



## Analyzing the Quality of Making Sense of the Phenomena: A Study in Theosophical Discourse based on Eric Landowski's Viewpoints

Atefeh Amirifar<sup>1</sup>, Seyed Ali Qasemzadeh<sup>2\*</sup>, Morteza Babak Moein<sup>3</sup>

1. PhD Candidate in Mystical Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
3. Associate Professor, Department of French Language and Literature, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran.

Received: 21/05/2020  
Accepted: 7/09/2020

\* Corresponding Author's  
E-mail:  
s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir

### Abstract

One of the difficulties for the addressee who encounters theosophical texts is the inability to comprehend the experiences gained by the theosophist. Regardless of language and scientific understanding of linguistic signs, it is impossible to discover how to make sense of the phenomenal world in theosophical discourse. In line with Heidegger who considers language the house of being, the truth of theosophy is also manifested in language; but for some reasons like the inability of language to express experiences, obstacles in the way of understanding the truth and theosophical experiences, the difficult topic and the extraordinary of theosophist's experiences, etc. theosophical language seems difficult and complicated to find. Especially in theosophical discourse, the theosophist/subject as an agent and narrator of theosophy encounters different objects. On the one hand there is the sensory phenomenal world and his sensual experience and on the other hand, we see his mental-theosophical experience which is the intertransferable and immediate part of his experience. In this research and in the framework of phenomenological, linguistic and philosophical insights of Eric Landowski



T. M . U.

***Language Related Research***  
***E-ISSN: 2383-0816***  
***Vol.11, No.4 (Tome 58),***  
***September, October & November 2020***



the authors have tried to decipher the process of signification of the phenomenal world in two attitudinal systems called *Pantheism and Intuitionism* in theosophical discourse. Ontologically speaking, the theosophist/subject portrays his relation to the world/text from two viewpoints which are existential and intuitional in nature. As a subject, he makes sense of the phenomenal world in new ways and consequently he will have a different process of birth and semiotic acquisition in front of himself. In this research it has been tried to apply some considerable principles and phenomenological basics in mystical discourse and the relationship between subject and object and subject to the text of the world. Concepts such as Perception, the sensitive, Lived experience, interaction of subject and object, Presence, mental perception and the way we look at phenomena, co-presence, the importance of motivation and Social requirements, etc., have paved the way to the study and analysis of the meaning and perception of the mystical discourse. This approach gives us the opportunity to focus on the subject and the object and the relationship between them. The present study provides a context for better understanding of meaning and phenomena. Based on discursive and phenomenological perspective, the present study attempts to examine the mystic-subject semiotic approach to the text of the world of phenomena in the field of theoretical mysticism. Therefore, the combination of mysticism discourse in this article refers to theoretical mysticism and mystical foundations based on ontology. The main objective of this paper is Rereading of how to produce meaning in two intuitive and existential approaches and in the language of mysticism, which have been done in the theoretical framework of Eric Landowski. This approach answers the following questions in this research:

How does the mystic look at the world of phenomena shape the subject view?



-How is it possible to establish a relationship between the meaning in the discourse of mysticism with the mystic thoughts and perceptions of mystical experience?

-How the presence of subject and two-way interaction cause to create meaning in mysticism?

The type of mystic view answers these questions; since the alterity and the object in the world of phenomena are determined by a reference point, and in the discourse of mysticism, this reference point is the mystic presence and narrator of mysticism who plays the role of an independent and dynamic subject. This semiotic process is undoubtedly based on the ontological view of the subject about the category of existence and its multiplicity in two mystical attitudes; that is, the view of intuitive unity and existential unity. The first factor in the difference between the processes of giving meaning to the text-world in these two mystical systems is the mystic-subject point of view, which creates two completely different way of the Scheduled and unity. The difference in the type of meaning of the text-world between the intuitive and existential mystic has continued to make difference between all the mystical beliefs such as having an instrumental view to phenomena or interaction with them, *the concept of annihilation and the concept of theoretical and practical mystical education.*

**Keywords:** phenomenology, mystical discourse, unity of intuition, unity of existence, semiotic system, Landowski





دوماهنامه علمی - پژوهشی

د ۱۱، ش ۴ (پیاپی ۵۸)، مهر و آبان ۱۳۹۹، صص ۷۶۷-۷۹۵

## تحلیل کیفیت معنا بخشی به پدیدارها در زبان گفتمان عرفان بر مبنای آرای لاندوفسکی

عاطفه امیری فر<sup>۱</sup>، سیدعلی قاسم زاده<sup>۲</sup>، مرتضی بابک معین<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فرانسه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

پذیرش: ۹۹/۰۶/۱۷

دریافت: ۹۹/۰۳/۰۱

### چکیده

یکی از دشواری‌های مخاطب در مواجهه با متون عرفانی، ناتوانی در درک تجربه زیسته عارف است. کشف چگونگی معنا بخشی به جهان پدیدارها در گفتمان عرفانی بدون توجه به زبان و فهم علمی نشانه‌های زبانی ممکن نیست. اگر چونان هایدگر زبان را خانه وجود بدانیم، حقیقت عرفان نیز در زبان متجلی است، اما به دلایلی چون نقصان زبان عادی در بیان تجارب، موانع فهم مخاطب در درک حقیقت و تجارب عرفانی، دشواری موضوع و غیرعادی بودن تجارب عارف و... زبان عرفان دشواریاب و پیچیده می‌نماید؛ به ویژه اینکه در گفتمان عرفانی، عارف - سوژه به عنوان کنشگر و روایتگر عرفان با ایزدهایی متفاوت روبه‌روست. در یک سو، جهان حسی پدیدارها و تجربه حسی او قرار دارد و در سوی دیگر با تجربه ذهنی - عرفانی او مواجهه‌ایم که بخش بی‌واسطه و غیرقابل انتقال از تجربه زیسته اوست. جستار حاضر تلاش می‌کند به کمک آرای پدیدارشناسانه و مبانی زبان‌شناختی - فلسفی لاندوفسکی چگونگی فرایند معنا بخشی به جهان پدیدارها را در دو نظام نگرشی وحدت شهودی و وحدت وجودی در گفتمان عرفانی رمزگشایی کند. عارف - سوژه با توجه به رویکرد وجودشناسی عرفان نظری از دریچه دو نگرش وجودی و شهودی، ارتباط خود با جهان - متن را به تصویر می‌کشد. او به عنوان سوژه به گونه‌ای تازه به جهان پدیدارها معنا می‌بخشد و در نتیجه، فرایند متفاوتی برای زایش و یا دریافت معنا پیش رو خواهد داشت.

**واژه‌های کلیدی:** پدیدارشناسی، گفتمان عرفان، وحدت شهود، وحدت وجود، نظام معنایی، لاندوفسکی.

E-mail: s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir

\* نویسنده مسئول مقاله:

## ۱. مقدمه

نگاه گفتمانی به جهان‌بینی عرفانی امکان نگرشی وسیع‌تر را برای تجربه و ذهنیت عارف می‌سازد، زیرا زمینه‌ساز نگاهی ساختاری و نظام‌مند بدون سوگیری‌های علمی به تفسیر متون عرفانی یا تجارب شگفت‌زسته عارف می‌شود. در این میان نقش گفته‌پرداز<sup>۱</sup> و گفته‌یاب<sup>۲</sup> در یک سو و در سوی دیگر دلایل جبری شکل‌گیری گفتمان نیز اهمیتی ویژه دارد. عرفان پدیده گفتمانی است که در تحلیل گزاره‌های آن لازم است عوامل مؤثر در شکل‌گیری تجربه عارف و نمودهای گفتاری و رفتاری و جایگاه او در برابر جهان بازخوانی شود و این خود مستلزم بررسی رابطه میان گفته‌پرداز و گفته‌یاب؛ یعنی سوژه و ابژه خواهد بود. دیدگاه پدیدارشناسی، با طرح مفاهیمی مانند ادراک<sup>۳</sup>، امر حسی<sup>۴</sup>، تجربه زیسته<sup>۵</sup>، تعامل سوژه و ابژه، حضور<sup>۶</sup>، ادراک ذهنی و نوع نگاه به پدیدارها، هم‌حضور<sup>۷</sup>، اهمیت انگیزه‌ها و الزامات اجتماعی و... دریچه‌ای تازه برای بررسی و تحلیل معنا و ادراک گفتمان عرفان باز کرده است. این رویکرد به ما فرصت می‌دهد با تکیه بر سوژه و ابژه و تمرکز بر رابطه میان آن دو، بتوان به شناختی درست از معنا و یا معنابخشی به جهان پدیدارها دست یافت. رابطه یکسو و یا تعاملی میان سوژه و ابژه در برخورد با جهان پدیدارها موجب خلق دو نگرش متفاوت نسبت به جهان خواهد شد. در یکسو، با جهان - متن روبه‌رو هستیم که سوژه استعلایی<sup>۸</sup> در نقش مرجع تلاش دارد با خوانش و رمزگشایی آن به تجربه زیسته خود معنا بخشد و در سوی دیگر، جهان و واقعیت حسی و ادراکی آن که بدون واسطه بر ما عرضه می‌شود و ما در نقش سوژه‌های کنشگر بی‌آنکه قصد تصاحب و خوانش آن را داشته باشیم درگیر تعامل با آن و در نتیجه هم‌حضور با جهان سرشار از ادراک و احساس خواهیم شد.

بر این اساس، در پژوهش حاضر با تکیه بر دو دیدگاه گفتمانی و پدیدارشناسی<sup>۹</sup> تلاش می‌شود تا رویکرد معنایی عارف - سوژه به متن جهان پدیدارها در حوزه عرفان نظری بررسی شود. بنابراین، ترکیب گفتمان عرفان در این جستار بر عرفان نظری و میانی عرفانی مبتنی بر وجودشناسی دلالت دارد. موضوع بنیادین مقاله، بازخوانی چگونگی تولید معنا در دو رویکرد شهودی و وجودی در زبان عرفان است که به کمک روش پدیدارشناختی لاندوفسکی<sup>۱۰</sup> انجام می‌پذیرد، زیرا به باور ما دیدگاه یادشده بهترین ابزار نظری در کشف

تجربه عارف و رابطه او به عنوان سوژه با تجربه - ابژه و جهان - متن است و پاسخ‌گوی پرسش‌هایی مانند اینکه عارف به عنوان سوژه چگونه به جهان پدیدارها می‌نگرد؟ نسبت معنا در گفتمان عرفان با تفکر و برداشت‌های عارف از تجربه عرفانی چیست؟ چگونه هم‌حضور و تعامل دوطرفه، عامل زایش معنا در عرفان است؟ پاسخ این‌گونه از پرسش‌ها در نوع نگاه عارف به جهان نهفته است، زیرا دیگری و ابژه در جهان پدیدارها توسط یک نقطه مرجع تعیین می‌شود و در گفتمان عرفان، این نقطه مرجع، عارف و راوی عرفان است که نقش سوژه‌ای مستقل و بدنمند را ایفا می‌کند.

## ۲. پیشینه تحقیق

پدیدارشناسی نشانه‌ها، رویکردی تازه است که از آرای گرماس تا مرلوپونتی و لاندوفسکی را در برمی‌گیرد؛ حوزه‌ای که در پژوهش‌های فارسی چندین کتاب ترجمه و تألیفی و بیش از ده‌ها مقاله پژوهشی بر مبنای آن وجود دارد که در تدوین این پژوهش راه‌گشا بوده‌اند و بیشتر به بیان مبانی نظری این حوزه پرداخته‌اند و البته در میان آن‌ها پژوهشی در حوزه گفتمان عرفان وجود ندارد. آثاری مانند *پدیدارشناسی ادراک* نوشته اریک متیوز، *فلسفه ادراک حسی* نوشته ویلیام فیش و همچنین *پدیدارشناسی هوسرل* تألیف دن زهاوی منابع دسته اول برای آشنایی با پدیدارشناسی هستند. در میان آثار ترجمه فارسی *ابعاد گمشده معنا و معنا به مثابه تجربه زیسته* ترجمه و شرح مرتضی بابک معین از جمله آثاری هستند که به طور مستقیم به پدیدارشناسی و نشانه‌شناسی لاندوفسکی پرداخته است. مفاهیمی مانند تن، ادراک، رابطه سوژه و ابژه، نظام‌های معنایی، هم‌حضور و... از جمله اصول مهم پدیدارشناسی است که در دو اثر فوق بررسی و تحلیل شده است. همچنین همین مؤلف با در نظر گرفتن مبانی موجود در این دو اثر پژوهش‌هایی در حوزه‌های دیگر مانند نظام‌های زبانی، نظام آموزشی، تبلیغات، زبان شعر و... دارند. از جمله این پژوهش‌ها که تلاش دارد روش تحلیل و تطبیق این مبانی نظری را در گفتمان کاربردی کند یکی «بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضامینی چند در شعر سپهری» (معین، ۱۳۹۰: ۱۷-۲۸) و دیگری «تبیین خلق زبان شاعرانه با استفاده از نظام مبتنی بر تطبیق و لغزش‌های مهارشده اریک لاندوفسکی» (معین، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۳۴) و نیز «تحلیل فرایند معنا

در نشانه‌شناسی با رویکرد پدیدارشناسی و نظریه پیچیدگی» (معین و پاک‌نژاد، ۱۳۹۴: ۱۹۵-۲۱۴) است. با وجود این، با استفاده از رویکرد پدیدارشناسی نشانه‌ها به‌ویژه با تکیه بر آرای لاندوفسکی و ردیابی کیفیت معنابخشی به پدیدارها در حوزه گفتمان عرفانی تاکنون پژوهشی انجام نشده است. لذا جستار پیش رو تلاش می‌کند با تکیه بر گفتمان عرفانی بر اساس رویکرد نشانه‌شناختی لاندوفسکی به بازگویی تجربه زیسته عرفانی بیان‌ناپذیر و تبیین نحوه تعامل و رابطه عارف - سوژه با جهان و ادراک شگرف او از پدیده‌ها و فرایند تولید معنا در نظام گفتمانی - پدیدارشناختی بپردازد.

### ۳. مبانی نظری تحقیق

#### در بررسی گفتمانی متون

در نظر گرفتن بنیان‌های ادراک حسی تولید معنا سبب می‌گردد تا دیگر معنا را امری کلیشه‌ای، مکانیکی، ثابت و منجمد ندانیم. به این ترتیب می‌توانیم به معنای زنده یک چیز که همان معنای سیال چیزهاست نزدیک شویم، زیرا نظام ادراک حسی نظامی است مبتنی بر حضور که در آن تولید معنا با رجعت به شرایط پدیدارشناختی میسر است و این بدین معنی است که ما با گونه‌ای از حضور مواجه می‌گردیم که نه تنها قابل تکثیر است، بلکه به دلیل بهره‌مندی از سیالیت می‌تواند از دورترین زمان و مکان در گذشته، تا دورترین زمان و مکان در آینده، با شدت وحدتی متفاوت در نوسان باشد (شعیری، ۱۳۸۴: ۱۳۲).

معنا و رویکرد انسان به جهان پدیدارها در گفتمان عرفانی نیز نمی‌تواند از پیش مشخص و محدود باشد، زیرا نوع تجربه زیسته غالباً فراحسی<sup>۱۱</sup> عارف، راه را بر انجماد و از پیش تعیین‌شدگی معنا خواهد بست. معنا و ادراک در گفتمان عرفانی از هم‌حضور سوژه با ابژه یا ابژه‌هاست که در قالب افراد یا پدیدارها و در فرایندی ادراکی - حسی نمایان می‌شود. کنش در هر گفتمانی ممکن است متفاوت باشد؛ در گفتمان عرفانی، کنش ممکن است یک پارۀ گفتار باشد؛ مانند بیان شطحیات شعرگونه و رمزآلود و یا غیرکلامی باشد؛ مثل سماع، کرامات و یا خرقة‌پوشی و خانقاه‌نشینی. در تجربه زیسته «تجربه‌های دیداری به اعتبار پدیدارشناسی خود، محتوای بازنمودی دارند؛ یعنی اگر چیزی به‌عنوان کیفیت یک تجربه، وجود دارد، این کیفیت - که برای تجربه‌کننده ادراک شده است - به تنهایی کافی است. تجربه‌ای را که در



حال حاضر دارید، در نظر بگیرید؛ این فرض پذیرفتنی به نظر می‌رسد که تجربه شما، فقط با توجه به کیفیتی که برای شما دارد، دقیق است» (فیش، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۲۳). پس تجربه عارف، برای او حقیقت است و یا نمود بخشی از آن حقیقتی که به قول هرد «نوعی آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت است» (فعال، ۱۳۸۴: ۳۴۹). تجربه زیسته عارف از این دیدگاه مانند تجربه دینی، نوعی آگاهی از جانب خداوند که با عقل یا اراده فرد و جامعه به دست نیامده است (لنگهاوسن و ملکیان، ۱۳۷۹: ۷): تجربه‌ای که در عین فراحسی و الوهی بودن برای عارف - سوژه، کاملاً دیداری و ملموس است و براساس اصل پدیداری و بازنمودی تجربه‌ها؛ همین که عارف (سوژه) از تجربه‌ای غیرقابل بیان، کیفیتی ویژه را درک کند، می‌تواند دلیلی بر تأیید وجود آن و ادراک شهودی باشد. با توجه به رویکرد گفتمانی در مباحث عرفان نظری و توجه به رابطه سوژه و ابژه، مفهوم گفتمان در این حوزه زمانی شکل می‌گیرد که میان مشارکت‌کنندگان آن، یعنی سوژه‌ها و ابژه‌ها، تعاملی برقرار باشد و از این نظر، آنچه لاندوفسکی زایش معنا می‌نامد با تعریف گفتمان همخوانی دارد:

- معنا در یک لحظه - که همان لحظه کنش و عمل است - به‌وجود می‌آید؛

- معنا در هم‌حضور و تعامل طرفین حاصل می‌شود، اما از پیش مشخص شده نیست؛

- معنا از تعامل سوژه‌هایی هم‌حضور حاصل می‌شود؛

- معنا «در عمل و در موقعیت، ما را در تعامل فعال با سوژه‌هایی دیگر قرار می‌دهد و با تطبیق ما با دیگری مولد معناهای متکثر می‌شود» (معین، ۱۳۹۴: ۹۵).

از این دیدگاه، در گفتمان عرفان، تجربه و ادراک که روی دیگر معنا هستند تنها با مشارکت طرفین فرایند تعامل یعنی سوژه و ابژه شکل می‌گیرند. معنایی که آنی و در لحظه کنش شکل می‌گیرد و از پیش تعیین شده نیست و از همین روی است که قابلیت تکثر و سیالیت دارد.

با توجه به مفاهیم پدیدارشناسی ادراک، حضور و فرایند زایش یا تولید معنا، رابطه عارف - سوژه با ابژه‌ها و تجربه شهودی او، تعیین‌کننده شیوه حضور او در متن جهان است و از سویی توان ادراکی و حسی او در برخورد با ابژه‌های شهودی یا حسی می‌تواند فرایندی متفاوت از تولید معنا را در پی داشته باشد. «شیوه حضور سوژه در ارتباط با جهان پیرامون و اشیا تعریف می‌شود. این شیوه حضور که در برقراری ارتباط با دنیای ابژه‌ها رقم

می‌خورد و مولد معناست، به واسطه توانش حسی - ادراکی سوژه تحقق می‌پذیرد. از این رو، شکل حضور سوژه در تجربه دینی و گونه‌های حسی مختلف، در فرایند تولید معنا و در شکل‌گیری میدان عملیاتی گفتمان تأثیر بسزایی دارد» (تقوی فردود، ۱۳۹۷: ۲۷۵). این بدین معنی است که جهان ابژه‌ها تعیین‌کننده نقش عارف به‌عنوان سوژه، ابژه و یا کنشگر است. تنها جایگاه تعیین‌کننده معنا و نیز رونمایی جهان برای عارف - سوژه، زاویه دید اوست که در تعاملی ارگانیک، به او کمک می‌کند تا به متن جهان هویت معنایی بخشد. از همین رو، لاندوفسکی «دیگری را چیزی نسبی می‌داند که به‌مثابه یک طرف تعامل، از زاویه دید یک سوژه مرجع شکل می‌گیرد. هر آنچه در ارتباط با سوژه «عمل» می‌کند و یا در مقابل آن «مقاومت» می‌نماید یا حتی هر آنچه در مقابل آن «وجود دارد» و با سوژه در تعامل قرار می‌گیرد، برای او تصویر دیگری<sup>۱۲</sup> (غیریت) می‌یابد» (Landowski, 2004: 32). همچنین لاندوفسکی معتقد است که «دیگری» به دو صورت می‌تواند با انسان در ارتباط باشد، یا ابژه وابسته در نظر گرفته می‌شود و با وجه ابزاریش تحلیل می‌شود و یا چون سوژه‌ای مستقل و مرجع و اگو (من استعلایی) با آن تعامل می‌شود (معین، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۸). اگر ما با جهان به‌مثابه متن آزادانه وارد تعامل شویم در واقع جهان را به‌عنوان سوژه‌ای دیگر در برابر خود می‌بینیم که همچون ما قدرت کنشگری و تأثیرگذاری دارد.

لاندوفسکی همچنین، به حالت‌های «تطبیقی» نیز اشاره می‌کند؛ به این معنا که تمایلات، کنجکاو‌ها و برنامه‌های ما (سوژه) در برابر غیریتی است که آن نیز می‌تواند خود را در مقابل ما به‌مثابه سوژه‌ای مستقل عرضه کند، و نه به‌مثابه ابژه‌ای منفعل (Landowski, 2004: 27). با برقراری تعامل میان سوژه و ابژه مستقل و رسیدن به مرحله هم‌حضور و وحدت، دو سوژه کنشگر در یک مسیر به تطبیق می‌رسند و در فرایندی تعاملی در تولید معنایی تازه نقش‌آفرینی می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که با حضور هر یک، دیگری نیز معنا می‌یابد و غیاب یکی، روند تولید معنا را متوقف می‌سازد. این نوع معنا، دیگر از قبل، یک جانبه به نسبت معیارهای معتبر سوژه حاصل نمی‌شود، بلکه معنایی است که آشکارگی آن تنها وابسته به حضور هر دو سوئه تعامل در نقش سوژه و تحقق هم‌زمان دیگری (ابژه پویا<sup>۱۳</sup>) است که می‌تواند استعدادهای خود را هم‌زمان تحقق بخشد. اینجاست که می‌توان از «رخدادگی» معنا سخن گفت (معین، ۱۳۹۴: ۴۸).

## ۴. ارائه و تجزیه و تحلیل داده‌ها

### ۴-۱. گفتمان عرفانی و کیفیت معنابخشی عارف به جهان پدیدارها

از آنجا که «وحدت وجود» پایه عرفان اسلامی است، در گفتمان عرفان، دیدگاه عارف بیشتر ساختاری وجودشناختی دارد. مسئله وجود، تجرد وجود و یا متکثر شدن آن در جهان پدیده‌ها و ارتباط وجود به‌عنوان عین با دیگران به‌منزله ممکنات، سبک نگاه عارف را به جهان پدیده‌ها و هر آنچه وجود دارد، شکل می‌دهد. نگاه پدیدارشناختی عارف از تعامل و تقابل گفتمان وحدت/ کثرت به تولید معنا می‌انجامد، زیرا تعدد و تکثر عناصر دیداری در تعامل عارف با پدیدارها، تضمین‌کننده پویایی و زایش و موجب وحدت عناصر دیداری و آرامش خاطر، گریز از خودمحوری و تمرکز به نقطه واحد می‌شود (شعیری، ۱۳۹۲: ۸۰). لذا تجربه عرفانی عارف - سوژه و روایت و خوانش او از پدیدارها به مسئله وجود و ممکنات یا مظاهر آن باز می‌گردد. در عرفان اسلامی با دو دیدگاه یا نظام شهودی و وجودی مواجهیم که تلاش می‌کنند از منظر خویش به تفسیر و تبیین جهان پدیده‌ها بپردازند. اگرچه تأکید هر دو بر مسأله وحدت است، نوع نگاه آن‌ها به مسئله وجود و کثرت متفاوت است؛ در نتیجه روش و فرایندی که سالک از طریق آن می‌کوشد به حقیقت واحد و معنا نزدیک شود، متفاوت خواهد بود.

### ۴-۱-۱. رویکرد معنایی وحدت شهود

اساساً تجربه عارف بر شهود و حضور استوار است و این آگاهی یا شناخت حضوری یا شهودی بر ادراک عقلی ترجیح دارد. در یک سو، حواس انسان و قوای عقلی او با تعینات و امور حسی در ارتباطاند؛ و در سوی دیگر، انسان با باطن و قدرت درونی خود (تعطیلی حواس ظاهری) می‌تواند از تعلقات ظاهری رها شود و با حقیقت واحد جهان ارتباط شهودی برقرار کند (یثربی، ۱۳۹۱: ۴۰)؛ اما طبعاً رها شدن عارف - سوژه از محدودیت جهان اعیان و تعلقات نفسانی و ظاهری به راحتی میسر نیست و مستلزم رعایت اصول زیر نظر پیر است. باور به وجود تعینات و تلاش برای کنار زدن آن‌ها خود دلیلی است که در نگرش وحدت شهود، وجود یک نظام برنامه‌مدار برای تربیت سالک و کنار زدن تعینات الزامی است. گاه برای عارف واصل تجربه واقعه عرفانی، به شناختی دریاقتنی، اما بیان‌ناپذیر می‌انجامد؛ اما بر اساس اصول عرفان شهودی، سالک تنها با عبور از نظام برنامه‌ریزی‌شده طریقت است که در نهایت به مرحله مشاهده خواهد رسید. در نگرش باورمندان به وحدت شهود تأکید بر دیدار

حضور و عینی در خلق معنا آشکار است. این نکته - که نقل تمام شواهد آن از حوصله این پژوهش خارج است - از گفتار، احوال و سلوک عرفا به خوبی مشهود است. از نظر معتقدان به نگرش شهودی، نگاه عارف همواره معطوف به حضرت حق است، در حالی که کثرات و اختلاف اصناف بر اساس علم و قدرت و اراده حق وجود دارند، اما عارف نظر خود را از آن‌ها منحرف و تنها به ذات حقیقی حق معطوف می‌کند. هنگامی که عارف متوجه ظهور تام وجود مطلق شود، تمام اضافات را ساقط می‌بیند و جز حقیقت حق چیزی نمی‌بیند؛ مانند تجلی نور شمع در آینه‌های متکثر که توجه مشاهده‌کننده را به خود جذب می‌کند و نظر بیننده را از آینه‌ها و شمع دور می‌دارد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۴-۵۵) یا مشاهده امواج پیاپی دریا که جدا از دریا نیستند و وجودشان به وجود دریا وابسته است، لذا همه آنچه مشهود است دریاست نه تعینات آن. در گزاره فوق، عارف - سوژه به‌عنوان کنشگر، سوژه مرجع است که خود انتخاب می‌کند با کدام دیگری در ارتباط باشد، با تعینات یا با حقیقت مطلق؛ یعنی خداوند. حمزه فناری نیز برای توحید چهار ساحت در نظر دارد که عالی‌ترین آن، *لُبُّ لُبِّ* است: «یعنی در جهان هستی چیزی غیر از واحد نبیند و این فنای در توحید است» (فناری، ۱۳۷۴: ۲۷۴-۲۷۹). در مکاشفه نیز بر مشاهده و دیدار عینی تأکید می‌شود؛ چراکه «به قول روزبهان بقلی، کشف به معنای ایضاح امور پوشیده است برای قوه ادراک؛ چنانکه گویی شخص با چشم آن را می‌بیند. به عبارت دیگر ادراک را برای انسان نوعی دیدار عینی به صورت بشری و شخصی، تجسمی می‌داند که علم را به واسطه نور الهی ظاهر می‌سازد» (کارل، ۱۳۷۷: ۵۲-۵۳)؛ چنانکه در شرح *گلشن راز* می‌خوانیم که شهود، رؤیت حق است به حق؛ یعنی این مشهد سالک واصل، بساط هستی مجازی را که وجود کثرات و تعینات است طی کرده و دیده که هر چه هست اوست و غیر آن حقیقت، موجود دیگری نیست؛ پس کثرات و تعینات، اعتبارات هستی مطلق‌اند که عارض آن حقیقت شده‌اند (لاهیجی، بی‌تا: ۲۳۸). از همین جاست که لاهیجی معتقد است عارف کسی است که مشاهده، ذات و اسما و صفات الهی باشد نه علم بدان‌ها داشته باشد (همان: ۳۴۴).

#### ۲-۱-۴. رویکرد معنایی وحدت وجود

در نظام وحدت وجود، روند معنابخشی به جهان، ابعاد پدیدارشناختی متفاوتی دارد؛ مثلاً در حاشیه شواهد *الربوبیه* بحثی مفصل درمورد وجود، موجود و کثرت و وحدت آن‌ها شده

است و مؤلف به چهار عقیده مختلف در این مورد اشاره می‌کند؛ از جمله وحدت وجود و موجود در عین کثرت، به این معنی اشاره دارند که وجود دارای انواع نیست، اما دارای مراتب و درجات متعدد است در کمال و نقص و تقدم و تأخر (سبزواری، ۱۳۸۶: ۵۲۱). در وحدت وجود، خلق، عین حق است، نه چنانکه خالقی باشد و مخلوقی جدا از او؛ بلکه این دو از هم جدا نیستند. عالم وجود چیزی جدا از حق و خالق نیست، بلکه پرتو تجلی اوست که به صورت عالم نمایان می‌شود (موحد، ۱۳۹۲: ۱۴۲). چونان طیف‌های نور که از منشوری مشبک عبور داده شده‌اند و تکثر یافته‌اند؛ اما با خاموش شدن منبع نور واحدی که از شبکه عبور داده شده، این انوار متکثر نیز نابود می‌شوند. پس کثرات و تعینات با همه گوناگونی، تجلی‌های یک حقیقت‌اند و نه وجودهایی مستقل و مجزا از حقیقت ذات خداوند.

#### ۲-۴. رویکرد معنایی دو نظام شهودی و وجودی به متن - جهان

اگرچه هر دو نظام شهودی و وجودی در نهایت هدفی واحد دارند، اما مسیر وصول و شناخت و در نهایت تعبیر و تفسیرشان از وجود و کیفیت معنابخشی به هستی متفاوت است. عالم تعینات که جهانی است سرشار از پدیدارها و ابژه‌ها در دیدگاه شهودی به‌گونه‌ای برای عارف - سوژه ترسیم می‌شود که با مفهوم تعین - ابژه در نظام وحدت وجود متفاوت است. به همین شکل جایگاه عارف - سوژه، نوع تجربه زیسته عرفانی او و رابطه او با سوژه مرجع در جهان هستی نیز به‌گونه‌ای دیگر شکل می‌گیرد.

#### ۱-۲-۴. زاویه دید و معنا

معنا و هویت نشانه‌ها در گفتمان عرفانی به وجود عارف به‌عنوان سوژه و زاویه دید او به‌منزله پایگاهی ارگانیک و نظام‌مند بستگی دارد؛ کنشگری که از دیدگاه او و تعاملش با جهان پدیده‌ها، کلیت و اجزای جهان‌بینی عرفانی شکل می‌گیرد. «زاویه دید یک مفهوم شناختی است که بر اساس ارتباط سوژه با دنیای پیرامون شکل می‌گیرد و با جریانی حسی - ادراکی آغاز می‌شود و سپس سوژه بر اساس ویژگی‌های فرهنگی و ایدئولوژیک به گزینش یک مورد از میان همه موارد می‌پردازد» (شعیری، ۱۳۹۰: ۱۶۶). در هر دو دیدگاه شهودی و وجودی، عارف - سوژه کنشگر است، اما در دو ساحت زیستی، خوانشی متفاوت از متن جهان ارائه می‌دهد. نخستین تفاوت بنیادین میان سوژه در دو نظام شهودی و وجودی، تفاوت در زاویه

دید است و به تعبیری دیگر، نوع معنابخشی به جهان - متن<sup>۱۴</sup> به سبب زاویه نگاه آن‌ها متفاوت است.

عارف - سوژه وحدت شهودی، متن جهان را با وجه ابزاری‌اش نگاه می‌کند و تمایلی برای روبه‌رو شدن با ابژه‌ها و تعینات ندارد و تا حد امکان از هر چیز مادی دوری می‌کند و یا با آن ستیز دارد، زیرا هدف او رسیدن به مشاهده و کشف حقیقت ذات مطلق است. این‌گونه برخورد با تعینات به‌ویژه امور مادی و محسوس در اقوال و رفتار بسیاری از عرفای نخستین تا قرن ششم دیده می‌شود؛ مانند معروف کرخی که حب دنیا را رد می‌کند و معتقد است «عارف به اضطرار و اجبار به دنیا رو می‌کند و دنیا طلب از سر اختیار و دوستی» (سلمی، ۱۳۷۲: ۸۹). این نوع نگاه به امور و پدیدارها نوعی روند قالبی و ازپیش تعیین‌شده است که به عارف وحدت شهودی اجازه می‌دهد تا به‌عنوان سوژه‌ای مرجع و کنشگر عمل کند و خود بر اساس اراده و تصمیم خویش، نظم و برنامه، الگو و انگیزه توافقی، متن - جهان را در حد ابژه‌ای نادیدنی کنار بزند و تنها به هدف غایی خود بیندیشد. ابژه‌ای که این سوژه در برابر خود می‌بیند، نفس اوست که بی‌شک نیاز دارد که توسط عارف - سوژه در نظامی برنامه‌مدار قرار گیرد.

در سوی دیگر، عارف - سوژه در وحدت وجود، ابژه‌ها را بدمنند و کنشگر می‌بیند و معتقد است تمام این تعینات، تجلی و مظاهر ذات وجود خداوندند. بنابراین، نه قصد کنار زدن آن‌ها را دارد و نه قرار است خود را در برابرشان مسلح کند. او با دیدگاه وحدت وجود، از استقلال و کنشگری بیشتری برخوردار است و خود را در جهان هستی رها کرده و در برخورد با ابژه - تجلی‌های گوناگون قرار می‌دهد. این عارف - سوژه خلاف عارف وحدت شهودی، جهان را متنی برای رمزگشایی در نظر نمی‌گیرد، بلکه جهان هستی را آینه‌ای تمام‌نما از تجلیات یک ذات مطلق می‌داند و هدف او همسو شدن با ابژه‌ها و تجلیات است.

پس معنا در دو بافت گفتمانی متفاوت ظاهر می‌شود و وضعیت عارف - سوژه به‌عنوان کنشگر درگیر در هر یک از طرفین شهودی و یا وجودی تعیین‌کننده معنا و رویکرد معنایی به جهان پدیدارهای عرفانی است. بر این اساس، زاویه دید عارف - سوژه در وحدت شهودی از بیرون به پدیده ابژه - تعین می‌نگرد و تعامل او با این دیگری، سوژه را به خوانشگری بدل ساخته است که تلاش می‌کند با خوانش ابژه به معنا دست یابد و معنای موردنظر خود را

بسازد که انگیزه، الگو و نظام برنامه‌مدار وی تعیین کرده است. حال آنکه عارف وجودی در روندی ادراکی - حسی خود را در میان ابژه‌ها قرار می‌دهد و معنایی که بدان می‌رسد تازه و متکثر است و نه کشفی. بدین گونه، تفاوت در زاویه دید و نوع معنا بخشی به پدیدارها در متن - جهان، دو فرایند متفاوت تولید معنا و در نهایت دو نوع معنای غایی متفاوت ایجاد می‌کند:

- فرایند تعاملی در خلق معنا: معنا در اینجا حاصل تعامل و ارتباط میان سوژه و ابژه است. نوعی تطبیق بین ابژه که با ویژگی‌های ذاتی خود، عملیات خوانش را به سوژه عرضه می‌کند و طریقی که با آن هر خوانشگر - سوژه دست به خوانش می‌زند (معین، ۱۳۹۴: ۳۹). این نوع معنا در نظام وحدت وجود و در ارتباط میان عارف - سوژه با تعینات و تجلی‌ها دیده می‌شود؛ معنایی که به دلیل بسیاری زاویه دید در میان سوژه‌ها و نیز رهایی سوژه‌ها در میان حضور بی‌شمار ابژه‌ها امکان تکرار آن بسیار است.

- فرایند خوانشی در کشف معنا: این نوع معنا برآمده از روندی خوانشی و ابزاری با ابژه است. نوعی برخورد مکانیکی و عموماً برنامه‌مدار با ابژه‌ها که بر اساس پیش‌فرض‌ها، اهداف و اغراض سوژه به دست می‌آید و کشف می‌شود. سوژه در این فرایند، آزادانه و بر اساس انگیزه‌های توافقی و یا اجتماعی عمل می‌کند.

ارتباط میان سوژه و ابژه، ارتباطی مستقیم است و بلافاصله بودن این ارتباط با باور جدایی سوژه و ابژه و همچنین با تقلیل ابژه در حد داشتن یا نداشتن آن در تضاد است. با در نظر گرفتن مفهوم حضور سوژه در برابر ابژه و وحدت این دو است که می‌توان تجربه را به - مثابه تولید و کسب ارزش‌ها قلمداد کرد (معین، ۱۳۹۴: ۵۶). از همین رو، سوژه در نگرش وحدت وجودی این اجازه را به تمام متن جهان خواهد داد که در جایگاه سوژه با او وارد تعامل شود. استقلال و قدرتی که عارف - سوژه در این نگرش به پدیده‌های جهان و کثرات خواهد داد جایی برای رمزگشایی، تملک و تحلیل باقی نمی‌گذارد.

#### ۲-۴. نظام معنایی حاکم بر رابطه سوژه و ابژه

در برخورد با دیگری، همواره با تجربه زیسته روبه‌رو هستیم که برخورد صریح و عینی با چیزهاست، به نحوی که به شناخت و ادراکی تازه در ما منجر می‌شود. در فلسفه حیات، مفهوم تجربه زیسته اهمیت زیادی دارد و البته مفهومی است فراتر و متفاوت با حیات زیستی. به قول دیلتای «حیات، واقعیتی بیولوژیک و مشترک بین انسان و حیوان نیست، بلکه امری

است که ما آن را با تمام تنوع و پیچیدگی‌های آن تجربه کرده‌ایم» (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۰۸). این تنوع و پیچیدگی شامل طیفی گسترده از انواع سوژه‌ها و ابژه‌ها، احساسات، ادراکات و... است که در اشکال گوناگون در برابر سوژه‌های فعال قرار می‌گیرند. همچنان که در مورد عارف - سوژه در وحدت شهود می‌بینیم که به‌صورت سوژه‌ای فعال و بر اساس نظامی تربیتی، ابژه - تعینات را کنار می‌زند، همچنین در حوزه جریان ادراکی - حسی با واقعیت جهان روبه‌رو هستیم که آمیخته‌ای از حس و ادراک است و ما به‌عنوان سوژه در بطن این احساس و ادراک قرار داریم. این همان روندی است که در وحدت وجود دیده می‌شود، زیرا عارف در تعامل با ابژه - تعین قرار دارد. «در این روند ما خود را در جهان رها می‌کنیم تا با ویژگی‌های مادی و حسی‌اش درگیر شده و بدون فاصله و واسطه از جهان و به‌طور مستقیم با پدیدارها وارد تعامل شده و دریافت‌های ادراکی و حسی» داشته باشیم (معین، ۱۳۹۶: ۸۸-۸۹). در وحدت شهود<sup>۱۵</sup> برای کنار زدن تعینات و ابژه‌های مادی، عارف - سوژه در نظامی برنامه‌مدار، مدون و ازپیش تعیین‌شده مقامات و منازل به تربیت نفس خود می‌پردازد؛ حال آنکه در نگرش وحدت وجودی، نظامی که بر رابطه سوژه و ابژه حکم‌فرماست، نظام تطبیق و وحدت است؛ که سوژه و ابژه هر دو از جایگاهی پویا و مستقل برای داشتن تعامل برخوردارند.

#### ۱-۲-۴. نظام معنایی برنامه‌مدار و تمرکز بر انگیزه‌ها

یکی از نظام‌های مطرح در نشانه‌شناسی روایی کلاسیک، نظام معنایی «عمل» یا «کنش برنامه‌مدار» بر روی پدیده‌هاست. این نظام معنایی بر اساس اصل «نظم و قاعده» بنا شده است و صحبت از تأثیر و عمل مستقیم بر جهان و ایجاد تغییرات در آن است (معین، ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۰۸). سوژه در نظام برنامه‌مدار مستقل و مرجع است و به‌راحتی توانایی دخل و تصرف در اجزای جهان پدیدارها را دارد، زیرا خود او یا برنامه‌ریز است و یا تصمیم‌گیرنده برای برنامه‌دار بودن. «در کنش برنامه‌مدار، کنش به‌مثابه فرایندی با واژه‌هایی چون بینا - عینیتی و بیرونی تحلیل می‌شود، عمل کردن؛ یعنی عمل کردن از بیرون (یا نیرو) بر وضعیت مکانی، شکل، ترکیب، یا حالت‌های چیزی» (landowski, 2005: 17)؛ درست مانند تسلط عارف - سوژه شهودی بر متن - جهان کثرات و تلاش برای تسلط بر نفس و یا تسلط مرشد و قانون‌گذار در نظام موردنظر.



نظام تربیتی سیر و سلوک نظامی است برنامه‌مدار که قوانینی از پیش تعیین شده دارد و عارف با کمک این قوانین توانایی کنش، تأثیر و تغییر نفس و جهان تعینات را خواهد داشت. در نظام برنامه‌مدار سلوک، قوانین و مرام‌نامه‌ای وجود دارد که طالب حقیقت خود را ملزم به انجام آن‌ها و رعایت می‌داند، اما نکته مهمی که در این میان وجود دارد، این است که در این نوع نظام بر اساس آنچه در پیشینه سیر و سلوک عرفانی به‌ویژه در خانقاه‌ها و رابطه مراد و مرید وجود دارد، خبری از اجبار نیست، بلکه ایجاد انگیزه و کشش درونی سالک باعث پیوستن او بدین نظام خواهد شد. لاندوفسکی معتقد است که در نظام برنامه‌مدار با دو نوع انگیزه برای کنشگری روبه‌رو هستیم:

- انگیزه سرنوشت‌ساز: متعلق به سوژه‌ای است که پرسشگر، مستقل و بااراده و مصمم است. سوژه‌ای که جهان را معنادار می‌بیند و با انگیزه‌ای مبتنی بر اراده با جهان کنشگری دارد.

- انگیزه توافقی: متعلق به سوژه‌ای است که در قالب برنامه و بر اساس هنجارهایی اجتماعی کنشگری دارد. کنش‌های او بر اساس توافق و نقشی که در آن نهادینه شده است (معین، ۱۳۹۶: ۳۵).

انگیزه عارف معتقد به وحدت شهود از نوع انگیزه توافقی است؛ همچنین، اساس نظام برنامه‌مدار سیر و سلوک، از اصل الزامات اجتماعی پیروی می‌کند. «در این نوع نظام که مبتنی بر انگیزه‌ای توافقی است گویی یک ساحت برتر و تصمیم‌گیرنده از قبل، بهترین عادت و رفتار را نهادینه کرده، بقیه سوژه‌ها با اطمینان از آن پیروی و آن را تکرار می‌کنند» (همان: ۱۲۳)، زیرا هدف مشترکی دارند و اطمینان آن‌ها به مرشد و یا پیشینه قوانین سلوک عرفانی، آن‌ها را به شکلی منطقی متقاعد می‌کند که لازم نیست تغییری در آیین‌ها و مناسک سیر و سلوک ایجاد کنند. بر این اساس است که در خانقاه یا نگرش عرفانی، سال‌ها گروه‌های بسیاری از سالکان را پیرو و عمل‌کننده به آیین‌های برنامه‌مدار می‌یابیم. الزامات اجتماعی حاکم بر گفتمان وحدت شهودی بر اساس انگیزه‌هایی توافقی تعیین می‌کند که افراد مشارکت‌کننده در گفتمان عرفانی بر سر چه انگیزه‌هایی توافق کنند، چه کنشی داشته باشند و چگونه در امور مادی و انفسی دخل و تصرف کنند. بر اساس همین امور است که عارف شهودی - که از نظام برنامه‌مدار برای رسیدن به مرحله شهود پیروی می‌کند - سوژه‌ای اخلاقی و

اجتماعی است که با رعایت اصول و قواعد اخلاقی و منطبق بر الزامات اجتماعی موجود در نظام سلوک، هویت خود را می‌سازد.

تأکید بر این نکته الزامی است که در مورد نظام سیر و سلوک و رابطه میان پیر و مرشد، نظام معنایی مجاب‌سازی نیز حاکم است، زیرا علاوه بر اهمیت انگیزه که توسط الزامات اجتماعی بنیان‌گذاری شده‌اند، مجاب‌سازی اهل سلوک نیز اهمیت دارد. در نظام مجاب‌ساز، سوژه‌ای مرجع با نیت‌مندی و از طریق چهار استراتژی وسوسه، اغوا، تهدید و تحریک، موجب مجاب‌سازی ابژه و تأثیرگذاری از طریق او خواهد شد. پس «برای هدایت کردن و خط دادن به سوژه، الزاماً نیازی به حضور یک ساحت برتر - که باید با چهار استراتژی مطرح‌شده دیگری را به کنش وادارد - نیست، زیرا برای مثال رضایت سوژه از رفتارهای کلیشه‌ای می‌تواند به تنهایی انگیزه‌ای کافی برای کنش سوژه باشد. لذا اساساً مرز قلمرو نظام برنامه‌مدار مبتنی بر قاعده و مجاب‌سازی مبتنی بر نیت‌مندی و انگیزه به شکل روشن و قطعی از هم جدا نیست» (معین، ۱۳۹۴: ۱۲۴). از همین رو است که عارف به‌تنهایی و بدون نیاز به وجود مرشد و خانقاه نیز می‌تواند بر اساس انگیزه‌های توافقی عمل کند. بر اساس نظام معنایی مجاب‌ساز می‌توان گفت که از منظر آموزشی، حضور این نوع راهنما در مرکز نظام شهودی و برنامه‌مدار درست مانند حضور و عمل رهبر تحول‌آفرین است؛ چنانکه بر اساس رابطه‌ای کاریزماتیک و تأثیرگذار با دنبال‌کنندگان خود در قالب جمعی وارد عمل می‌شود. «او به عنوان یک عامل اخلاقی، قادر است در ارزش‌ها و اهداف پیروان خود نفوذ کند و در سطح مشارکتی با ایجاد وفاداری، موجب ارتقای (جمعی) سطح انگیزش شود» (میرکمالی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۳۸-۱۴۰). این نوع رهبر تحول‌آفرین به صورت چهار نوع انگیزه و نفوذ آرمانی، انگیزش الهام‌بخش و ترغیب ذهنی ظاهر می‌شود (همان: ۱۴۱) که با حضور و استراتژی (وسوسه، اغوا، تهدید یا تحریک) سوژه و راهنمای مجاب‌کننده در گفتمان عرفانی همخوانی دارد.

#### ۲-۲-۴. نظام معنایی تطبیق و تمرکز بر حساسیت‌ها

در نگرش وحدت وجودی، نظام معنایی وحدت و تطبیق حاکم است و عارف - سوژه در فرایندی تعاملی به خلق معنا دست یابد. در این نظام، ابژه‌ها مستقل، پویا هستند و در روند تعامل با آن‌ها، نوعی همخوانی و تطبیق به‌وجود می‌آید که زایش معنا، تفاهم حسی و ادارک

متقابل را در پی خواهد داشت. «رفتار ابژه در تعامل تطبیقی از یک پویایی خاص تبعیت می‌کند (برعکس نظام برنامه‌مدار که این رفتار از پیش معلوم، علی و ثابت است) که رفتار آن را پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کند و دقیقاً در سیر تعامل است که دو طرف تعامل یکدیگر را از درون «حس» کرده و بر اساس آن رفتار یکدیگر را با هم تطبیق می‌دهند (معین، ۱۳۹۶: ۲۸).

روند تعامل و تطبیق، روندی است که بدون برنامه‌ریزی و انگیزه و الزام اجتماعی شکل می‌گیرد و سوژه بر اساس کنجکاوی و تمایلات خود در جریان تطبیق و هم‌حضور با سوژه‌ای دیگر قرار می‌گیرد و در ادارک و تجربه زیسته او شرکت می‌کند؛ مثل تجربه وجد. عارف از حرکات و رفتار پدیدارهای جهان هستی برداشتی نشانه‌ای دارد. حرکت درختان، آب‌ها، پرندگان و... برای او تجلی ذات خداوند است و در تعامل با این ابژه‌های مستقل به خلق معنا دست می‌یابد. همانگونه که هر جنبشی در جهان می‌تواند عارف را متأثر سازد و لکلک را لکلک معنا کرده و کوکو را طالب و جست‌وجوگر حق می‌داند. از همین رو، در این نظام «شاهد آشکارگی معناهای بالقوه بیشتر و وسیع‌تری هستیم، زیرا ... در قالب نقش‌های مضمونی ثابت محبوس نمی‌شود، بلکه بسته به عکس‌العمل‌های گشوده یک «توانش» دارد و این توانش می‌تواند از دو جنس متفاوت باشد» (معین، ۱۳۹۶: ۱۲۴-۱۲۵). در نظام تطبیق همه چیز بر میزان حساسیت سوژه‌ها و واکنش آن‌ها استوار است؛ یعنی حتی اگر یک سوژه موفق به برانگیختن حس و سرایت حسی به دیگران شده باشد باز هم میزان حساسیت من - سوژه و توانش ادراکی - حسی من تعیین می‌کند که در روند تطبیق با فلان پدیدار قرار بگیریم یا نه؛ چنانکه می‌بینیم واکنش اهل عرفان نسبت به یک مفهوم عرفانی و یا پدیده مبتنی بر کرامت تا چه اندازه متفاوت است. لاندوفسکی برای تجربه‌هایی مشابه آن، به دو گونه متفاوت از حساسیت اشاره می‌کند:

- حساسیت واکنشی: مانند آنچه در نظام برنامه‌مدار می‌بینیم و آن مبتنی بر قوانین علی است و ابژه‌ها بدون آنکه چیزی حس کنند، در برابر تحریک ما واکنش نشان می‌دهند؛ مانند واکنش دکمه کیبورد در برابر فشردن.

- حساسیت ادراکی: به ما اجازه می‌دهد با حواس خود جهان بیرونی، تن - سوژه‌های دیگر و جهان - ابژه را حس کنیم و حالت‌ها و تغییرات درونی خود را درک کرده، نسبت به آن‌ها عکس‌العمل نشان دهیم (همان: ۴۱).

در نظام تطبیق، حساسیت‌ها مهم‌ترین بخش در تعامل میان سوژه‌ها به‌شمار می‌رود و خبری از قانون و انگیزه توافقی نیست. از این رو، عارف – که اکنون خود سوژه‌ای در میان سوژه – تعیین‌های بی‌شمار است – نیازی به طی مسیری از پیش تعیین‌شده ندارد. او در هر لحظه در جهان هستی وارد تعاملی تازه می‌شود و به معنایی تازه دست می‌یابد که از رهگذار تعامل با تجلی‌های خداوند برای او حاصل می‌شود و گویی هر لحظه در حالت فنا و استغراق است. ابن‌عربی به‌عنوان تبیین‌کنندهٔ مقولهٔ «وحدت وجود» دربارهٔ سیر و سلوک معتقد است که سلوک، انتقال معنایی، صوری و علمی است. در معنا از منزل عبادتی به منزل عبادتی منتقل شدن؛ یعنی معنای عبادت را کامل‌تر از قبل درک کردن. در صورت برای نزدیکی به خدا، فعل یا ترک فعلی را عمل کردن یا ترک کردن و در علم، منتقل شدن از مقامی به مقامی دیگر و از اسمی الهی به اسمی دیگر و از یک تجلی حق به تجلی دیگر (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۸۰).

او بر انتقال از معنا، به علم و عملی دیگر اشاره می‌کند و از مراتب و درجات در این انتقال سخن نمی‌گوید؛ هر چه هست سیری است در تجلیات الهی که به آگاهی و سعادت می‌انجامد. اگر نتیجه این سیر و انتقال‌ها را آنگونه که در عرفان رایج است، بهشت، سعادت، فنا و... بدانیم باز هم در کلام ابن‌عربی نشانه‌ای دال بر الزام تربیت نفس و وجود نظامی برنامه – مدار دیده نمی‌شود، زیرا او «بر جنبهٔ لفظی بهشت تأکید دارد که به معنایی پوشاننده است». او ذات انسان را بهشت می‌داند، زیرا محل تجلی الهی است و از همین روی است که پوشانندهٔ حق است (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۴۰۰).

ابن‌عربی در مورد مقام فنا نیز تعبیری متفاوت از مفهوم فنا در عرفان ارائه می‌دهد. او معتقد است که

فنا، نیست شدن از مرتبهٔ ناقص است و این ملازم بقا در مرتبهٔ کامل است. آنچه فانی می‌شود غیر از حق است و آنچه باقی می‌ماند تجلی حق است. فنا و بقا به هم پیوسته هستند و کسی که در حق فانی شود همواره در او باقی خواهد ماند؛ اما بقا چون به حق منتسب است والاتر از فناست (ابن‌عربی، بی‌تا: ۴۶۶).

درحقیقت ابن‌عربی معتقد است که فنا و فنای از فنا نوعی شرک است، زیرا وقتی کسی می‌گوید که جز خداوند چیزی هست که قائم به خود یا قائم به خداوند است و سپس از این وجود خود فانی شده است از حق دور شده و از معرفت نفس آگاهی ندارد، زیرا این فرد اعتقاد دارد که موجودی غیر از خدا هست که به او قائم است که فانی می‌شود و از فنای خود نیز

فانی می‌شود. نوعی شرک بعد از شرک است که نه معرفت به خدا در آن است نه معرفت به خود (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۳۷).

لذا باور به وحدت وجود موجب تغییر دیدگاه در مورد سیر و سلوک می‌شود و نحوه رسیدن به هدف، یعنی وحدت با حق را نیز تغییر می‌دهد.

#### ۳-۴. حضور و غیاب سوژه در دو رویکرد شهودی و وجودی

لاندوفسکی به‌عنوان نشانه‌شناسی که به رویکرد پدیدارشناسی نظر دارد در مورد حضور و غیاب سوژه بحث می‌کند و مفهوم زمان و مکان در نظر او کاملاً ذهنی است.

از این منظر نه مکان و نه زمان به‌مثابه داده‌های اولیه‌ای که بتوان آن‌ها را به شکل رئالیستی و در وجه ایجابی و عینیشان درک نمود، آشکار نمی‌شوند. لذا از منظر نشانه‌شناسی، مکان و زمان وجود نخواهد داشت مگر به نسبت توانش ویژه سوژه‌هایی که برای ساختن خود آنگونه که هستند، بعد زمانی شدن خود و چارچوب فضایی حضور خود برای خود و دیگری را می‌سازند (معین، ۱۳۹۵: ۱۴۲).

درحقیقت، مجموع آرای هوسرل، مرلو پونتی و لاندوفسکی پیش از هر چیزی بر سوژه و مرجعیت او در تبیین مفهوم زمان و مکان تأکید دارند. قرار گرفتن سوژه در زمان و مکان به زاویه دید او و نیز نظامی بستگی دارد که او بر اساس آن در جهان حضور دارد و خود را برای هویت خود و در برابر دیگری معنا می‌کند. از سوی دیگر، از جنبه هستی‌شناسی، سوژه برنامه‌مدار با زمان در مفهوم وجودی آن سروکار دارد و سوژه تطبیقی زمان تجربی را تجربه می‌کند.

زمان وجودی، زمان مکان فیزیکی است که موجب پویایی دنیا و تغییرات مادی است و در نشانه‌شناسی از آن با عنوان انفصال از عالم هستی یاد می‌شود و در واقع بر وجه حضور و بودن در زمان اکنون دلالت دارد که به‌وسیله این زمان در یک روند روایی یا صوری شرکت می‌جوئیم؛ در حالی که زمان تجربی، زمانی روان‌شناسانه است و زمان درک و دریافت ملموس و محسوس بوده و حضور بلافصل و بی‌واسطه با دنیا و اتصال با عالم هستی است (اطهاری، ۱۳۹۳: ۶-۷).

لاندوفسکی چهار نوع حضور و غیاب و جابه‌جایی و نیز چهار نوع رهگذر را نام می‌برد که از درجه صفر حضور<sup>۱۶</sup> تا حضور کامل در مکان را دربرمی‌گیرند و در آن‌ها سوژه با

توجه به نظام‌های معنایی متفاوت ایفای نقش می‌کند و بر همین اساس مکان و زمان برای او ممکن است از پیش ساخته باشند و یا قابل بازسازی خواهد بود.

الف) رهگذر برنامه‌مدار و نظام غیاب در مکان: نشان‌دهنده‌ی درجه‌ی صفر حضور و فاقد حضوری پیوستی است، زیرا حضور او از قبل برنامه‌ریزی شده است. نه برای تطبیق با محیط، بلکه برای تغییر و مدیریت به نفع خود آمده است و به مکان و زمان نگاهی ابزاری دارد.

ب) رهگذر مسئول و نظام نه - حضور در مکان: سوژه‌ای است شتابزده که خود را در مقابل جهان - ابژه‌ای می‌یابد که باید آن را مدیریت کند. او فایده‌ای مشخص در ذهن دارد و اساساً به دنبال رواج ارزش‌های جهان خودی است.

ج) مسافر آزاد و نظام حضور در مکان: سوژه‌ای است که رها از هرگونه برنامه‌ای با توجه به امکانات خود سعی می‌کند خود را با محیط تازه تطبیق دهد. حرکت او غیرمنتظره و بدون قید و بند است و خود را ناگاه در جایی حاضر می‌یابد. مسافری زیبایی‌شناس که بدون احساس حاکمیت و تغییر و با حضوری ناب در برابر غیریت ناشناخته در مکان و زمان و جدید قرار می‌گیرد.

د) رهگذر کنجکاو و نظام نه - غیاب در مکان: بدون پیش‌فرض و با نگاهی گشوده و کنجکاو بر «دیگری» و «مکان غیر» وارد می‌شود و برنامه‌ای برای تغییر و مدیریت آن ندارد، بلکه با حفظ فاصله، با نگاهی عینی، آن‌ها را مطالعه می‌کند (معین، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۴).

عارف - سوژه در نظام برنامه‌مدار اگرچه در جهان ابژه‌ها و پدیدارها در حال سیر و جست‌وجو است، سفر بیرونی او سفری است ذهنی که در محدوده‌ی مفهوم زمان و مکان روی می‌دهد. بر اساس دیدگاه لاندوفسکی در مورد زمان و مکان، این نوع سوژه یا رهگذر برنامه‌مدار است که در بعد مکان غایب است، زیرا حضور او از قبل برنامه‌ریزی شده و از ساحتی برتر پیروی می‌کند. او به زمان و مکان و مجموع تعینات نگاهی ابزاری دارد و آمده است تا تمام ابژه‌ها را به نفع رسیدن به هدف خود تغییر دهد. همچنین ممکن است رهگذر مسئول باشد که مدیریت جهان تعینات و محسوسات را به عهده دارد تا ارزش‌های گروهی و والای عرفانی را گسترش دهد. در مقابل این عارف - سوژه مسئول و برنامه‌دار<sup>۷</sup>، عارف - سوژه وجودی<sup>۱۸</sup> قرار دارد که حضور او در جهان ابژه‌ها بدون برنامه است و او سیری

آزادانه دارد. یا مسافری است آزاد که در مفهوم ابژکتیو مکان و زمان حضور کامل دارد و هرف او تطبیق با ذرات عالم هستی است و یا رهگذر کنجکاو است که بر اساس نظام نه - غیاب در مکان، دیگری و غیریت جهان ابژه‌ها را با کنجکاو و گشودگی درمی‌یابد.

این رویکرد اولیه - که تاکنون درمورد آن بحث شد - درنهایت موجب شکل‌گیری دو گروه تطبیقی و برنامه‌مدار در تمام حوزه‌های عرفان و در نتیجه فرایند معنا دادن به جهان و یا کشف آن شد. برای نمونه تفاوت این دو رویکرد بنیادین را می‌توان در دو روایت عرفانی دقوقی و رؤیای معراج بایزید مشاهده کرد. در داستان دقوقی (رک: مولوی، ۱۳۷۹: ۳/ ۱۹۷۵-۲۱۰۰). مولانا، عارف - سوژه‌ای را به تصویر می‌کشد که فارغ از هر نوع برنامه و نظمی در زمین سیر می‌کند. سفر مداوم او و نداشتن توقف طولانی در وادی‌های گوناگون خود دلالت دارد که او عارفی است فارغ از نظم و برنامه سلوک. دقوقی سوژه‌ای است مسافر که زمان و مکان برای او مفهومی کاملاً ذهنی دارد و تجربه زیسته او در دیدار با تجلی حق نشان می‌دهد که او سوژه‌ای است کنجکاو، بدون برنامه و نیت قبلی برای تغییر جهان ابژه‌ها. او پس از سال‌ها سفر در کرانه‌ای شاهد تجلی هفت شمع فروزان است که درنهایت به هفت مرد نورانی بدل می‌شود و دقوقی با آن‌ها وارد گفت‌وگو و نماز می‌شود و درنهایت در میانه نماز دعای او در حق کشتی در حال ویرانی مستجاب می‌شود، اما از آنجا که این کار دخالت در امر الهی است، هفت نور متجلی از دید او پنهان شده و به سوی آسمان روانه می‌شوند. این تجربه زیسته شهودی و کاملاً فراحسی برای دقوقی زمانی رخ می‌دهد که او بدون قرار گرفتن در برنامه‌ای از پیش تعیین شده و رها و گشوده در جهان سیر کرده است. هیچ قانون علی و هیچ نظامی دقوقی را به واکنش و انداخته است، بلکه او ناگهانی بر اساس حساسیت ادراکی خود با جهان ابژه‌ها روبه‌رو شده است. دقوقی در این غافلگیری و تجلی شهودی بر اساس حساسیت ادراکی خود به تطبیق با ابژه‌های متجلی می‌پردازد و با آن‌ها همسو و هم‌حضور می‌شود؛ درست آنجا که بر اساس نیت خود در امر الهی مداخله می‌کند، فرایند هم‌حضوری و امر تطبیق پایان می‌گیرد و میان او و مشارکت‌کنندگان تطبیق و هم‌حضوری (هفت نور) گسستی بزرگ ایجاد می‌شود.

اما در نظام برنامه‌مدار می‌توان روایت رؤیاگونه بایزید بسطامی را در نظر گرفت که بازگوکننده سفر معراجی است طولانی که هفت آسمان و عرش و کرسی را درمی‌نوردد

(سهلگی، ۱۳۸۳). از همان ابتدای روایت، بایزید آشکارا هدف از رؤیا و معراج خود را جست‌وجوی خداوند و پیوستن به او می‌داند و سپس بارها تکرار می‌کند خداوند قصد آزمودن او را دارد و هدف او چیزی دیگری است که همان دیدار و شهود حق است. در تمام مراحل سیر و معراج بایزید در هفت آسمان و... او تأکید می‌کند که بدان همه عرش و کرسی التفاتی نکرده و خداوند او را از هر مرحله‌ی قدسی بی‌نیاز می‌کند تا اندازه‌ای که مرتبه‌ی او از قدسیان هر طبقه‌ی فراتر می‌رود. از ابتدا تا انتهای روایت این معراج، نقش بایزید به‌عنوان عارف - سوژه برنامه‌مدار و مسافر نیت‌مند و مسئول، آشکار است. او سوژه‌ای است که نیت و هدفی جز شهود حق ندارد و در این مسیر بر اساس برنامه‌ی سلوک عمل می‌کند؛ هر آنچه از تعینات بر او عرضه می‌شود کنار می‌زند. او بر اساس انگیزه‌ی توافقی و جمعی سلوک و در قالب برنامه‌ی نقش عارفی را دارد که باید بدون پرسشگری و کنجکاوی در برابر تعینات و ابژه‌ها بایستد و از آن‌ها عبور کند. از همین رو است که او مسافری است که در رؤیای معراج‌گونه سیر می‌کند و مراحل چندگانه‌ی معراج او نیز بر مراحل و مقامات سیر و سلوک دلالت دارد. برای این عارف - سوژه مفهوم زمان و مکان کاملاً عینی و زاویه‌ی دید او تعیین‌کننده‌ی سیر اوست. او رهگذر برنامه‌مدار است که درجه‌ی صفر حضور را در معراج تجربه می‌کند؛ حضوری فاقد پیوست و ناگهانی که حاصل تلاش و برنامه‌ی قبلی است و همچنین می‌تواند رهگذر مسئول باشد که در راستای رواج ارزش جمعی در گفتمان عرفانی در رؤیای معراج قرار دارد. مقایسه‌ی این دو نوع عارف - سوژه نشان می‌دهد که زاویه‌ی دید متفاوت این دو در نهایت فرایند متفاوتی از معنا را شکل می‌دهد. دقوی در حال سیر و شدن تا معناهای بی‌شمار بر او تجلی کند؛ اما بایزید ثابت و مسقر در تکاپو و جست‌جوی کشف معنای از پیش اندیشیده یا یافته‌ی خویش است.

## ۵. نتیجه

بررسی مؤلفه‌هایی مانند تجربه‌ی زیسته، فرایند تولید معنا، تعامل میان سوژه و ابژه، نوع معنابخشی به متن - جهان بر اساس زاویه‌ی دید، فرایند حسی - ادراکی و ... در گفتمان عرفان نشان می‌دهد که مشارکت‌کنندگان در این گفتمان، اگرچه به دنبال هدف غایی و معنایی مشترک هستند، بر اساس عوامل بسیاری، مسیرهای متفاوتی برای رسیدن به این هدف غایی



انتخاب می‌کنند که به ایجاد فرایند معنایی متفاوت و در نتیجه نوع دیگرگونه‌ای از معنا منجر خواهد شد. این تفاوت انتخاب و فرایند معنایی بر اساس دیدگاه هستی‌شناسی و وجودشناسی سوژه درمورد مقوله وجود و تکرر آن در دو نگرش عارفانه، یعنی نگاه وحدت شهودی و وحدت وجودی، مشهود است. نخستین عامل تفاوت فرایند معنا دادن به متن - جهان در این دو نظام عرفانی، زاویه دید عارف - سوژه است که دو مسیر کاملاً متفاوت برنامه‌مدار و در سوی دیگر وحدت‌محور را ایجاد می‌کند. تفاوت در نوع معنا دادن به متن - جهان میان عارف شهودی و وجودی تا جایی ادامه یافته است که هدف غایی - اگر آن را فنا بنامیم - نیز به‌گونه‌ای متفاوت نمود می‌یابد. فنا در نظر عارف - سوژه شهودی، بیشتر مفاهیمی است مانند رفع تعین از درون و بیرون وجود خود، برداشتن حجاب‌ها، قرب نوافل، بی‌خبری از خلق، استهلاک در حق و...؛ حال آنکه مفهوم فنا در دیدگاه عارف - سوژه وجودی، حقیقتی است هستی‌شناسانه که هر چیزی جز وجود خداوند را فانی می‌داند. موجودات و تعینات در دیدگاه وحدت وجود از یک جنبه تجلی خداوند هستند و از این جهت دارای جنبه‌ای ازلی‌اند و از سوی دیگر مخلوق خداوند و حادث هستند. برای چنین وجود و تعینی تعبیر فنا به عنوان معنای غایی چیزی نیست که بتواند از رهگذار برنامه و عمل بدان دست یابد، بلکه فنا مفهومی است هستی‌شناسانه که به‌عنوان اصلی اولیه پذیرفته خواهد شد.

## منابع

- ابن عربی، م. (۱۳۸۵). *فصوص‌الحکم*. به کوشش م. موحد و ص. موحد. تهران: کارنامه.
- ابن عربی، م. (۲۰۰۴). *الرساله الوجودیه*. به کوشش ع. ا. الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، م. (بی‌تا). *فتوحات مکیه*. بیروت: دارصا
- استم، ر. و حرّی، ا. (۱۳۸۳). *خاستگاه نخستین نشانه‌شناسی*. هنر، ۵۹، ۲۷-۳۲.
- اطهاری نیک‌عزم، م. (۱۳۹۳). *تحلیل زمان و شاخص‌های زمانی در ضرب‌المثل‌ها با رویکرد نشانه - معناشناسی*، مورد مطالعه: زبان فارسی. *جستارهای زبانی*، ۱۹، ۱-۲۶.
- بابک معین، م. (۱۳۹۴). *معنا به‌مثابه تجربه زیسته*. تهران: سخن.
- بابک معین، م. (۱۳۹۶). *ابعاد گمشده معنا در نشانه‌شناسی روایی کلاسیک*. تهران: علمی و فرهنگی.

- بابک معین، م. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی اندیشه‌های بنیادین پدیدارشناسی (با رویکرد هوسرلی) با مضمینی چند در شعر سپهری. *مطالعات تطبیقی هنر*، ۱، ۱۷-۲۸.
- بابک معین، م. (۱۳۹۵). وجوه متفاوت حضو و غیاب سوژه در مکان و زمان و مسئله جابه‌جایی و سفر. *فصلنامه مطالعاتی شهر ایرانی اسلامی*، ۲۶، ۱۴۰-۱۴۵.
- بابک معین، م. و پاک‌نژاد، ک. (۱۳۹۴). تحلیل فرایند معنا در نشانه‌شناسی با رویکردی پدیدارشناسی و نظریه پیچیدگی. *نقد زبان و ادبیات خارجی*، ۱۵، ۱۹۵-۲۱۴.
- بودلایی، ح. (۱۳۹۵). روش تحقیق پدیدارشناسی. تهران: جامعه‌شناسان.
- تقوی فردود، ز. (۱۳۹۷). پدیدارشناسی حضور سوژه و نقش گونه‌های حسی در ادراک ابژه: بررسی نشانه‌معناشناختی داستانی از آبی ژان میشل مولپوآ. *جستارهای زبانی*، ۴۶، ۲۷۱-۲۹۴.
- رفیعی قزوینی، س.ا. (۱۳۶۷). *مجموعه رسائل و مقالات*. غ. رضائزاد. تهران: انتشارات الزهرا (س).
- سبزواری، ح. م. (۱۳۸۶). *تعلیقات بر شواهدالربوبیه*. به کوشش ج. آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- سلمی، ا. (۱۳۷۲). *طبقات الصوفیه*. به کوشش ن. شریبه. مصر: دارالکتب العربی.
- سوسور، ف. (۱۳۷۸). *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه ک. صفوی. تهران: هرمس.
- سهلگی، م. (۱۳۸۳). دفتر روشنایی. به کوشش م. شفیع کدکنی. تهران: سخن.
- شعیری، ح.ر. (۱۳۸۴). بررسی نقش بنیادی ادراک حسی در تولید معنا. *شناخت*، ۴۵ و ۴۶، ۱۳۱-۱۴۶.
- شعیری، ح.ر. (۱۳۸۵). تجزیه و تحلیل نشانه‌معناشناختی *گفتمان*. تهران: سمت.
- شعیری، ح.ر. (۱۳۹۰). چگونگی تداوم معنا در چهل نامه کوتاه به همسر از نادر ابراهیمی. *نقد ادبی*، ۱۴، ۱۶۱-۱۸۶.
- شعیری، ح.ر. (۱۳۹۲). *نشانه - معناشناسی دیداری*. تهران: سخن.
- ضیمران، م. (۱۳۸۲). *درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر*. تهران: قصه.
- فعالی، م.ت. (۱۳۸۴). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- فناری، م. (۱۳۷۴). *مصباح الانس شرح مفتاح العیب قونوی*. تهران: مولی.
- فیش، و. (۱۳۹۱). *فلسفه ادراک حسی*. ترجمه ی. پوراسماعیل. تهران: حکمت.
- کارل، ارنست (۱۳۷۷). *روزبهران باقلی*. ترجمه م. کیوانی. تهران: نشرمرکز.
- لاهیجی، م. (بی تا). *شرح گلشن راز*. بی نا.
- لگنهاوسن، م.، و ملکیان، م. (۱۳۷۹). *اقتراح؛ تجربه دینی در نظرخواهی از دانشوران*. نقد و نظر، ۲۳، ۴-۲۴.
- متیوز، ا. (۱۳۹۷). *موریس مرلو پونتی: پدیدارشناسی ادراک*. ترجمه م. دریانورد. تهران: زندگی روزانه.
- مولوی، م. (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*. تهران: اقبال.
- میرکمالی، س.م.، چوپانی، ح.، حیات، ع.، و غلامزاده، ح. (۱۳۹۱). *بررسی تأثیر رهبری تحول آفرین بر رفتار شهروندی سازمانی نیروهای دانشگر شرکت ملی نفت ایران*. پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی، ۱، ۱۳۷-۱۵۵.
- یثربی، س.ی. (۱۳۹۱). *عرفان نظری*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- واعظی، ا. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه معاصر.
- Landowski Eric, (2004). *Passions sans nom*, Paris, puf.
- -----, (2005). *Interactions risquées*, Limoges, Pulim.

Athari Nik Azm, M. (2014). Analysis of time and temporal indicators in Persian proverbs: A semiotic approach. *Language Related Research*. 19. Pp:1-26 [In Persian].

Budlaei, H. (2016). *Phenomenological Research Method*. Tehran: Sociologists[In Persian].

Carl, E. (1998). *Roozbehan Baqli. Majd Al Din Baghdadi*. 1<sup>st</sup> edition. Markaz [In Persian].

Faali, M. (2005). *Religious Experience and Mystical Revelation*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought[In Persian].

Fanari, M. (1995). *Mesbah Al Ons; the Description of Meftah Al Ghayb of Ghoonavy*. Tehran: Mowla [In Persian].

Fish, W. (2012). *Philosophy of Sensory Perception*. Translated by: Yasser Pour

- Esmaeil. 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Hekmat [In Persian].
- Ibn Arabi, M. (2006). *Fosoos al Hikam*. Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed. Tehran: Karnameh [In Persian].
- (2004). *Ressalat al Vogoudiye*. Asim Ibrahim Al-Kayali. Beirut: Scientific Library [In Arabic].
- (No Date). *Fotouhat e Makkiye*. Beirut: Darsa [In Arabic].
- Lahiji, M. (No Date). *Description of Golshan Raz*. [In Persian].
- Legnhausen, M. & Malekian, M. (2000). *Project; religious experience in consulting scholars. Critics and Review*. 23.Pp: 24-4.
- Matthews, E. (2018). *Maurice Merleau-Ponty: The Phenomenology of Perception*. Mohammad Daryanvard. Tehran: Zendegiye Rouzaneh [In Persian].
- Moin, M.B. (2015). *Meaning as Lived Experience*. Tehran: Sokhan [In Persian].
- (2017). *The Lost Dimensions of Meaning in Classical Narrative Semiotics*. Tehran: Scientific and Cultural [In Persian].
- (2011). A comparative study of the fundamental thoughts of phenomenology (with Husserl's Approach) with several themes in Sepehri's Poetry. *Comparative Studies of art*. 1.Pp: 28-17. [In Persian].
- (2016). Different aspects of the presence of the subject in the absence of the place and time and the issue of movement and travel. *Iranian Islamic City Study Quarterly*. 26.Pp: 140-145. [In Persian].
- Moin, M.B. & Pakonejad, K. (2015). Analysis of the process of meaning in semiotics with a phenomenological approach and Complexity Theory. *Critique of Foreign Language and Literature*. 15.Pp: 214-195. [In Persian].
- Mawlawi, Jalaluddin Mohammad (2000). *Masnavi*. 3ed edition. Tehran: Iqbal [In Persian].
- Mirkamali, M. et al. (2000). *Study of the effect of transformational leadership on the organizational citizenship behavior of the knowledge forces of the National Iranian Oil Company*. *Human Resource Management Research* 1. Pp: 137-155. [In Persian].

- Rafiei Qazvini, S. A. (1988). *Collection of Treatises and Articles*. Gholam Hossein Rezanejad. Tehran: Al-Zahra [In Persian].
- Sabzevari, M. (2007). *Comments on Shavahed al Roboubiyat*. Jalaluddin Ashtiani. 4<sup>th</sup> edition. Qom: Book Garden [In Persian].
- Sollami, A. (1993). *Tabaqhat al Soofiyah*. Nouruddin Sharbiya. Egypt: Dar al-Kitab al-Arabi [In Persian].
- Saussure, F. (1999). *A Course in General Linguistics*. Translated by: Kourosh Safavi. Tehran: Hermes [In Persian].
- Sahlegi, M. (2004). *Lighting notebook*. Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Sokhan [In Persian].
- Shairi, H. (2005). Analyzing the fundamental role of sensory perception in the production of meaning. *Cognition*. 45 & 46.Pp:146-131.[In Persian].
- (2006). *Semiotic Analysis of Discourse*. Tehran: Samat[In Persian].
- (2011). How the meaning continues in forty short letters to my wife by Nader Ebrahimi. *Literary Criticism*. 14. Pp:161-186 .[In Persian].
- (2013). *Visual Semiotics*. 1<sup>st</sup> edition, Tehran: Sokhan[In Persian].
- Stam, R et al (2004). The origins of semiotics. *Abolfazl Horry. Art Quarterly*. 59.Pp: 27-32.
- Taghavi Ferdood, Z. (2018). Phenomenology of subject presence and the role of sensory species in object perception: A semiotic study of a story by Jean-Michel Molpoa. *Linguistic Essays*. 46.Pp: 294-271[In Persian].
- Vaezi, A. (2001). *An Introduction to Hermeneutics*. Tehran: Research Institute of Contemporary Culture and Thought [In Persian].
- Yathribi, S. (2012). *Theoretical Mysticism*. Qom: Book Garden Institute[In Persian].
- Zeimran, M. (2003). *An Introduction to the Semiotics of Art*. Tehran: Dastan[In Persian].