت. بعد از آن، گفتند که «اینک، خلقی با او یار شدند و گمراه شدند. این تو را مبارک نیست که در عهد تو کفر ظاهر شود، دین محمدی ویران شود». خلیفه او را حاضر کرد، روی با روی شدند. فرمود که او را در شط اندازند، سبویی در پای او بندند. باز نمی‌گشت. می‌گوید خلیفه را «در حق من چرا می‌کنی؟» خلیفه گفت «جهت مصلحت خلق، تو را در آب اندازم». گفت «خود جهت مصلحت من، خلق را در آب انداز! مرا پیش تو چندان حرمت نیست؟» از این سخن، خلیفه را هیبتی آمد و رقتی ظاهر شد. گفت «بعد از این، هر که سخن او گوید پیش من، آن کنم با او که می‌گوید» (همان، ۶۹).

در ابتدای حال ابوسفیان ثوری آن بود که یک‌روز به غفلت پای چپ در مسجد نهاد، آوازی شنید که: یا ثورا! ثوری از آن سبب گفتند. چون آن آواز شنید هوش از وی برفت. چون به هوش باز آمد،

محاسن خود بگرفت و تپانچه بر روی خود می‌زد و می‌گفت چون پای به ادب در مسجد نهادهی نامت از جریده انسان محو کردند، هوش دار تا قدم چگونه می‌نهی (عطار، بی تا: ۲۰۳). نقل است که گفت یکبار بیمار شدم و از اوراد زیادتی بازماندم. گفتم دریغا تندرستی، که از من چندان خیرات آمد، اکنون همه کوتاه شد. آوازی شنیدم که ای محمد این چه سخن بود که گفتی؟ کاری که تو کنی نه چنان بود که ما کنیم. کار تو جز مهر و غفلت نبود و کار ما جز صدق نبود. گفت از آن سخن ندم خوردم و توبه کردم (همان، ۵۳۶).

۲.۷. واکنش احساسی و هیجانی در موقعیت تنشی

همان‌گونه که بیان شد، رویداد تصادفی همواره موقعیتی هیجانی و تنشی ایجاد می‌کند؛ زیرا بستر رخدادن آن بدون برنامه و برهم‌زننده نظم و روند عادت است؛ بنابراین، سوژه را برای بار دوم در موقعیتی تنشی قرار می‌دهد و واکنش احساسی-هیجانی و رفتار مخالف با هنجار و الزامات اجتماعی از او دیده می‌شود که بر اثر وجود فشار عاطفی بالا روی می‌دهد.

حسن بصری رحمه‌الله روایت کند که به عبادان سیاهی بود. روزی من از بازار چیزی بخریدم و بدو بردم. مرا گفت این چه چیزیست؟ گفتم طعامی است کی آورده‌ام بدان که مگر تو بدان محتاجی. گفت به‌دست اشارتی کرد و در من خندید. من سنگ و کلوخ دیوارها آن خرابه را جمله زر دیدم. از کرده خود تشویر خوردم و آنچه برده بودم بگذاشتم و خود بگریختم از هیبت او (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۹).

در این حکایت، کرامت و خرق عادت عارف-سوژه رویدادی است تصادفی که خارج از مسیر پیوستار و نظم عادت‌محور زندگی و تصور شناختی شخصیت راوی و نیز مخاطب روایت روی می‌دهد و راوی که خود از اهل عرفان است دچار تشویر و حیرانی می‌شود و صحنه رویداد شهودی و تصادفی را ترک می‌کند. این اتفاقی است که تنها در نظام معنایی تصادف می‌توان مشاهده کرد. کرامت بدون برنامه و پیش‌فرض سبب برهم‌خوردن نظم فکری و پیوستار زندگی سوژه و مایه تنش و حیرت او می‌شود و او را در نظام معنایی تازه‌ای قرار می‌دهد. همچنین، خواننده یک روایت عرفانی نیز در رویارویی با خوانش این نوع روند تصادفی، شگفتی و تنش را احساس می‌کند و باب معنایی تازه‌ای برای او گشوده خواهد شد.

این واکنش هیجانی به حیرت، به دلیل عدم توانش ادراکی و وجودی عارف و ناکارآمدی قالب زبان، ممکن است در سطح زبانی نیز ظهور کند که در این صورت عارف کلماتی بر زبان می‌راند که از نظر مخالفت با هنجار و الزامات اجتماعی حاکم بر گفتمان عرفانی، خطای ناب

به‌شمار می‌رود. از همین‌جا، نظام حاکم بر شطحیات عارفانه آشکار می‌شود. عارف‌سوژه خود در یک آن شهودی، فرصت دریافت معنا و درک شهود را نداشته است و اینک که در مقام انتقال و بیان تجربه شهودی خود قرار دارد، توانش هم‌حضور با مخاطب خود را ندارد؛ زیرا نمی‌تواند میان ادراک خود و مخاطب زمینه مشترکی ایجاد کند. از همین‌رو است که بسیاری از اهل عرفان بر بیان ناگهانی و خطاگونه شطحیات تأکید داشته‌اند: شطحیات سخنانی است که از روی اضطراب و اضطراب از اهل معرفت سر می‌زند و البته برای کسانی که هرگز تحت تأثیر آن‌گونه احوال نبوده‌اند، گران و نامعقول است (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۲۱۱). به تعبیر جرجانی، این سخنان از زلالت محققان [صوفیه] است؛ چه، آن دعوی‌ای است حق که عارف آن را اظهار می‌کند، اما بدون اذن الهی» (جرجانی، ۱۴۲۱: ۱۳۰). بنابراین مطالب، شطح که حاصل رخداد شهودی است، از دیدگاه پدیدارشناسی نوعی واکنش بیرونی است که ممکن است سوژه به‌عنوان نخستین واکنش در تعامل با متن جهان از خود نشان دهد.

به‌گفته فونتانی، اساساً سوژه آنچه را که حس می‌کند در سطوح متفاوت برون‌ادراکی، درون‌ادراکی و خودادراکی بروز می‌دهد. مقوله برون‌ادراکی که به شور و هیجان‌هایی که از بیرون می‌آیند اطلاق می‌شود سطح بیانی را به‌وجود می‌آورد، درحالی‌که مقوله درون‌ادراکی، که نشان‌دهنده شور و هیجان‌های درون‌تنی است، شکل‌دهنده سطح محتوایی است و مقوله خودادراکی نیز مبین موضع‌گیری تن است که تعیین‌کننده تمایز بین برون‌ادراک و درون‌ادراک است. «تن به‌مثابه "جایگاه، ناقل یا عامل فرآیند نشانه‌ای" است که این‌دو سطح زبانی را در یک کلیت واحد معنادار پیوند می‌زند» (بابک‌معین، ۱۳۹۴: ۲۳).

ازمنظر خودادراکی یا درون‌ادراکی، عارف‌سوژه ممکن است قادر باشد موقعیت، زاویه دید، و موضع‌گیری تن خود را به‌منزله پایگاه تجربه شهودی بشناسد و درک بیشتری از تجربه خود داشته باشد، اما در برخورد بدون پیش‌بینی با تجربه شهودی، در شرایطی بدون زمان و مکان قرار می‌گیرد و آنچه تجربه می‌کند چیزی است شبیه الهام، رؤیا و حتی وهم که با قوانین دنیای حسی کاملاً متفاوت است و تکانه‌ای هیجانی و درعین‌حال زیبایی‌شناختی دارد که اگرچه در پس ریاضت انتظار درک آن را داشته است، این رخداد شهودی همواره ناگهان و بدون برنامه بر دل او فرود می‌آید؛ بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که این سوژه بتواند

موقعیت و وضعیت بدنمندی خود را ادراک کند. این ادراک نکردن درست وضعیت تن به عنوان جسمانه و پایگاه شکل‌گیری معنا، خود سدی در برابر تبیین ادراک شهودی است.

شطح براساس دو منبع شهودی و هیجانی درون‌ادراکی و برون‌ادراکی شکل می‌گیرد و نه تنها بیانی شفاف و گویا از تجربه شهودی سوژه نیست، بلکه مبهم و متناقض است و تنها در یک لحظه همچون سرریزی از هیجان‌ها بر زبان عارف جاری می‌شود. این سرریز شدن کلمات ناشی از وجد و برون‌ادراکی بودن آن در بسیاری از تعاریف سنتی درباره شطح دیده می‌شود؛ چنان‌که ابونصر سراج طوسی در *اللمع* معتقد است:

شطح به معنی حرکت است و آسیاب را هم به این جهت مشطاح گویند که آرد همواره در آن حرکت می‌کند و چه‌بسا که از شدت پری، از هردو جانب، آرد سرریز گردد. شطح مانند آب سرشاری است که از جویبار تنگ می‌گذرد و از شدت سرشاری به طرفین سرریز کند و خرابی به بار آورد. به همین خاطر، در این‌گونه موارد می‌گویند شطح الماء فی النهر؛ یعنی آب با شدت در جوی جاری شد و سرریز کرد. مرید سالکی هم که دچار جذبه و هیجان روحی می‌گردد و توان و تحمل نور و نیروی آب معنا را ندارد، با سخنانی شگفت و شگرف از یافته‌های درون پرده برمی‌دارد و جمالی را نشان می‌دهد که جز اندکی، توان ادراک آن را ندارند (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۴۰۴).

زمان و نحوه روی دادن امر شهودی کاملاً از اراده عارف خارج است. ریاضت‌ها و نظم موجود در سیروسلوک به سالک کمک می‌کند تا با بالابردن توانش وجودی خود بتواند قدرت ادراک کیفیت تجربه شهودی را داشته باشد. شهود به منزله امری تصادفی که بن‌مایه‌ای الهی، زیبایی‌شناختی و هنری دارد، با مراحل سه‌گانه گرماس درباب رخداد تصادفی هم‌خوانی دارد. از دیدگاه گرماس، امر تصادفی سه مرحله نقصان، اعجاز و گسست را رقم می‌زند که این سه مرحله درباب تجربه شهودی تصادفی، در نهایت چنان‌که بیان می‌کنیم، در سه سطح ادراکی عارف‌سوژه را به مرحله عمل و کنش می‌رساند.

«نقصان» در بطن روزمرگی و سطح پیوستار و کسالت‌بار زندگی هر روزه وجود دارد و بر انتظار آن امر نامنتظر دلالت می‌کند. سپس «معجزه‌ای» واقعی رخ می‌دهد و این نقصان و کاستی را پر می‌کند و در نهایت، این تجلی ناگهانی «گسستی» کامل از آنچه بوده است و از آنچه خواهد بود در نظام پیوستاری چیزها ایجاد می‌کند که سوژه را با خود به خلسه می‌برد و فراتر از ظواهر، جهان «دیگری» و «معنادار» را برای او آشکار می‌سازد. در پایان، هنوز آن لحظه بهت و حیرت ناشی از آن گسست زیبایی‌شناختی به تمام و کمال ادراک نشده است که

با برگشت به پیوستار زندگی روزمره روبه‌رو می‌شویم؛ یعنی هبوطی دوباره به جهان یکنواخت روزمره. در این سیر سه‌مرحله‌ای با دو قطب متفاوت روبه‌رو می‌شویم: از یک‌سو «تجربه‌های زیبایی‌شناختی» که آن‌سان که لاندوفسکی می‌گوید چنان «رعدهی گذرا» سوژه را مسحور می‌کند و از سوی دیگر یکنواختی جهان که همچون «اقیانوس رخوت و بی‌حسی» سوژه را در کام خود می‌کشد (بابک‌معین، ۱۳۹۴: ۶۳).

از وی (محمدبن‌ خالد آجری) آورند که گفته است: وقتی که به عمل آجر مشغول بودم، در میان خشت‌هایی که زده بودند می‌رفتم. ناگاه شنیدم که خشتی مر خشت دیگر را گفت: سلام بر تو باد که امشب به آتش درمی‌آیم! مزدوران را منع کردم از آنکه خشت‌ها را به آتش درآرند، و همه را به آن حال بگذاشتم، و بعد از آن دیگر خشت نپختم (جامی، ۱۳۸۶: ۴۴).

یکی از تجربه‌های شهودی شگفت‌انگیز، شنیدن صدای جمادات و آوای طبیعت است که نشان‌دهنده تعامل تطبیقی عارف-سوژه با متن جهان و دیگری است. عارف-سوژه در برخورد با چنین تجربه‌ای تصادفی و ماورائی، از رخوت زندگی روزمره جدا و دچار حیرت و در نتیجه تغییر در نگرش و روش خواهد شد.

بیشتر حکایت‌های عرفانی با یک رویداد تصادفی بدون برنامه در دو جهت درون‌متنی و برون‌متنی، سبب ایجاد حیرت و تغییر در روند پیوستار فکری و عملی می‌شوند. در ساحت درون‌متنی حکایت، تغییر پیوستار برای شخصیت سالک و عارف اتفاق می‌افتد و تغییر پیوستار برون‌متنی نیز در نظم فکری و عملی خواننده روی خواهد داد. با این تفاوت که رویداد تصادفی موجود در بیرون از چارچوب حکایت براساس اغراض و اهداف و برنامه‌ریزی نویسنده در جهت اقناع خواننده پیش‌بینی شده است و در درون چارچوب حکایت و روایت حقیقی آن، رویداد تصادفی کاملاً بدون برنامه رخ داده است.

اندر خلافت ابوبکر (رض) خالدبن‌الولید را بسواد عراق فرستاد. اندر میان هدیه‌ها حقه آوردند که اندرین زهر قاتل است و اندر خزانه هیچ ملکی نیست. خالد (رض) آن حقه را بگشاد و آن بر کف خود افکند و بسم‌الله گفت و اندر دهان نهاد. مردمان متعجب شدند و بسیاری از ایشان به راه آمدند (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۷).

جابر رجبی گوید بیشتر اهل رجبه منکر بودند کرامات را. روزی بر شیری نشستم و در رجبه شدم و گفتم کجااند ایشان که اولیاء خدا را به دروغ دارند؟ پس از آن هیچ چیز نگفتند (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۳۷).

چون جنازه وی برداشتند مرغان هوا جمع شدند و بر جنازه وی سایه برافکندند. اهل مصر بجمله تشویر خوردند و توبه کردند از جفا که با وی کرده بودند (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

۸. نتیجه گیری

ویژگی‌های منحصر به فرد تجربه زیسته شهودی با اصول نظام معنایی تصادف نشان می‌دهد که میان این دو حوزه معنایی هم‌خوانی خاصی وجود دارد و این هم‌خوانی، عارف‌سوژه را نیز در نظام معنایی تصادف قرار خواهد داد. هردو تجربه شهودی و امر تصادفی در نظام معنایی تصادف: - فاقد برنامه و نظم، ادراک حسی و قابلیت سرایت و انتقال‌اند. - در میان عادت، نظم و پیوستار به صورت ناگهانی روی می‌دهند. - مایه شگفتی و تعجب، تنش یا تردید خواهند شد. - ادراک حاصل از آنها آنی و نو است و ممکن است ناپایدار باشد. - برای سوژه فرصت برقراری تعامل و هم‌حضور یا سیر در برنامه و استراتژی نمی‌گذارند. - در حقیقتی نامتعیین، ناشناخته و غیرملموس ریشه دارند که نه حساسیت دارد و نه برنامه؛ با این حال، نقش بسیار مؤثری در تغییر نظام پیوستار، نظم و سیر عادت‌محور دارند. براساس همین ویژگی‌های مشترک است که مبانی نظام معنایی تصادف در برخورد عارف‌سوژه با دیگری شهودی قابل تطبیق است. عارف‌سوژه در برخورد با دیگری شهودی و تجربه عرفانی خود که در قالب حال، واقعه، کرامت‌ها، خرق‌عادات و دیگر تجربه‌های مبتنی بر شهود درست مانند سوژه‌ای عمل می‌کند که با طوفانی بدون پیش‌بینی روبه‌رو شده است. از کنش برنامه‌مدار به حیرت و خلسه فرو می‌رود و پس از حضور در برابر شهود تصادفی بار دیگر در کنشگری نافرجام در دنیای عینی قرار خواهد گرفت. تجربه شهودی عارف‌سوژه درست مانند یک امر طبیعی پیش‌بینی‌ناپذیر روی می‌دهد؛ بدون برنامه و آگاهی سوژه، ناگهانی و آنی اتفاق می‌افتد و گاهی اثر بلندمدت دارد و گاه نیز چون رعدی ناپایدار از میان می‌رود و به یاد آوردن آن نمی‌تواند کیفیت حقیقی آن را تکرار کند. این امر تصادفی شهودی از منبع الوهیت روی می‌دهد و هیچ سوژه‌ای از زمان و کیفیت رخ دادن آن اطلاعی ندارد، مگر عارف‌سوژه‌ای که توانش وجودی و قابلیت وجودی‌اش او را در مقام تعامل تطبیقی با متن جهان شهودی قرار دهد که عارف منتهی و مجذوب سالک از این دسته‌اند. آنچه در تحلیل تجربه شهودی براساس نظام معنایی تصادف اهمیت دارد، توجه به این نکته است که

امر شهودی تصادفی، عارف‌سوژه را در وضعیت روحی ویژه‌ای قرار می‌دهد که علاوه بر واکنش‌های غیرارادی مانند حیرت و بی‌خویشی، تولیدات زبانی شطح‌گونه و... سبب بازگشت او به نظام معنایی پیشین خواهد شد. این بازگشت ممکن است به صورت خودآگاه توسط عارف‌سوژه صورت بگیرد؛ زیرا از نظم پیوستار سیروسلوک خود خارج شده است و اگرچه همواره در پی تجربه امر شهودی است، خود را در حیرت و اشتیاق می‌یابد و درحالی‌که از درک امر شهودی ناتوان است، قدرت تکرار آن تجلی شهودی و بازیابی کیفیت آن را ندارد؛ بنابراین، به نظم پیشین بازمی‌گردد و مترصد فرصتی دوباره برای تکرار آن تجربه خواهد ماند.

پی‌نوشت

1. Indeterminacy
2. Algirdas Julien Greimas
3. Husserl
4. Semantic system of accident
5. Gerry Heard
6. Caroline Franks Davis
7. Passivity
8. Noetic Quality
9. Ineffability
10. Transiency

منابع

- ابن عربی (بی‌تا). فتوحات مکیه. جلد اول. بیروت: دارصادر.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۵۸). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌شاهی. تهران: سروش.
- بابک‌معین، مرتضی (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضامینی چند در شعر سپهری. *مطالعات تطبیقی*. شماره ۱: ۱۷-۲۸۱.
- بابک‌معین، مرتضی (۱۳۹۴). *معنا به‌مثابه تجربه زیسته*. تهران: سخن.
- بابک‌معین، مرتضی (۱۳۹۶). *ابعاد گمشده معنا در نشانه‌شناسی روایی کلاسیک*. تهران: علمی و فرهنگی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۶). *نفحات‌الانس من حضرات القدس*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سخن.
- جرجانی، ابوالحسن علی‌بن محمد (۱۴۲۱). *التعريفات*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱). *تجربه عرفانی و ملاک حجیت آن*. قیسات. شماره ۲۶: ۴۳-۵۰.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *جستجو در تصوف ایران*. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح و تحشیه رینولد الین نیکلسن. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

سلیمانیان، حمیدرضا (۱۳۸۸). *نقشی از دفتر صوفی: پژوهشی در بازشناسی گونه‌های زبانی در تجربه عرفانی با نگاهی به نثر عارفانه پارسی*. مشهد: مرن‌دیز.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. تهران: سخن.
شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۴). *مطالعه فرآیند تنشی گفتمان ادبی. پژوهش زبان‌های خارجی*. شماره ۲۵: ۱۸۷-۲۰۴.

شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۱). *تحلیل نشانه‌معناشناختی خلسه در گفتمان ادبی. پژوهش‌های ادبی*. شماره ۳۸ و ۳۹: ۱۲۹-۱۴۶.

شمس تبریزی (۱۳۷۳). *مقالات شمس*. ویرایش جعفر مدرس‌صادقی. تهران: مرکز.
شیروانی، علی (۱۳۸۱). *مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن‌عربی و رودلف اتو، قم: بوستان کتاب*.

عطار نیشابوری، محمدبن‌ابراهیم (بی‌تا). *تذکره الاولیاء*. تصحیح رینولد نیکلسون. هلند: لیدن.
فعالی، محمدتقی (۱۳۸۰). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: امیرکبیر.
قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریه*. بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
کاکایی، قاسم (۱۳۸۵). *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*. تهران: هرمس.
گرماس، آلژیرداس ژولین (۱۳۹۹). *نقصان معنا*. ترجمه حمیدرضا شعیری. تهران: خاموش.
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). *راهی به رهایی؛ جستاری درباب عقلانیت و معنویت*. تهران: نگاه معاصر.
هجویری، علی‌بن‌عثمان (۱۳۸۹). *کشف‌المحجوب*، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ سوم. تهران: سروش.

هرد، گری کلود (۱۳۸۲). *تجربه عرفانی و اخلاقی*. ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی^(۵).

Landowski Eric (2005). *Interactions Risquées*. Limoges: Pulim.

References in Persian

- Atār Neyshābouri, Mohammad Ibn Ibrāhīm (n. d). *Tazkirat al-Awliyā*, Reynolds Nicholson, Netherlands: Leyden [In Persian]
Bābak Moeen, Morteżā (2011). A comparative study of the fundamental ideas of Phenomenology (with Husserli's point of view) with several themes in Sepehri's poetry. *Comparative Study*. Number 1: 17-28 [In Persian]
Bābak Moeen, Morteżā (2015). *Meaning as a lived experience*. Tehrān: Sokhan [In Persian]

- Bābak Moeen, Morteżā (2017). *The lost meaning in classical narrative semiotics*.
Tehrān: Elmi Farhangi [In Persian]
- Faāli, Mohammad Taghi (2001). *Religious experience and mystical meditation*, Tehrān: Amir Kabir [In Persian]
- Germas, Algirdas Julin (2019). *lack of definition*. translated by Hamid Rezā Shairi.
Tehrān: Khāmoush [In Persian]
- Hurd, Gary Claude (2003). *Mystical and moral experience*. translated by Lotfollah Jalāli and Mohammad Suri. Qom: Imām Khomeini Educational and Research Institute [In Persian]
- Hujwiri, Ali Ibn Uthmān Jullābi (2010). *Kashf al-Mahjub* (Revelation of the Hidden), by Mahmoud Ābedi, 3rd ed., Tehrān: Soroush [In Persian]
- Ibn Arabi, (n.d.). *Fotouhat al-Macciea* (The Meccan Illuminations), Vol. 1, Beirut: Dāre Sāder [In Arabic]
- Jāmi, Abd al-Rahmān (2007). *Nafahāt al-Uns*, by Mahmoud Ābedi, Tehrān: Sokhan [In Persian]
- Jurjāni, Abolhasan Ali Ibn Mohammad (2001). *Al-Ta'rifāt*. Beirut: Books House knowledge (Dar al-Kutub al-ilmiyya) [In Arabic]
- Kākāei, Ghāsem (2006). *Unity of Existence from Ibn Arabi and Meister Eckhart's viewpoints*, Tehrān: Hermes [In Persian]
- Malekiān, Mostafā (2001). *A way to freedom; An Inquiry into Rationality and Spirituality*. Tehrān: Negāh-e Moāser [In Persian]
- Qoshairi, Abolghāsem (1982) *Translation of Qoshairi's Treatise*, by Badi al-Zamān Forouzānfār. Tehrān: Elmi-Farhangi [In Persian]
- Rahimiān, Saeed (2002). Mystical experience and the criterion of its authority. *Al Qabasāt*. 26: 43-50 [In Persian]
- Ruzbihān Baqli, Abu Muhammad Ibn Abi Nasr (1965). *Sharh al-Shathiyat* (Commentary on Ecstatic Sayings). by Henry Corbin and Mohammad Moeen, Tehran: Tahouri [In Persian]
- Serrāj Tusi, Abu Nasr (2003). *Al-Luma Fi L-Tasawwuf*, by Reynold Alleyne Nicholson. translated by Mehdi Mohabbati. Tehrān: Asātir [In Persian]
- Shafiei Kadkani, Mohammad Rezā (2011). *Daftar-e Roshanāyi* (from mystical heritage of Bāyazid Bastāmi). Tehrān: Sokhan [In Persian]
- Shairi, Hamid Rezā (2005). A study of The Tense Process of Literary Discourse. *Foreign languages Research*. 25: 187-204 [In Persian]
- Shirvāni, Ali (2002). *Theoretical principles of religious experience: A comparative and critical study of the views of Ibn Arabi and Rudolf Otto*. Qom: Boustān-e ketāb [In Persian]

- Shams-e Tabrizi (1994). *Maghālāt-e Shams*, by Jafar Modarres Sādeghi, Tehrān: Markaz [In Persian]
- Soleimāniān, Hamid Rezā (2009). *A study in recognition of linguistic varieties in mystical experience with a look at Persian mystical prose*. Mashhad: Marandiz [In Persian]
- Stace, Walter Terence (1979). *Mysticism and philosophy*, Bahāuddin Khorramshāhi, Tehrān: Soroush [In Persian]
- Tājik, Mohammad Rezā (2004). *Discourse, Anti-discourse, and Politics*, Tehrān: Institute for Research and Development of Humanities [In Persian]
- Zarrinkoub, Abd Al-Hossein (2000). *Persian Sufism in its Historical Background*. 3rd ed, Tehrān: Amir Kabir [In Persian]