

Research Article

Vol 16, Issue 1, Spring 2024, Ser 59, PP: 1-28

Title: Investigating and comparison the Phenomenological and Mystical Components in the Versified Story, *Ganjineye Asrar* by Oman Samani

Authors: Sahar Borazjani*
Zarintaj Varedi
Gholamreza Kafi

Abstract: There are components in Husserl's philosophical school of phenomenology that are similar to those of mysticism. As long as the components are looked at in the position of theory, judging their similarities and differences does not seem logical. This paper is to investigate these components in the mystical-Ashuraic versified story, *Ganjineye Asrar* by Oman Samani. To do so, first by studying the texts related to the field of phenomenology, five components are extracted that were more similar to mystical concepts, then similar mystical components are introduced. After a close reading of Oman Samani's *Ganjineye Asrar*, the evidences that indicated the Intended mystical components are collected, compared and analyzed. This article claims that although the basis of phenomenological theories and mysticism are different, both of them have followed similar paths in order to achieve genuine awareness. The components of the perfect human being, interpretation and intuition in mysticism have a divine origin, while the concept of "I" in Husserl's philosophy represents the evolution of the humanistic view in Western philosophy; The root of the term "philosophical interpretation" can be found in Kant's critical philosophy and its evolution can also be found in different philosophical traditions and theories, and the source of philosophical intuition is human intellect and reasoning. Abstraction in its mystical sense is rooted in divine beliefs, and the origin of Epoch (reduction) goes to the ideas of Greek skeptics. The nature of philosophy and mysticism is not compatible with any kind of imitation. Among the advanced Western philosophers, Plato and Aristotle, and in the Eastern philosophy, Ibn Sina and Sheikh Eshraq have reflected on the subject of present knowledge.

* Phd Student in Persian Language and Literature of Shiraz University,

sahar.borazjani@yahoo.com.

DOI: 10.22099/JBA.2024.48247.4443





In the end, it is not possible to go beyond the theory of similarity between the components- especially in a small part of the broad mystical concepts.

Key words: mysticism, phenomenology, Ashura literature, Oman Samani.

Received: 2023-09-17

Accepted: 2024-01-16

مقاله‌ی علمی پژوهشی، سال ۱۶، بهار ۱۴۰۳، شماره‌ی اول، پیاپی ۵۹، صص ۱-۲۸

بررسی و تطبیق مؤلفه‌های پدیدارشناسی و عرفانی
در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار عمان سامانی

سحر برازجانی*

زرین تاج واردی**

غلامرضا کافی***

چکیده

مکتب فلسفی پدیدارشناسی هوسرل مؤلفه‌هایی دارد که میان آن‌ها و مؤلفه‌هایی که در عرفان هست، شباهت‌هایی وجود دارد. تا زمانی که به مؤلفه‌ها در جایگاه نظریه نگریسته شود، قضاوت به تشابه و تفاوت آن‌ها چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. هدف این پژوهش بررسی و تطبیق این مؤلفه‌ها در منظومه‌ی عرفانی - عاشورایی گنجینه‌ی اسرار عمان سامانی است. در راستای این هدف ابتدا با مطالعه‌ی متون مربوط به حوزه‌ی پدیدارشناسی پنج مؤلفه که سنخیت بیشتری با مفاهیم عرفانی داشتند، استخراج و سپس مؤلفه‌های عرفانی مشابه معرفی شده‌اند. پس از مطالعه‌ی دقیق گنجینه‌ی اسرار عمان سامانی شواهدی که بیانگر مؤلفه‌های عرفانی موردنظر بوده است، جمع‌آوری، مقایسه و بررسی شده است. این مقاله مدعی است که اگرچه اساس و خاستگاه نظریات پدیدارشناسانه و عرفان متفاوت است؛ اما هر دو در راستای دستیابی آگاهی راستین

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، Sahar.borazjani@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، zt.varedi@gmail.com

*** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، ghkafi@shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۶/۲۶

DOI: 10.22099/JBA.2024.48247.4443

شاپا چاپی: ۸۱۸۳-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۷۷۵۱



مسیرهای مشابهی را طی کرده‌اند. مؤلفه‌های انسان کامل و تأویل و شهود در عرفان، خاستگاهی الهی دارند؛ درحالی‌که مفهوم «من» در فلسفه‌ی هوسرل بیانگر تکامل دیدگاه انسان‌گرایانه در فلسفه‌ی غرب است. ریشه‌ی اصطلاح «تأویل فلسفی» را می‌توان در فلسفه‌ی انتقادی کانت (kant) تکامل آن را در سنت‌ها و نظریه‌های فلسفی مختلف جست‌وجو کرد. منشأ شهود فلسفی نیز عقل و استدلال بشری است. تجرید به معنای عرفانی آن ریشه در باورهای الهی دارد و خاستگاه اپوخنه^۱ به نظریات شکاکان یونانی می‌رسد. ماهیت فلسفه و عرفان با هرگونه تقلید سازگار نیست. از فیلسوفان متقدم غربی افلاطون و ارسطو و در فلسفه‌ی شرق ابن‌سینا و شیخ اشراق در باب علم حضوری تأمل داشته‌اند. درنهایت نمی‌توان از نظریه‌ی شباهت میان مؤلفه‌ها، آن هم تنها در بخشی جزئی از مفاهیم گسترده‌ی عرفانی، فراتر رفت.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عاشورایی، پدیدارشناسی، عرفان، عمان سامانی.

۱. مقدمه

فلسفه، مکتب دانایی و عرفان مکتب شناخت است که هر دو در تلاش برای درک حقایقی درباره‌ی آفریدگار، انسان و هستی‌اند، با این تفاوت که خاستگاه و روش آن‌ها متفاوت است. یکی از شاهراه‌های شناخت رب در عرفان، شناخت خود به وسیله‌ی دریافت آگاهی حاصل از علم حضوری است. یکی از تعاریف عرفان با تأکید بر آگاهی از طریق بازگشت به ماهیت اشیا چنین است که عرفان علم به خداوند از حیث اسما، صفات و مظاهرش و احوال معاد و حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحد یعنی ذات احدی حق تعالی است» (یثربی، ۱۳۹۹: ۱۹-۲۰). پدیدارشناسی هوسرل (Husserl) نیز مبتنی بر آگاهی است و مراد وی از پدیدارشناسی روش خاصی بر پایه‌ی اصول فکری خویش است. اگرچه فلسفه بر اساس روابط علی و معلولی شکل می‌گیرد، پدیدارشناسی با ایدئولوژی اصلی بازگشت به خود در پی آگاهی است. برای هوسرل اساس تمام اظهارات عقلی در شهود یا آگاهی نخستین است که بی‌واسطه داده‌ها را به حضور می‌آورد و دیدار ذوات (Wesensschua) را ممکن می‌کند (رک. ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۴۲) به نظر می‌رسد افزون بر تشابه هدف پدیدارشناسی هوسرل و عرفان بتوان در مؤلفه‌های دیگر وی پیوندی با بعضی از مؤلفه‌های عرفانی یافت.

پدیدارشناسی هوسرل رویکردی فلسفی است که ریشه در دیالکتیک‌های فلسفی پیش از خود دارد و ادامه‌ی نگاهی انسان‌گرایانه است که به تعدیل رسیده؛ اما عرفان رویکردی معنوی است که بر تجربه و آگاهی جاری در جوهر من ناب تأکید می‌ورزد و از منظر شناخت خود به شناخت رب منتهی می‌شود.

پژوهش حاضر در پاسخ به این پرسش انجام شده است که آیا می‌توان با این ادعا که پدیدارشناسی هوسرل مبتنی بر آگاهی با شعار بازگشت به خود چیزهاست، وجه مشترکی میان فلسفه‌ی پدیدارشناسی هوسرل و عرفان پیدا کرد.

همچنین بررسی منظومه‌ی عرفانی گنجینه‌ی /سرار از این جهت اهمیت دارد که در عصر قاجار سروده شده است. اگرچه محققان درباره‌ی عصر قاجار نظرات مختلف و متفاوتی دارند (رک. یاحقی، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۹؛ صبور، ۱۳۷۰: ۴۷۰؛ فرشیدورد، ۱۳۸۲: ۷۹۱؛ شفیع‌کدکنی، ۱۳۷۸: ۶۰)، این دوره از لحاظ ادبی به‌ویژه اشعار عرفانی - عاشورایی دوره‌ای برجسته و پررونق به‌شمار می‌آید. اقبال شاعران به سرودن این‌گونه اشعار از عصر صفویه رواج و در عصر قاجار کمیت و کیفیت ویژه‌ای یافته است. منظومه‌ی گنجینه‌ی /سرار عمان سامانی (۱۲۵۸) که مضمون و مؤلفه‌های عرفانی دارد، شاهدی عینی برای سنجیدن امکان تشابه مؤلفه‌های عرفانی و پدیدارشناسانه است. تحقیق پیش رو بر آن است که مؤلفه‌های پدیدارشناسی و مؤلفه‌های عرفانی را در منظومه‌ی گنجینه‌ی /سرار مطالعه کند.

۱.۱. پیشینه‌ی تحقیق

تاکنون پژوهش مستقلی در بررسی و تطبیق مؤلفه‌های پدیدارشناسی و عرفانی در منظومه‌ی گنجینه‌ی /سرار انجام نشده است؛ اما پژوهشگرانی به بررسی پدیدارشناسانه‌ی متون ادبی پرداخته‌اند، از جمله:

خوشحال دستجردی و حجتی‌زاده (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای باعنوان «نقد و تحلیل پدیدارشناختی عرفان روزبهان با تکیه بر محبت تجلیات التباسی در *عبرالعاشقین*» به معرفی سه مؤلفه‌ی «التفات، فروکاست و ارتباط عین و ذهن» در پدیدارشناسی پرداخته‌اند.

سام خانینانی (۱۳۹۲)، در دو مقاله‌ی «رویکرد پدیدارشناختی سهراب سپهری» و «مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرل در شناخت‌شناسی» به بررسی آرای پدیدارشناسی با اشعار سهراب سپهری و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی پرداخته است. در مقاله‌ی نخست تشابهات فکری و شعری در اشعار سهراب با بعضی از دیدگاه‌های هوسرل بیان شده است؛ همچنین فهرست کوتاه و سنجیده‌ای از کلمات درون اشعار سهراب سپهری ارائه شده که به جهت نشانه‌شناختی با پدیدارشناسی مرتبط و حائز اهمیت است. در مقاله‌ی دوم نگارنده مؤلفه‌هایی مانند اعتقاد به نگرش استعلایی، من اندیشمند، تعلیق پیش‌فرض در کنش شناختی، رد دانش عقلی و نقلی و تأکید بر ادراک بی‌واسطه و شهود را با دیدگاه‌های مشابه مولانا در مثنوی تعمیم داده و همخوان معرفی کرده است.

۱.۲. مبانی نظری

افزون بر مطالعه‌ی اساس عرفان و پدیدارشناسی که بازگشت به خود است، پنج مؤلفه‌ی پدیدارشناسی با پنج مؤلفه‌ی عرفانی بررسی و مقایسه شده است که عبارت‌اند از:

۱. من اندیشمند در پدیدارشناسی و مفهوم عرفانی انسان کامل؛
۲. اپوخه (Epoché) (فروکاست) و تجرید؛
۳. تأویل‌گرایی پدیدارشناسانه و تأویل‌گرایی عارفانه؛
۴. رد دانش تقلیدی در پدیدارشناسی و تأکید بر دانش تحقیقی^۲ در عرفان؛
۵. شهود در پدیدارشناسی و عرفان.

باتوجه به اهمیتی که حضور نظریه‌های جدید در بررسی و بازخوانی آثار ادبی دارد، پژوهش حاضر در پی آن است که رهیافتی به مضامین مشابه یا مشترک میان مفاهیم و مؤلفه‌های عرفانی با مؤلفه‌های فلسفی باشد.

منظومه‌ی گنجینه‌ی /سرار تألیف میرزا نورالله مشهور به تاج‌الشعرا و متخلص به عمان سامانی، شاعر توانای نیمه‌ی اول قرن چهاردهم هجری، است. این منظومه با زبانی لطیف و بیانی عرفانی و عقیف بر وزن زبده‌السرار صفی‌علیشاه سروده شده است. پدیدار عاشورا به گونه‌ای خاص و کم‌نظیر در اشعار عمان سامانی نمود یافته و حوادث این حماسه‌ی حسینی از بُعد عرفانی نشان داده شده است.

۳.۱. نسبت میان پدیدارشناسی و عرفان

پدیدارشناسی و عرفان هر دو آگاهی را از مسیر بازگشت به خود و ماهیت پدیده‌ها محقق می‌دانند. عرفان اسلامی با تکیه بر حدیث قدسی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و پدیدارشناسی هوسرل با شعار بازگشت به خود چیزها^۳ درصدد رسیدن به آگاهی راستین هستند (Waldenfels, B, 1960: 109-118).

زبان عرفانی عمان سامانی منطبق بر بازگشت به خود چیزها و شهود ذوات است. وی تمام حوادث عاشورا را با نگاهی به ازل و برگشت به حقیقت آن‌ها بیان می‌کند؛ برای نمونه جریان عاشورا با توصیف فضای عهد الست و دلیل آفرینش آغاز می‌شود که بخش یکم تا ششم این منظومه را دربردارد (رک. عمان سامانی، ۱۳۷۰: ۳۹-۵۰).

عمان سامانی در عین باور به قسمت ازلی ارواح به درجاتی از اختیار نیز باور دارد، چنان‌که می‌گوید خداوند در عهد الست بهشت و دوزخ را به ارواح نشان داده است؛ سپس هر یک خواستار نوشیدن شرابی متناسب با وجود خویش شده‌اند. جامی از شراب عشق آمیخته به درد، درخور ارواح انبیا و اولیا و جامی سرریز از شراب شقاوت است که ابلیس و پیروانش از آن می‌نوشند.

باز ساقی برکشید از دل خروش	گفت ای صافی دلان درد نوش
مرد خواهم همتی عالی کند	ساغر ما را ز می خالی کند
انبیا و اولیا را با نیاز	شد به ساغر، گردن خواهش دراز
	(همان: ۴۵-۴۶)

بانگ برزد فرقه‌ی ناکام را	بی‌نصیبان نخستین جام را
کای ز جام اولینتان اجتناب	جام دیگر هست ما را پر شراب
ظلم می‌ریزد ازین لبریز جام	ساقی‌اش جام شقاوت کرده نام
	(همان: ۵۷-۵۸)

۲. بحث اصلی

پژوهش پیش رو بر آن است که به بررسی و تطبیق مؤلفه‌های پدیدارشناسی و عرفانی بپردازد. در همین راستا از میان مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرل پنج مؤلفه انتخاب و

تفاوت و تشابه آن‌ها با مفاهیم عرفانی بررسی شده است؛ سپس با نظر به این مؤلفه‌ها به خوانش و بررسی اشعار گنجینه‌ی اسرار پرداخته شده است.

۲. ۱. من اندیشمند در پدیدارشناسی و مفهوم عرفانی انسان کامل

من اندیشمند، شناساگر و ناب ترجمه‌هایی برای واژه‌ی «Ego» هستند و در فلسفه بار معنایی آن متناسب با جهان‌بینی متفکری است که آن را مطرح کرده. مترجمان کتاب‌ها و مقالات پدیدارشناسی گاهی واژه‌ی آگو را «خود» ترجمه کرده‌اند و برای آن انواعی قائل هستند که یکی از آن‌ها «من ناب/ من شناساگر/ خود استعلایی/ خود شناسنده» است. خود استعلایی برگرفته از طرح پدیدارشناسی استعلایی هوسرل است که با کنار گذاشتن نگرش‌های طبیعی و پوزیتیویستی، به جایگاه شایسته‌ی «خود» دست می‌یابد.

من ناب در اندیشه‌ی هوسرل همچنان‌که با آگاهی یکی است، گویا وجود مستقل و فراتر از آگاهی می‌یابد. محوری‌ترین تعریف من ناب در دیدگاه هوسرل چنین است که من ناب به‌طور مطلق متعلق به حقیقت تجربه‌ی ذهنی است و درحقیقت وجود در آگاهی همان ارتباط با من است و هر آنچه در این ارتباط قرار می‌گیرد، محتوای آگاهی است. (Husserl, 1983: 142) به این معنا که هوسرل برخورداری از آگاهی یا یکی شدن با آگاهی را از دریچه‌ی ارتباط با من محقق می‌داند. دارتیک (Dartiques) از هوسرل فراتر رفته و من ناب را محل گسترش‌دهنده‌ی آگاهی و توسعه‌ی معانی جهان می‌داند که اگرچه خارج از جهان است؛ ولی به‌سوی جهان متوجه است و بدون جهان نمی‌تواند متعلق یا قصدی پیدا کند (رک. دارتیک، ۱۳۹۶: ۲۰۰) با وجود همه‌ی این تعاریف در اندیشه‌ی هوسرل من ناب در فرایند تحویل به غایت آگاهی دست می‌یابد؛ زیرا هوسرل باور داشت که با انجام تحویل، یعنی فرایند کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها و بازگشت به اصل پدیده شخص می‌تواند واقعاً آگوی محض را متمایز از آگوی تجربی و طبیعی به‌گونه‌ی شهودی درک کند (Moran, 2000: 170).

خاستگاه مؤلفه‌ی من ناب پدیدارشناسانه و مؤلفه‌ی انسان کامل در عرفان متفاوت است. من ناب در اندیشه‌ی هوسرل از امتزاج دانسته‌های او و تأملاتش برخاسته است؛ به این معنا که می‌توان آن را تکامل نظریه‌ی «خود یا من دکارتی»، من استعلایی کانت

(Kant)، جان لاک (John Locke) و جورج بارکلی (George Berkeley) دانست. دکارت (Descartes) در آثار اولیه‌ی خود از آگو سخن می‌گوید. آگوی دکارتی یعنی کوگیتو (Cogito)، امر بدیهی مطلق است که هیچ شکی به آن وارد نیست؛ یعنی او نمی‌توانست به شک خویش و این «من» شک‌کننده شک کند؛ بنابراین در باور دکارت آگویی که اپوخه را به کار می‌گیرد، تنها پدیده‌ای است که به‌طور مطلق شک‌ناپذیر است. جان لاک ذهن استعلایی محض دکارت را با ذهن بشر جایگزین کرده است. من ناب در عقیده‌ی هوسرل با انجام تأویل پدیدارشناسی، یعنی آن زمان که توانست تفکر و متعلق آن را بدون هیچ‌گونه پیشینه‌ی ذهنی ملاحظه نماید، به شهود ذوات می‌رسد (رک. فتحی، ۱۴۰۱: ۴۴ و ۱۷-۲۴).

در پژوهش حاضر منظور از انسان کامل گستره‌ی معنایی جامع آن یعنی قطب، شیخ، پیر، امام، خضر، راهنمای معنوی و... است؛ به بیان دیگر آن شخصی است که مظهر صفات حق و آیینی‌ی خدا نما است. «خاستگاه چنین مفهومی نه‌تنها در عرفان اسلامی، بلکه در نظام گنوسی و در ادیان باستان به نام‌های انسان نخستین نزد مزدکیان، انسان قدیم (ادم قدمون) نزد اهل قباله و انسان قدیم (انسان ازلی) نزد مانویان مطرح بوده است» (کربن، ۱۳۷۳: ۴۱۸؛ بدوی، ۱۳۵۴: ۱۱۳).

بن‌مایه‌های نظریه‌ی انسان کامل هم در قرآن مجید و تفسیرهای آن و در پاره‌ای از احادیث قدسی آمده است. انسان در قرآن و جهه‌ی الهی دارد (حجر/ ۲۹؛ سجده/ ۹؛ ص/ ۷۲) و امانت الهی را برداشته، به منزلت خلیفگی خدا رسیده (احزاب/ ۷۲) و ازسوی خدا تکریم شده است (اسراء/ ۷۰)؛ همچنین خلقت شب و روز، باران و نبات از بهر اوست و دیگر آفریده‌ها مسخر اویند (نبا/ ۸-۹) (رک. مایل هروی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۴۰۵۱).

بر اساس تعریف من ناب و تأکید بر اینکه وجود در آگاهی همان ارتباط با من است، وجه شباهت من ناب با انسان کامل در عرفان هم تنها به شخص انسان کامل پیوند نمی‌یابد؛ بلکه در بستر ارتباط قلبی و رابطه‌ی معنوی او با سالک معنی می‌یابد. درحقیقت فرایند استعلایی خود در پدیدارشناسی، ارتباط خود سالک با خویشتن خود و همچنین راهنمای قلبی خود است؛ بنابراین از جهتی مفهوم من ناب با نفس ناطقه‌ی سالک و پیر معنوی نیز پیوند می‌یابد.

۲. ۱. ۱. پیوند من پدیدارشناسی و انسان کامل در گنجینه‌ی اسرار

حقیقت من پدیدارشناسانه عیناً مطابق با انسان کامل و در شکل جزئی و ویژه‌تر آن پیر نیست. مقایسه‌ی من ناب در پدیدارشناسی با انسان کامل تنها در بعد ارتباط قلبی و درونی انسان کامل با سالک امکان‌پذیر است. میان من اندیشمند و انسان کامل تفاوت‌هایی وجود دارد. افزون‌بر اینکه محدوده‌ی تعریفی انسان کامل نسبت به من ناب گسترده‌تر است، انسان کامل حلقه‌ی اتصال نفس و حق است؛ اما من ناب در شناخت خویش تأکید یا تردیدی بر حضور خداوند ندارد. من ناب در بستر شناخت، جاری است و هدف آن رسیدن به آگاهی پدیده‌هاست. انسان کامل با مشیت الهی، تجرید خویش یا تصرف در نفس سالک و کنار زدن حجاب‌ها وی را متوجه خود او و درنهایت آگاهی می‌گرداند و درعین حال سبب کمال و ارتقای نفس وی می‌شود؛ اما من ناب تنها به فرد این امکان را می‌دهد که خودآگاه باشد و برای شناخت پدیده با اصل پدیده روبه‌رو و در تجربه‌ی زیسته‌ی خود با آن مرتبط شود.

هوسرل به‌طور شفاف به اثبات و رد خدا یا ارتباط من ناب با خدا پرداخته است. تأکید هوسرل بر مفهوم من استعلایی و بازگشت به اصل پدیده‌ها برای شناخت آن‌هاست که پدیدارشناسی را به عرفان شباهت می‌بخشد. همچنین فلسفه‌ی او زمینه را برای بررسی مضامین دینی و معنوی در پدیدارشناسی مارتین هایدگر (Martin Heidegger) مهیا کرده و دیگر اینکه روش پدیدارشناسی هوسرل برای شناخت خداوند روش ناکارآمدی است و داعیه‌ی آن را هم ندارد. در اینجا تنها به وجوهی از ابعاد انسان کامل پرداخته می‌شود که با من ناب انطباق می‌یابد.

عمان سامانی در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار سه رویکرد به من ناب دارد:

۱. شخصیت‌های برتر عاشورایی را با ویژگی انسان کامل معرفی می‌کند که با رویکرد بازگشت به خود آگاهی‌بخشی می‌کنند؛
۲. آگاهی خود را از وقایع عاشورا حاصل تلقین ذکر از سمت پیر یا ارتباط قلبی و باطنی با وی می‌داند و این همان وجهی است که من ناب را در آگاهی موجود می‌داند؛
۳. پیر عمان سامانی در جایگاه من ناب، آگاهی را از مجرای ایوخته به سالکان اعطا می‌کند.

۲. ۱. ۱. ۱. انسان کامل به مثابه‌ی من ناب

همان‌گونه که من اندیشمند در پدیدارشناسی همان شناساگری است که با آگاهی وحدت می‌یابد و آگاهی‌اش رو به ماهیت نخستین پدیده‌ها است، در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار نیز شخصیت‌هایی مانند امام حسین (ع)، حرین‌ریاحی و حضرت زینب (س) در جایگاه انسان کامل، یادآوران عهد الست به دیگران هستند. عمان سامانی از شخصیت حضرت قاسم (س) به‌عنوان کسی که تنها آوای عهد الست را می‌شنود، یاد کرده است (رک. عمان سامانی، ۱۳۷۰: ۱۰۸).

نخستین فردی که در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار عهد الست را پیش چشم دارد و به خاطر دیگران می‌آورد، امام حسین (ع) است. در ابیات زیر، پیر استعاره از شخصیت ایشان است. درواقع پدیدار عاشورا با فرایند بازگشت به خود به‌وسیله‌ی من ناب، آگاهی‌بخشی شده است:

پیر می‌خواران، به صدر اندر نشست	احتیاط خانه کرد و در بیست
محرم‌ان راز خود را خواند پیش	جمله را بنشانند، پیرامون خویش
با لب خود گوششان انباز کرد	در ز صندوق حقیقت، باز کرد
جمله را کرد از شراب عشق، مست	یادشان آورد آن عهد الست

(همان: ۷۸)

حضرت زینب (س) هنگام وداع از برادرشان به عهد الست و تقدیرشان در ازل اشاره می‌کنند. تعبیر مستانه راه را طی کردن بیانگر دیدگاه عرفانی به مسئله‌ی مرگ و شهادت است. چرایی پیمودن این مسیر را که نهایت یکی اسارت و دیگری شهادت است، بازگشت به اصل و عهد الست می‌داند؛ پس آگاهی از این واقعه به زبان حضرت زینب (س) و در بیان عمان سامانی با رجوع به اصل پیوند می‌خورد:

تا کنیم این راه را مستانه طی	هر دو از یک جام خوردستیم می
هر دو در انجام طاعت کاملیم	هر یکی امر دگر را حاملیم
تو شهادت جستی ای سبط رسول	من اسیری را به جان کردم قبول

(همان: ۱۳۴)

عمان سامانی هنگام توصیف حالات حرب‌ریاحی، عزم وی در جهت یاری امام‌حسین (ع) و در نهایت شهادتش، به مسئله‌ی عهد الست و نصیب ازلی رجوع می‌کند و می‌گوید جناب حر بر خود واجب می‌داند که با ادای امانت عشق، دیگران را نیز آگاه کند. بیداری حر با بازگشت به حقیقت خود پیوند می‌خورد، چنان‌که هوسرل معتقد بود برای شناخت پدیده‌ها باید بدون در نظر گرفتن پیش‌فرض به اصل پدیده نظر داشت.

لب چو بر بست آن شه دلدادگان حر ز جا جست، آن سر آزادگان

...

باید اول از پی دفع گله من بجنانم سر این سلسله
شورش اندر مغز مستان آورم می به یاد می‌پرستان آورم
(همان: ۸۹)

اگرچه در عرفان مفهوم «بازگشت به خود» از طریق حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و جریان «عهد الست» نمود می‌یابد؛ در گنجینه‌ی اسرار این مفهوم در بازگشت به تقدیر ازلی پدیدارها در عهد الست نمایان شده و به‌طور مستقیم به حدیث قدسی اشاره‌ای نشده است.

۲. ۱. ۱. ۲. ظهور آگاهی از طریق انسان کامل یا من ناب

در پدیدارشناسی آگاهی ناب از طریق من اندیشمند ظهور می‌یابد. در عرفان نیز افاضه‌ی آگاهی و علم بی‌واسطه است و گاه از طریق انسان کامل بر صفحه‌ی دل سالک نقش می‌بندد. به بیان دقیق این فرایند در عرفان با مباحث «ارتباط قلبی و افاضه‌ی معارف قلبی» و «تلقین ذکر» شباهت دارد. شباهت آگو و انسان کامل را نیز می‌توان در قالب تقابل انسان کامل و مقام آینگی او با آگو در جایگاه مرکز انعکاس‌دهنده‌ی آگاهی بیان کرد. آگو مرکز و منشأ تمام اعتبارهای حسی و شهودی است که اشکال گوناگون اعیان آگاهی بر بستر آن تقویم می‌شوند.

از منظر هوسرل بازگشت به آگوی استعلایی کشف حوزه‌ای بی‌نهایت غنی و امکان‌بازگشایی و رسیدن به معنای متقن و تزلزل‌ناپذیر جهان است. در عرفان، دل انسان کامل مقام آینگی دارد و اسرار عالم غیب و حتی درون سالک در آن نقش می‌بندد تا آنجا که به‌صورت استعاری، دل انسان را آینه‌ی جهان‌نما یا جام جهان‌نما نامیده‌اند. تفاوت میان

خود شناساگر و انسان کامل در این است که گرچه انسان کامل در درون سالک حضور دارد و آگاهی از مجرای وجود او بر سالک افاضه می‌گردد؛ اما وجودی جسمانی غیر از شخص سالک دارد؛ درحالی‌که خود شناساگر وجود مادی غیر از انسان ندارد؛ درواقع جزئی از روند شناختی او و عین آگاهی اوست. به‌گونه‌ای می‌توان من ناب را وجه باطنی پیر یا انسان کامل در نظر گرفت.

الف) ارتباط قلبی و افاضه‌ی معارف قلبی

باخرزی معتقد است که شیخ به الهام الهی به تربیت مریدان و ارشاد ایشان مشغول می‌شود و به این آیه استناد می‌کند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ» (انعام / ۹۰). چنین شیخی به خواطر عرفانی سالکان خود شناخت کامل دارد (باخرزی، ۱۳۸۳: ۶۵-۶۶). شیخ به قدرت و خواست خداوند از درون سالک خویش و ظرفیت‌هایش آگاهی دارد. ایباتی که در این بخش به آن‌ها اشاره شده است حاکی از اشراف پیر بر درون سالک و افاضه‌ی اسرار الهی است که در اشعار عمان سامانی در رابطه‌ی امام حسین (ع) و حضرت علی اکبر (ع) و پیر عمان با او نمود یافته است و با «تقویم حقیقت پدیدارها بر آگو» پیوند می‌یابد.

برای نمونه عمان سامانی در توصیف حالات علی اکبر (ع) و بیان تشنگی‌شان نزد امام حسین (ع) به این نکته می‌پردازد که عارف از عطش سالک خود و اسرار حق آگاه است و به مرکز آگاهی بودن من ناب در پدیدارشناسی شباهت می‌یابد:

کای پدرجان از عطش افسرده‌ام	می ندانم زنده‌ام یا مرده‌ام!
این عطش رمز است و عارف واقف است	سرّ حق ست این و عشقش کاشف است
دید شاه دین که سلطان هدی‌ست	اکبر خود را که لبریز از خداست

(همان: ۱۲۴)

عمان سامانی شاعر اشعار خویش را شخصی پنهان در جان و تن خود می‌داند که نه‌تنها اسرار را از زبان او جاری می‌کند؛ بلکه ادراک شنوایی دارد و آگاهی را بر ضمیر او جاری می‌کند (رک. همان: ۳۸-۳۹)؛ همچنین در جای‌جای منظومه (رک. همان: ۸۲-۸۴، ۹۷-۹۸، ۱۱۴) از پیر خود برای نوشتن وقایع عاشورا همت می‌طلبد. وی برای سرودن منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار خویش را عامل نمی‌داند و عمل سرودن شعر را به‌مثابه‌ی الهام یا تلقینی می‌بیند که از طریق انسان کامل بر دلش نقش می‌بندد؛ از همین رو از ساقی (پیر

فیض‌بخش) برای نوشتن همت می‌طلبد. این خود را در میانه ندیدن و تأکید بر نقش من ناب با فرایند استعلایی پدیدارشناسی شباهت دارد. فرایندی که من ناب در آگاهی فرد حضور دارد و پدیدار را با بازگشت به اصل آن ارزیابی می‌کند.

ب) تلقین ذکر و آگاهی ناب

عمان سامانی در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار به مفهوم عرفانی تلقین ذکر اشاره می‌کند. تلقین ذکر از آدابی است که در میان برخی از عرفا مرسوم است و میان سالک و پیر رخ می‌دهد. به نظر می‌رسد پیشینه‌ی تلقین ذکر به زمان حضرت محمد (ص) می‌رسد. سیدحیدر آملی درباره‌ی تلقین ذکر می‌گوید: فقیر (محمد سمنانی) در اجازه‌ی خود برایم ذکر کرد که روزی حضرت علی (ع) از پیامبر (ص) خواستند ایشان را به نزدیک‌ترین راه به سوی خداوند برساند؛ راهی که نزد او پسندیده و برای بندگان آسان‌ترین باشد. ایشان فرمودند: یا علی، بر تو باد به آنچه از طریق نبوت به تو رسیده و آن ذکر خدا است. حضرت علی (ع) فرمودند: یا رسول‌الله، اگر فضیلت ذکر این چنین است؛ پس (ای کاش) تمامی مردمان ذکر گویند! فرمودند: رستاخیز بزرگ برپا نمی‌گردد؛ مگر آنکه بر روی زمین کسی باشد که الله الله گوید. سپس فرمودند: یا علی، تو ساکت باش، من سه بار این ذکر را می‌گویم و تو از من می‌شنوی و چون من ساکت شدم، تو بگو تا من بشنوم. این گونه رسول‌الله (ص) تلقین ذکر فرمودند (رک. آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۲۲). نجم‌الدین رازی نیز به تفصیل درباره‌ی تلقین ذکر سخن گفته است (رک. نجم‌رازی، ۱۳۹۱: ۲۷۶). عمان سامانی آگاهی خود را از وقایع عاشورا حاصل تلقین ذکر پیری صافی‌دل و روشن ضمیر می‌داند:

یادم آمد خلوتی خالی ز غیر	پیری اندر صدر آن یادش بخیر
مر مرا از حال خویش افزوده حال	خواب بود این می‌ندانم یا خیال
هشت بر زانو سر تسلیم من	خواست تا سرّی کند تعلیم من
پس لب گوهرفشان آورد پیش	پیش‌تر بردم دو گوش هوش خویش
از دم آن مقبل صاحب‌نظر	گشتم از شور شهیدان باخبر

(همان: ۸۰-۸۱)

سپس در جای دیگر به‌وضوح مسئله‌ی تلقین عرفانی پیر خویش را بیان می‌کند که به‌مثابه‌ی من اندیشمند و انسان کامل است:

باز آن گوینده گفتن ساز کرد وز زبان من حدیث آغاز کرد
 هل زمانی تا شوم دمساز خویش بشنوم با گوش خویش آواز خویش
 تا بینم اینکه گوید راز کیست؟ از زبان من سخن پرداز کیست؟
 این منم یا رب چنین دستان‌سرا یا دگر کس می‌کند تلقین مرا؟!
 این منم یا رب بدین گفتار نغز یا که من چون پوستم گوینده مغز؟
 (همان: ۷۱-۷۲)

در بخشی دیگر نیز پیر خود را وحدت‌گویی می‌داند که شبانگاهان درون سالکان را با سخنان چون نیشکر خویش به رقص درمی‌آورد (رک. همان: ۱۶۰-۱۶۱). پیوند مضمون تلقین ذکر در این اشعار با من ناب پدیدارشناسانه این است که همچنان که پیر در درون نفس ناطقه‌ی سالک حضور می‌یابد و آگاهی وحدت‌بخشش را درباره‌ی پدیداری خاص، یعنی حقایق عاشورا به سالک افاضه می‌کند، من ناب منشأ آگاهی است و اعیان آگاهی بر وی جاری می‌شوند؛ چون آگوی پدیدارشناسانه مرکز دریافت‌های حسی و شهودی است و اشکال گوناگون اعیان آگاهی بر آن تقویم می‌شوند.

۲. ۱. ۱. ۳. آگاهی بخشی پیر به وسیله‌ی اپوخه

همچنان که در پدیدارشناسی آگاهی من شناساگر به وسیله‌ی اپوخه به آگاهی اصیل نزدیک می‌شود، آگاهی انسان کامل / سالک نیز که حاصل از تجرید، ترک تعلقات و نفی خواطر است، یک آگاهی ناب و بی‌واسطه است؛ در نتیجه در پدیدارشناسی و عرفان عمل اپوخه مقدمه‌ای برای آگاهی است.

عمان سامانی پیر خود را تعلق‌سوز معرفی می‌کند؛ یعنی جریان آگاهی‌بخشی را که در سرودن شعر متجلی می‌شود، همراه با تعلیق و ترک تعلقی می‌داند که به وسیله‌ی پیر صورت می‌پذیرد. در پدیدارشناسی نیز من ناب با عمل اپوخه، آگاهی استعلایی را به دست می‌دهد:

ساقی ای منظور جان افروز من ای تو آن پیر تعلق سوز من
 در ده آن صهبای جان پرورد را خوش به آبی بر نشان، این گرد را
 تا که ذکر شاه جانبازان کنم روی در، با خانه‌پردازان کنم
 (همان: ۱۱۰)

۲.۲. اپوخه و تجرید

فروکاست، تعلیق یا اپوخه معادلی است که برای واژه‌ی «reduction» به کار برده‌اند. در مسیر شناخت، فروکاست همان فروگذاشتن و تعلیق همه‌ی پندارهای پیشین و دانسته‌های خود است یا به عبارتی همه‌ی آنچه را که از خارج (از طریق حس تجربه عقل) یا از درون (تحت تأثیر احساسات و ادراکات شخصی درباره‌ی چیزی) می‌داند دور افکند و با تعلیق حکم تاریخی، درصدد شناخت جوهر و ماهیت آن و مطلق آن برآید. هوسرل بر آن است که به جای ماندن در تعهدهای ذهنی در جهت شناخت پدیده از اساس آن‌ها را به یک سو نهد (بل، ۱۳۷۳: ۲۸۸)؛ بنابراین تعلیق پدیدارشناسانه از هرگونه حکم دادن و جهت‌گیری‌های برخاسته از علوم آموخته و عواطف دریافته خودداری می‌کند؛ در نتیجه آگاهی یقینی هر پدیداری حاصل اپوخه‌ی آن است. در پدیدارشناسی هوسرل بر فروکاست در جهت قطع واسطه‌ی خدا تأکیدی نشده است. بی‌تردید در عرفان نیز کنار گذاشتن خداوند برای رسیدن به آگاهی و شناخت وجود ندارد.

شبهه‌ترین مؤلفه‌ی عرفانی به اپوخه، تجرید است. شرح تعرف در تعریف تجرید آورده است که تجرید آن باشد که ظاهر او برهنه باشد از اعراض و باطن او برهنه باشد از اعراض، به معنای اینکه از عرضیات و نعمت‌های فانی دنیا همچنین پاداش اخروی چیزی برای خود نخواهد (رک. مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۴۲۱).

تجرید، طیف‌های گوناگونی دارد. نجم‌الدین رازی تجرید صورت را ترک دنیا، عزلت و انقطاع از خلق و باختن جاه و مال می‌داند که به تفرید باطن می‌رسد و آن بریدن از هر مطلوبی ماسوای حق در باطن است. پس از ملازمت خلوت و مداومت ذکر، حواس ظاهر مرید از کار معزول و آفات محسوسات از دل او منقطع می‌گردد و در نهایت آفت وساوس شیطانی و هواجس به ملازمت ذکر و نفی خاطر برطرف می‌گردد (رک. نجم رازی، ۱۳۹۱: ۲۰۳-۲۰۴).

عزلت و ترک عادت‌ها به ابزار ریاضت، گونه‌ای از تجرید یافتن است؛ همچنین نفی خواطر و توجه یا التفات به اصل مقصود که در تعریف تجرید جای می‌گیرد به نوعی شبهه فروکاست است. بیشترین شباهتی که در راستای رسیدن به شناخت یا حقیقت میان اپوخه و تجرید وجود دارد، از بعد نظری آن یعنی کنار زدن دریافت حسی و نفی خواطر است.

به نظر می‌رسد از جهت عملی که ترک عادت‌ها و دست شستن از تعلقات است، چندان شباهتی وجود نداشته باشد.

در یکی از مقالات مبحثی است که به مفهوم اپوخه بسیار نزدیک می‌شود: تجرید اشراقی یا مشق مرگ افلاطونی از مهم‌ترین وجوه تربیت راستین فلسفی است که دو مرحله دارد: روی‌گردانی نفس از عالم طبیعت با مهار قوای ادراکی و دگری روی آوردن نفس به عالم خویش (وطن اصلی) از طریق توجه به حقایق متعالی. غایت تجرید، مشاهده‌ی انوار قدسی یا خود زیبایی محض است که سبب می‌شود نفس از صفات خلقی پاک شود و در قالب زایش فضیلت‌های راستین، آینه‌ی صفات ربوبی شود (رک. کورنگ بهشتی، ۱۴۰۰: ۱۴۵).

این گفتار، فلسفه را دارای روش‌های تربیتی می‌داند؛ مشق مرگ افلاطونی با نوعی تزکیه همراه است که به تجرید فیلسوف منجر می‌شود تا آنجا که به خویشتن خویش التفات کند. گویا این سنت فلسفی پس از گذشت ۲۳ قرن در فلسفه‌ی هوسرل به گونه‌ای دیگر و با الفاظی دیگر تجلی کرده است. این همان نخ نامرئی است که وجوهی از روش فلسفی هوسرل را به عرفان پیوند می‌دهد.

۲.۲.۱. انواع تجرید در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار

فروکاست در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار در دو ساحت با تجرید پیوند یافته است: تجرید عملی و تجرید نظری.

۲.۲.۱.۱. فروکاست و تجرید عملی به معنی دست شستن از دارایی‌ها

روایت عاشورا در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار با اشاره به قسمت ازلی بر تجرید عملی تکیه و تأکید دارد؛ چنان‌که تمام خویشان و یاران امام حسین (ع) تعلقات ایشان محسوب می‌شوند و تا زمانی که این تعلقات به کلی از ایشان بریده نشود، حقیقت عاشورا در کمال وجودی امام حسین (ع) جلوه‌گر نمی‌شود. در این نوع تجرید شباهتی با فروکاست به معنای فلسفی آن دیده نمی‌شود و در اینجا برای پرهیز از اطاله‌ی کلام به شواهد آن پرداخته نشده است.

۲.۲.۱.۲. فروکاست و تجرید نظری به معنی کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها

در ابیات زیر، دو بیت نخست بیانگر توقف سیر سرودن از جانب من اندیشمند شاعر

است. وی از سخن‌گویی حکایت می‌کند که از وادی سخن پای کشیده و آگاهی خود را به تعلیق درآورده است:

از شنیدن، دیده بی‌تاب است و گوش	شد سخنگوی از زبان من، خموش
نال‌های بی‌خودانه بس کشید	اندرین جا پای خود واپس کشید
حق همی داند که غالی نیستم	اشعری و اعتزالی نیستم
اتحادی و حلولی نیستم	فارغ از اقوال بی معنیستم

(عمان سامانی، ۱۳۷۰: ۱۶۷)

آنچه اهمیت دارد، هر تعلیقی متناسب با تعلیق پدیدارشناسانه نیست؛ در دو بیت نخست دلیل به تعلیق درآوردن سخن با قصد ظاهری تعلیق در پدیدارشناسی متفاوت است. در این قسمت دلیل تعلیق حالاتی مانند ادب عشق و شرم از به‌زبان آوردن شرح شهادت امام حسین (ع) است؛ حال آنکه هدف تعلیق پدیدارشناسانه در پرائز نهادن فرضیه‌های پیشین است؛ اما هر دو تعلیق درنهایت یک هدف را دنبال می‌کنند که رسیدن به آگاهی و شناخت ناب است. در بیت سوم و چهارم تعلیق پدیدارشناسانه رخ می‌دهد. شاعر آگاهی خود را از تعصب، غالی‌گری و تمام‌نحله‌های فکری و کلامی مبرا می‌داند و ادعا می‌کند که اشعار او حاصل معرفتی بی‌طرفانه و بدون واسطه است. این ابیات برخلاف دو بیت نخست، شاهد شفاف‌ی برای اندیشه‌ی تعلیق پدیدارشناسانه‌ی هوسرل است.

۲.۳. تأویل‌گرایی پدیدارشناسانه و عارفانه

تأویل به معنای بازگرداندن به اول یا بازگشت چیزی به غایت مراد از آن چیز است؛ یعنی همان اصل و حقیقت اولیه (رک. راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۹۹) و در معنای مصطلح از مهم‌ترین شاخص‌های بینش عرفانی است.

تأویل نزد ارباب باطن و اهل طریقت ناظر به «اعتبار» است؛ یعنی گذشتن از ظاهر به باطن امور و آیات (رک. انصاری، ۱۳۶۱: ۶۰) به عبارت دیگر ظاهر هر پدیده پوششی بر حقیقت پنهان آن است.

در تعریفی کلی و جامع، تأویل پدیدارشناسانه بازگشت به ذات پدیده است. در این بخش از تعریف با مفهوم تأویل در ادبیات مشترک است؛ درحالی‌که پیش‌فرض‌های ذهنی

درباره‌ی آن پدیده در پرائنز قرار گرفته باشد؛ از این رو واژه‌ی تأویل در پدیدارشناسی هوسرل با مفهوم اپوخه، تحویل، تعلیق و فروکاست، در پرائنز نهادن پیوند خورده است. به بیان کوتاه‌تر تأویل در پدیدارشناسی با قصد و التفات به خود پدیدار ما را به معنی نخستین یا جهان تجربه‌شده‌ی پدیدار می‌کشد.

در پدیدارشناسی هوسرل تأویل انواع گوناگونی دارد، از جمله تأویل ذات و تأویل آیدتیک که در این پژوهش تأکید بر تأویل استعلایی است.

در بعضی از آثار ترجمه‌ی پدیدارشناسی هوسرل به جای تأویل استعلایی از ترکیب تحویل استعلایی استفاده شده که هر دو یکی است (رک. پازوکی، ۱۳۹۹: ۹۰-۹۶؛ اسپیلبرگ، ۱۳۹۱: ۲۰۹-۲۱۰؛ اشمیت، ۱۳۷۵: ۳-۷).

روش پدیدارشناسانه در سیرت عارفان نیز مشهود است. آنان نیز به منظور ادراک حقیقتی که ذهن کنشگر را قانع کند، به ظاهر و مظاهر بسنده نمی‌کردند؛ بلکه آن را رمزی برای حقیقت ماورایی می‌دانستند.

ادموند هوسرل روش درک خصایص بنیادی و پنهان سوژه‌ها را از طریق توجه به نفس پدیدارها تأویل می‌شمرد. از منظر او هرگاه ما از ادراک موضوع‌ها روی گردانیم و به نفس آن‌ها توجه کنیم، به کشف ساختارهایی رهنمون خواهیم شد که در این تمایل ما دخیل‌اند. در این مسیر باید از نگاه‌های عادی روزمره به سوژه‌ها دست بکشیم و به سوی چیزی که از ورای آن پدیدار می‌شود، التفات کنیم. بدین ترتیب تأویل سه صورت به خود می‌گیرد: ۱. پدیدارشناسی؛ ۲. استعلایی؛ ۳. ماهیت‌نگرانه. در تأویل پدیدارشناسانه، توجه به خودآگاهی جلب می‌شود و هم‌زمان روی گرداندن از اشیا و امور خارجی در دستور کار قرار می‌گیرد. تأویل استعلایی با رد پیش‌فرض‌های حاکم بر جریان سیال ذهن، به ورای آن دریافت نظر دارد. در تأویل ماهیت‌نگرانه، آنچه که از تأویل استعلایی به دست آمده است، تعمیم داده می‌شود (کازه بیه، ۱۳۸۲: ۱۳).

هفده بار در قرآن واژه‌ی تأویل به کار رفته است (رک. عبدالباقی، ذیل اول). بدیهی است که کاربرد مفهوم تأویل پیش از قرآن، به دوره‌ها، تمدن‌ها و ادیان نخستین بازمی‌گردد. تأویل‌گرایی به مفهوم شیعی آن از همان سده‌های نخستین اسلامی در میان مسلمانان رواج داشته است. همین عقیده را در میان علمای متقدم اهل سنت می‌توان

ردیابی کرد؛ برای نمونه رگه‌هایی از آن در عقاید معتزله وجود دارد. به‌طورکلی تأویل منشأ الهی دارد و اهل عرفان «علم تأویل» را بنیان نهاده‌اند.

پیشینه‌ی اصطلاح «تأویل فلسفی» به اواخر قرن هجدهم و فلسفه‌ی انتقادی کانت می‌رسد. اگرچه هدف تأویل پدیدارشناسانه‌ی هوسرل و تأویل عرفانی، تفسیر و شناخت پدیده‌ها است؛ اما هر دو رویکردهای متفاوتی در جهت این شناخت هستند. تأویل پدیدارشناسانه‌ی هوسرل، رویکردی فلسفی است که با رویارویی با «خود» پدیده‌ها به شناخت آن‌ها پرداخته است؛ اما تأویل عرفانی با رویکردی معنوی از رهگذر ظاهر به باطن می‌رسد؛ برای نمونه به پدیدار علت نرسیدن آب به صحابه توسط حضرت عباس (ع) در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار پرداخته می‌شود.

۲.۳.۱. تأویل علت نرسیدن آب به صحابه به دست حضرت عباس (ع)

عمان سامانی درباره‌ی علت این واقعه که حضرت عباس (ع) موفق به رساندن آب به امام حسین (ع) و یارانشان نشدند، دو تأویل به دست داده است:

۲.۳.۱.۱. تأویل اول

تأویل تمثیلی زیر بیانگر این است که امام حسین (ع) خود دریایی سراسر معرفت است که از هر معرفت دیگری غنی است. حضرت عباس (ع) موفق به رساندن آب به ایشان نشدند؛ چون مشکی آب معرفت بردن نزد این دریا به بیان عمان سامانی آبروی خود ریختن است.

این نگاه تمثیلی یادآور بخشی از داستان اعرابی و سبوی آب در مثنوی است؛ در آن زمان که اعرابی به پیشنهاد همسرش سبویی از آب باران پر می‌کند تا پیشکش نزد شاه ببرد، با این تفاوت که در این داستان نقیبان هدیه را می‌پذیرند و او در راه بازگشت متوجه می‌شود که دجله‌ی خروشان در جوار دربار شاه است و شاه بی‌نیاز از آب کوزه:

جانب اصحاب، تازان با خروش	مشکی از آب حقیقت پر، به دوش
کرده از شط یقین، آن مشک پر	مست و عطشان همچو آب‌آور شتر
ای ز شط سوی محیط آورده آب	آب خود را ریختی، واپس شتاب
آب آری سوی بحر موج‌خیز!	بیش ازین آبت مریز آبت بریز!

(مولوی، ۱۳۹۰: ۸۶-۱۱۰).

بدیهی است که میان تأویل پدیدارشناسی و تأویل عرفانی این‌همانی وجود ندارد؛ اما عمان سامانی در این تأویل به روش تأویل پدیدارشناسانه نزدیک شده است. در مقتل ابی‌مخنف و اللهوف که اسناد معتبرتری هستند، جریان آب نوشیدن حضرت عباس به دلیل یادآوری تشنگی امام حسین (ع) نیامده است (رک. ابومخنف، ۱۳۷۷: ۱۸۲-۱۸۳)؛ اما فخرالدین طریحی و علامه مجلسی جریان آب نوشیدن حضرت عباس (س) را بیان کرده‌اند و علت آن را یادآوری تشنگی امام حسین (ع) و یارانشان و ایثار دانسته‌اند (رک. طریحی، ۱۳۷۳: ۳۰۷؛ مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۴۵: ۴۱).

عمان سامانی با فروکاست اندیشه‌های قبلی، تأویلی نو از این واقعه به دست می‌دهد، ضمن اینکه در ابتدای این بخش، سروده شدن شعر را حاصل تجلی جمالی لیلی خویش می‌داند: «باز لیلی زد به گیسو شانه را/ سلسله‌جنبان شد این دیوانه را» (عمان سامانی، ۱۳۷۰: ۹۱) درحقیقت من ناب، آگاهی خود را تقویم می‌کند. این تأویل عمان سامانی، نقطه‌ی تلاقی تأویل عرفانی و پدیدارشناسانه است. وی اندیشه‌های تاریخی را تعلیق کرده، با پدیدار این واقعه به‌مثابه‌ی جهان تجربه‌ی خویش روبه‌رو شده است که به تأویلی عارفانه ختم می‌شود.

۲.۳.۱. ۲. تأویل دوم

عمان سامانی دلیل نرسیدن آب به یاران امام حسین (ع) را سوراخ شدن مشک می‌داند. تأویل دوم مبتنی بر تشبیه است؛ شاعر سوراخ شدن مشک و ریختن آب از آن را به اشک ریختن مشک نسبت می‌دهد. اینکه تشنه‌کامان ثواب از رشحه‌ی آن مشک آب می‌خورند، به‌نوعی اشاره به ثواب گریستن بر مصایب امام حسین (ع) و اصحابشان است. در بیت آخر ایهام دست فشاندن به زیبایی بیانگر ایثار هستی حضرت عباس (ع) است. شاعر در این تأویل از ظاهر امر یعنی سوراخ شدن مشک به باطن امر یعنی متأثر شدن اشیا از این حادثه و پس از آن الگو شدن برای دوستداران امام حسین (ع) راه می‌جوید؛ چون در دیدگاه عرفانی همه‌ی اشیا دارای شعور و اثرپذیری هستند. با نظر به تأویل پدیدارشناسی هوسرل، در اینجا شاعر با هدف آگاهی و تأمل درباره‌ی معنای وجودی و اولیه‌ی این پدیده یعنی سوراخ شدن مشک به‌وسیله‌ی تیر، همچنین در تعلیق گذاشتن پیش‌فرض‌های

شناختی این پدیدار به توصیف ضمیر خود پرداخته است؛ بنابراین می‌توان گفت که برون‌داد این روش تأویلی پدیدارشناسی هوسرلی نوعی تأویل مفهومی را پدید می‌آورد:

روز عاشورا به چشم پر ز خون	مشک بر دوش آمد از شط چون برون
شد به‌سوی تشنه‌کامان ره سپر	تیر باران بلا را شد سپر
بس فرو بارید بر وی تیر تیز	مشک شد بر حالت او اشک ریز
اشک چندان ریخت بر وی چشم مشک	تا که چشم مشک، خالی شد ز اشک
تا قیامت تشنه‌کامان ثواب	می‌خورند از رشحه‌ی آن مشک آب
هستی‌اش را دست از مستی فشانند	جز حسین اندر میان چیزی نماند

(همان: ۱۰۰-۱۰۱)

۲.۴. رد دانش تقلیدی و تأکید بر دانش تحقیقی

پدیدارشناسی هوسرل با شعار رد دانش تقلیدی در پی شناخت ناب و دانشی تحقیقی است. در عرفان نیز شناختی اصیل است که بر پایه‌ی یقین بنا نهاده شود.

افزون بر اینکه در اشعار عمان سامانی تشبیهات، تمثیل‌ها و تأویل‌های نو و به‌دور از تقلید دیده می‌شود، وی سروده‌های خویش را عاری از غبار تقلید و علوم اکتسابی می‌داند. حقیقت این است که هر نوآوری و هنجارگریزی را نمی‌توان با رد دانش تقلیدی هوسرل یکی دانست؛ اما سخن بر سر این‌همانی نیست؛ بلکه شباهت و نزدیکی آرا یا تفاوت مدنظر است. همچنین دانش تحقیقی در اندیشه‌ی هوسرل و عمان سامانی یک پدیدار نیستند.

اساساً ماهیت فلسفه با هرگونه تقلید سازگار نیست و شاید نتوان به‌درستی مبدأ آن را مشخص کرد. در آثار فلسفی فیلسوفان متقدم مسلمان به رد تقلید اشاره شده است؛ برای نمونه ملاصدرا می‌گوید: «فلسفه استکمال نفس است، به سبب معرفت و شناخت حقایق موجودات همان‌گونه که واقعیت دارند نه به حکم وجود آن‌ها، نه به طریق تقلید و پندار بلکه از روی برهان و دلیل عقلی به‌اندازه‌ی توان و طاقت بشری» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۰-۲۱)؛ بنابراین عنصر تقلید متعارض با دلایل و براهین عقلی است. در عرفان نیز تقلید همواره مذموم بوده است، چنان‌که در کشف‌المحجوب آمده است: «تقلید به‌معنی

ناستوده بود نگر تا به عبارت چگونه باشد» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۵۵)؛ یعنی تقلید در راه حقیقت پسندیده نیست و تقلید به کلام و ادبیات عارفان امری ناپسندتر است. اگرچه ماهیت اصطلاح مشترک «علم حضوری» در فلسفه و در عرفان تا حدودی متفاوت است؛ اما درحقیقت ترجمانی از مفهومی واحد هستند. به‌طورکلی از فیلسوفان غربی افلاطون، ارسطو، افلوپتین، دکارت و پس از آن هوسرل و در فلسفه‌ی شرق ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا درباره‌ی علم حضوری تأمل داشته‌اند. به نظر می‌رسد پرداختن به علم حضوری حاصل پرداختن فیلسوفان به مسئله‌ی عقل انسان در تقابل با عقل الهی بوده است.

عمان سامانی ذیل عنوان «استغراق در مراتب حضرت سیدالشهداء» به این اشاره می‌کند که عشق محبوبی بی‌نشان در لباس‌های مختلف متجلی شده، او را به وجد آورده و در خویش مستغرق کرده، چنان‌که از دانش بری و بیگانه شده است. این بیگانگی از دانش به آشکار شدن اسرار عاشورا در سروده‌های وی می‌انجامد:

کیست این مطلوب، کش دل در طلب نامش از غیرت نمی‌آید به لب
 وه که عشق از دانشم بیگانه کرد مستی این دل، مرا دیوانه کرد
 (عمان سامانی، ۱۳۷۰: ۶۸-۶۹)

در شاهد مثال شعری زیر، عمان سامانی ظهور اسرار در شعر خویش را حاصل زادنی نو می‌داند که خاستگاه آن قلب است و عاری از دانش اکتسابی:

بازم اندر مهد دل طفل جنون دست از قنداقه می‌آرد برون
 مادر طبع مرا از روی ذوق خوش درآرد شیر، در پستان شوق
 جمله اطفال قلوب از انبساط وقت شد کآیند بیرون از قماط
 عشرتی از آن هوای نو کنند از طرب، نشو و نمای نو کنند
 (همان: ۱۴۳-۱۴۴)

مؤلفه‌ی رد دانش تقلیدی و روی آوردن به علم تحقیقی را می‌توان زیرمجموعه‌ی تجرید و فروکاست محسوب کرد، چنان‌که در برشمردن انواع تجرید و شرح آن‌ها در شرح منازل‌السائرین اولین درجه‌ی تجرید نفی تمام علوم تلقینی است تا اینکه سالک عالم به علم الهی شود، نه علمی که از بقایای رسوم کسب شده باشد (رک. کاشی، ۱۳۷۲: ۲۵۹-۲۶۱).

۲.۵. شهود در پدیدارشناسی و عرفان

شهود در معنای پدیدارشناسی آن به معنی دریافت و آگاهی پدیده‌ها است. این دریافت و ادراک به گونه‌های مختلفی رخ می‌دهد و به دو نوع جلوه‌گر می‌شود: شهود حسی و شهود غیرحسی یا شهود عقلی. در بیان تعریف شهود عقلانی، اختلاف نظرهایی بین فلاسفه وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان تعریف واحدی از آن ارائه کرد. پیشینه‌ی شهود عقلی در فلسفه‌ی غرب به نوافلاطونیان و افلوپین برمی‌گردد.

در عصر روشنگری فلسفه، دکارت نیز نظریه‌ی «شهود عقلی» را مطرح کرد. وی شهود عقلی را شناخت بی‌واسطه‌ی نفس و بداهت عقلی می‌داند و باور دارد که عقل باید معلوم را به شهود (علم بدیهی) دریابد، آن‌چنان‌که چشم، اشیا را می‌بیند و در علم، شهود عقل را معتبر می‌داند، نه ادراک حسی و وهمی، زیرا شهود عقل را به یقین درست می‌داند (رک. فروغی، ۱۳۴۴: ۱۲۷) این درحالی است که هرچند اسپینوزا (Spinoza) به پیروی از دکارت، قائل به معرفت شهودی است؛ ولی آن را عالی‌ترین صور آگاهی می‌داند. جان لاک نیز به معرفت شهودی قائل است که معرفتی بی‌واسطه است؛ ولی برخلاف دکارت اعتقاد دارد که معرفت شهودی از متعلقات ادراک حسی است. در دیدگاه پدیدارشناسانه‌ی هوسرل شهود غیرحسی، شهودی بی‌واسطه است که با تعلیق آگاهی‌های قبلی روی می‌دهد. به بیان صریح روند یا روش پدیدارشناسانه‌ی هوسرل مبتنی بر شهود است و این واقعیت به روشنی در تعریف پدیدارشناسی هوسرل از زبان آندره دارتیک، فیلسوف و باستان‌شناس بلژیکی - فرانسوی، دیده می‌شود: «پدیدار چیزی است که به‌خودی‌خود ظاهر است؛ یعنی چیزی که خود را نشان می‌دهد آن هم به‌وسیله‌ی خودش، نه از آن جهت که از چیز دیگری حکایت می‌کند.» (دارتیک، ۱۳۹۶: ۱۳۸). عبارت‌های به‌خودی‌خود ظاهر بودن، نشان دادن به‌وسیله‌ی خود بی‌آنکه از چیز دیگری حکایت کند، حاکی از شهود است؛ بنابراین زیرساخت تعریف پدیدارشناسی شهود است.

ورنو، استاد فلسفه‌ی غرب، می‌گوید که پدیدارشناسی شیوه‌ای از تجربه‌ی اصیل است، آن هم تجربه‌ای عمیق و مفهومی و به مشرب فلسفی هوسرل نسبت اصالت شهود می‌دهد (رک. ورنو و دیگران، ۱۳۷۲: ۳۳). قشیری شهود را مرحله‌ای پس از محاضره و مکاشفه می‌داند و می‌گوید: «آن وجود حق بود چنان‌که هیچ تهمت نماند و این آن‌گاه بود که آسمان

سر صافی شود از میغ‌های پوشیده به آفتاب شهود تابنده از برج شرف» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۸-۱۱۷).

عارف و فیلسوف هر دو در پی حقیقت‌اند. به نظر می‌آید روش‌شناسی فلسفی پدیدارشناسی به روش‌شناسی عرفان بسیار نزدیک می‌شود؛ زیرا برهان‌ها و استدلال‌های مرسوم فلسفه را یک‌سو می‌نهد و در پی حقیقت اشیا به روشی شهودی یا حداقل بدون استفاده از پیش‌فرض‌ها و صغرا و کبرای فلسفی است؛ اما شهود در ادبیات فلسفی هوسرل با شهود عرفانی متفاوت است؛ زیرا این روش فلسفی تنها بخشی جزئی از روش شهودی عرفان را پوشش می‌دهد. یحیی یثربی در کتاب پژوهشی در نسبت دین و عرفان می‌گوید: «گرچه بعضی کشف و شهود عرفانی را نه علم حضوری دانسته و نه علم حصولی، بلکه از آن به علم حقیقی تعبیر می‌کنند؛ ولی در عرفان و فلسفه، از شهود به علم حضوری بی‌واسطه تعبیر شده است» (یثربی، ۱۳۸۶: ۲۱)؛ همچنین شهود عرفانی دیدار حق و حقیقت است که غالباً با روش تزکیه‌ی نفس، تصفیه‌ی باطن و تجرید رخ می‌دهد.

در بسیاری از ادیان نخستین، شهود در مقام ارتباط قلبی با خداوند مطرح بوده است. در ادیان مختلف هندوئیسم، بودائیسم، مسیحیت و... شهود عرفانی به‌عنوان راهی برای دستیابی به‌معنای زندگی، ارتباط با خدا و دستیابی به حقیقت استفاده می‌شود. گاهی منظور از شهود، علم حضوری و دریافت آگاهی بی‌واسطه است که در این معنا با مفهوم شهود فلسفی در حالت بی‌واسطگی شباهت می‌یابد. نظریه‌ی شهود فلسفی ریشه در سنت اروپای غربی دارد که به دوران باستان بازمی‌گردد و تا قرن بیستم ادامه دارد (Tarkhanov, 2022) و در آثار فیلسوفانی مانند کانت، راسل (رک. شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۰۷) و هوسرل محوریت یافته است؛ اما باور نهایی هوسرل به شهود ماهیت امور کاملاً با نظریات فلسفه‌ی انگلیسی و آمریکایی متفاوت است (رک. هوسرل، ۱۳۹۳: ۲۰).

شالوده‌ی اصلی گنجینه‌ی اسرار نیز بر شهود است و منظور از این شهود شهودی عرفانی است که متضمن معنای فلسفی آن نیز هست.

ابیاتی که در ادامه می‌آید از زبان امام حسین (ع) خطاب به حضرت علی اکبر (ع) است و با نگاهی شهودی حقیقت وجود هر دوی ایشان، یکی دانسته شده است:

جان رهین و دل اسیر چهر توست مانع راه محبت، مهر توست
 آن حجاب از پیش چون دورافکنی من تو هستم در حقیقت، تو منی
 چون تو را او خواهد از من رونما رونماشو، جانب او، رو نما
 (عمان سامانی، ۱۳۷۰: ۱۱۵)

ابن عربی معتقد است که عارف با شهود نور حق در مشهود به مقام و مرتبه‌ی خود پی برده، مرتبه و جایگاه مشهودی که با او اتحاد وجودی یافته را درمی‌یابد (رک. ابن عربی، بی‌تا: ۴۸۷). ابیات یادشده شاهد دقیقی برای سخن ابن عربی است. ابن عربی در تعریف شهود آگاهی را به‌مثابه‌ی دانستن مقام شاهد در وجود مشهود می‌بیند. امام حسین (ع) همچون آینه‌ای روبه‌روی حضرت علی اکبر (ع) قرار گرفته‌اند و ایشان را از مقام و مرتبه‌ی خویش آگاه می‌کنند و می‌فرمایند شرط دیدن این حقیقت آن است که حجاب را از پیش چشمانت برداری، این حجاب نیز به‌گونه‌ای خاصیت اپوخه‌ای دارد؛ بنابراین چنان‌که در شهود پدیدارشناسانه برای دستیابی به حقیقت پدیده، مقدمه‌چینی‌های فلسفی کنار گذاشته می‌شود، در عرفان و در کلام عمان سامانی شهود بی‌واسطه‌ی این علوم حاصل می‌شود.

۳. نتیجه‌گیری

آگاهی در پدیدارشناسی و عرفان از راه بازگشت به خود به‌وقوع می‌پیوندد. در میان پنج مؤلفه‌ی پدیدارشناسی و پنج مؤلفه‌ی عرفانی شباهت‌هایی وجود دارد. عمان سامانی وقایع عاشورایی را به‌مثابه‌ی پدیدار مطالعه می‌کند؛ سپس از زمان و مکان و رابطه‌های علت و معلولی چشم می‌پوشد و به اصل اولیه‌ی این واقعه در عهد الست اشاره می‌کند. من ناب در پدیدارشناسی با وجه باطنی انسان کامل و حضور او در درون سالک پیوند می‌یابد و در دو قالب ۱. مرابطه‌ی قلبی و شناخت خواطر سالک؛ و ۲. تلقین ذکر نمود می‌یابد. در پدیدارشناسی حقیقت پدیدارها بر اگو تقویم می‌یابد. عمان سامانی نیز نه‌تنها آگاهی خود را از وقایع عاشورا حاصل تلقین ذکر پیر روشن ضمیر خویش می‌داند؛ بلکه آگاهی یاران امام حسین (ع) را حاصل تلقین ذکر یا بیداری بخشی ایشان می‌داند.

تجربید در منظومه‌ی گنجینه‌ی اسرار به دو شیوه نمود یافته است؛ تجربید عملی در معنی ترک تعلق و تجربید نظری به‌معنی کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها. تجربید تنها در معنی

نظری با مفهوم اپوخه‌ی پدیدارشناسی شباهت پیدا می‌کند. عمان سامانی با تعلیق نقل‌های تاریخی، دو تأویل نو از واقعه‌ی آب نرساندن حضرت عباس (ع) به دست می‌دهد که آن را حاصل الهام‌بخشی و القای درونی شیخ می‌داند. هوسرل بر رد دانش تقلیدی و تکیه بر دانش تحقیقی تأکید می‌کند که با شعار کسب مواهب و علوم در عرفان هم‌راستا است. عمان سامانی گاهی در هنگام سرودن اشعار عرفانی عاشورایی از حال بی‌خویشی خود و بری شدن و بیگانگی از دانش خبر می‌دهد و شعر خویش را حاصل زادنی نو می‌داند که خاستگاه آن قلب است و به القای پیر انجام می‌پذیرد.

شهود پدیدارشناسانه تنها با بخش کوچکی از مفهوم شهود عرفانی شباهت می‌یابد، همچنان‌که در شهود پدیدارشناسانه برای دستیابی به حقیقت پدیده‌ی مقدمه‌چینی‌های فلسفی کنار گذاشته می‌شود. در عرفان و در کلام عمان سامانی، شهود بی‌واسطه‌ی این علوم حاصل می‌شود و شهودی که عمان سامانی به آن نظر دارد، وحدت شهود است. خاستگاه تمامی مؤلفه‌های عرفانی و پدیدارشناسانه‌ی موردنظر در این پژوهش متفاوت است. به نظر می‌رسد آنچه هوسرل در پی آن بوده و در فرایند شناختی و ایدئولوژی وی خود را نشان داده، تولدی دیگر از بعضی از مفاهیم عرفانی در بستر جغرافیا، تاریخ و فرهنگی دیگر، با پیشینه و زبانی متفاوت است. این به‌معنای ظهوری یکسان نیست و نمی‌توان از نظریه‌ی شباهت میان مؤلفه‌ها، آن هم تنها در بخشی جزئی از مفاهیم گسترده‌ی عرفانی، فراتر رفت.

یادداشت‌ها

۱. تعریف اپوخه ذیل مورد (۲. ۲). آمده است.
۲. در اینجا منظور از واژه‌ی «تحقیق»، پژوهش نیست؛ بلکه عالم حقیقت، معرفت و عرفان است و دانش تحقیقی همان معارف الهی و دانشی بر پایه‌ی شهود است.
۳. برنارد والدنفلز در مقاله‌ی ای به زبان آلمانی باعنوان "Review of Existence et signification" به معنای بررسی وجود و دلالت، به مقوله‌ی بازگشت به خود در پدیدارشناسی هوسرل پرداخته است.

منابع

- قرآن مجید. (۱۳۹۷). ترجمه‌ی کریم زمانی، تهران: علمی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). *الفتوحات مکیه*. بیروت: دار صادر.
- ابومخنف، لوط‌بن‌یحیی. (۱۳۷۷). *مقتل ابی مخنف (نخستین گزارش مستند از نهضت عاشورا)*. تألیف محمدهادی یوسفی‌غروی، ترجمه‌ی جواد سلیمانی، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی (ره).
- اسپیلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). *جنبش پدیدارشناسی؛ درآمدی تاریخی*. ج ۱، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
- اشمیت، ریچارد. (۱۳۷۵). «تأویل استعلایی پدیدارشناختی هوسرل». ترجمه‌ی ضیاء موحد، فرهنگ فلسفه، شماره‌ی ۱۸، صص ۲۷-۳۷.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). *منازل‌السايرين*. ترجمه و شرح از عبدالغفور روان فرهادی، تهران: مولی.
- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۸۵). *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*. ج ۱، قم: نور علی نور.
- باخرزی، یحیی‌بن‌احمد. (۱۳۸۳). *اورادالاحباب و فصوص الأدب*. به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۵۴). *الإنسان الكامل فی الإسلام*. ج ۱، کویت: وكالة المطبوعات.
- بل، دیوید. (۱۳۷۳). *اندیشه‌های هوسرل*. ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- پازوکی، بهمن. (۱۳۹۹). *درآمدی بر پدیدارشناسی هوسرل: بررسی بعضی مفاهیم اساسی*. تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خوشحال دستجردی، طاهره و راضیه حجتی زاده (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل پدیدارشناختی عرفان روزبهران با تأکید بر مبحث تجلیات التباسی در عبهرالعاشقین». *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال ۳، شماره‌ی ۵، صص ۱-۲۵*.
- دارتیک، آندره. (۱۳۹۶). *پدیدارشناسی چیست*. ترجمه‌ی محمود نوالی، تهران: سمت.
- راغب اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم.

- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۲). مقالاتی درباره‌ی پدیدارشناسی هنر و مدرنیته. تهران: ساقی.
- سام‌خانیانی، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). «رویکردهای پدیدارشناختی سهراب سپهری». پژوهشنامه‌ی ادب غنایی، سال ۱۱، شماره‌ی ۲۰، صص ۱۲۱-۱۴۲.
- _____ (۱۳۹۲). مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرل در شناخت‌شناسی. ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال ۵، شماره‌ی ۹، صص ۱۷۳-۲۰۴.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۸). ادبیات فارسی از عصر جامی تا روزگار ما. ترجمه‌ی حجت‌الله اصیل، تهران: نی.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۹). «مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری». آیین حکمت، سال ۲، شماره‌ی ۶، صص ۶۵-۱۱۰.
- صبور، داریوش. (۱۳۷۰). آفاق غزل فارسی. تهران: گفتار.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۴). الاسفار الاربعه. ج ۱، تهران: مولی.
- طریحی نجفی، فخرالدین. (۱۳۷۳). المنتخب فی جمع المراثی و الخطب. بیروت: مؤسسه‌ی الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالباقی، محمدفواد. (۱۳۶۴). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم. قاهره: دارالحديث.
- عمان سامانی، نورالله. (۱۳۷۰). گنجینه‌ی اسرار. به‌اهتمام محمدعلی مجاهدی. قم: اسوه.
- فتحی، علی. (۱۴۰۱). روایت «فلسفی-تاریخی» هوسرل از خاستگاه «اصالت روانشناسی» و ضرورت «چرخش استعلایی». تاریخ فلسفه، سال ۱۳، شماره‌ی ۲، صص ۱۷-۴۲.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۸۲). درباره‌ی ادبیات ایران. تهران: امیرکبیر.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۴۴). سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
- قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن. (۱۳۷۴). رساله‌ی قشیری. به‌تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کازه بیه، آلن. (۱۳۸۲). پدیدارشناسی و سینما. ترجمه‌ی علاءالدین طباطبایی، تهران: هرمس.
- کاشی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. به کوشش محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- کرین، هانری. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی، ج ۱، تهران: کویر.
- کورنگ بهشتی، رضا؛ طاووسی ینگابادی، مجید. (۱۴۰۰). «مشق مرگ؛ قرابت مضمونی

و بیانی سهروردی و افلاطون در باب مسئله تجرید. «الهیات تطبیقی، سال ۱۲، شماره‌ی ۲، پیاپی ۲۶، صص ۱۳۹-۱۵۶.

مایل هروی، نجیب. (۱۳۸۰). انسان کامل در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. ج ۱۰، ص ۴۰۵۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۶۱). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام. ج ۴۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. مصحح محمد روشن، ج ۴، تهران: اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰). مثنوی معنوی. با مقدمه‌ی عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: مجید.

نجم‌رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد. (۱۳۹۱). مرصادالعباد من إلی المعاد. تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

ورنو، روژه؛ وال، آندره ژان. (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی فلسفه‌های هست بودن. ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب. به تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

هوسرل، ادموند (۱۳۹۳). ایده پدیدارشناسی. به ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی فرهنگی.

یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). کلیات تاریخ ادبیات فارسی. تهران: سمت.

یشربی، یحیی. (۱۳۸۶). پژوهشی در نسبت دین و عرفان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

_____ (۱۳۹۹). عرفان عملی در اسلام. تهران: بوستان کتاب.

Husserl, Edmund, Kerston, F. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, First book, Dordrecht, Kluwer.

Moran, Dermot. (2000). *Introduction to Phenomenology*.

Waldenfels, B. (1960). "Review of Existence et signification, by A. de Waelhens". *Philosophische Rundschau*, 8(2/3), PP 109–118.

Yuri, Nikolaevich, Tarkhanov. (2022). *The phenomenon of intuition in the western European. philosophical tradition*.