

Daqooqi's Nnarrative from the Perspective of Henry Corbin's Method

Mostafa Mirdar Rezaei - 

Postdoctoral Researcher and Lecturer of
Persian Language and Literature at
Mazandaran University, Mazandaran, Iran

Abstract

In order to study texts, especially eastern and Islamic texts, Henry Corbin developed a special method that combines both material and physical, and mental and imaginary viewpoints. According to this aim, he connects the phenomenology of Husserl (and other philosophers of this school) with eastern views, especially with the ideas of Suhrawardi. The detached imaginative world is the result of this composition. This world is a purgatory world whose events and elements are placed between the material and imaginative worlds. Daqooqi's narrative, which is one of the most surreal oriental stories and about which many researches and explanations have been done, is a mystical and moral narration of the third book of Masnavi, the field of events of which is surreal and has the coordinates of a detached imaginative world. This article, which is written in a descriptive-analytical method and uses the library tools, tries to use the phenomenological method of Henry Corbin to examine the components of the detached imaginative world in the Doqouqi's narrative. According to the findings of this study, some of the components of the detached imaginative world that can be seen in the Doghouqi's narrative are: subjectivity of time, non-compliance with corporeal geography, inconsistency and incompatibility with the characteristics of matter, imaginative method (example) in perception and awareness, the materialization and embodiment of abstract meanings, not following the causal relations (cause and effect), and Etc.

Keywords: Henry Corbin , Phenomenology, Detached Imaginative world, Doqouqi's Nnarrative.

Corresponding Author: mostafamirdar@yahoo. com

How to Cite: Mirdar Rezaei, M. (2022), Daqooqi's Nnarrative from the Perspective of Henry Corbin's Method, *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 11, No. 1, 287-309.



----- عرفان پژوهی در ادبیات -----

دوره ۱، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ۲۸۷-۳۰۹

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2022.65771.1029

روایت دقوقی از منظر روش ترکیبی هانری کربن

پژوهشگر دوره پسادکتری و مدرس زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

مصطفی میردار رضایی *  ID

چکیده

هانری کربن برای بررسی متون، خاصه متون شرقی و اسلامی، شیوه خاصی را ابداع کرد که ترکیب دو دیدگاه مادی و فیزیکی، و دیدگاه ذهنی و خیالی است. او برای این منظور پدیدارشناسی هوسرل (و دیگر فیلسوفان این نحله) را با نگره‌های شرقی، خاصه با اندیشه‌های شیخ اشراق پیوند می‌زند. عالم خیال منفصل محصل این پیوند و ترکیب است؛ این عالم، جهانی است برزخی که رویدادها و عناصر آن مابین دو دنیای مادی و خیالی قرار می‌گیرند. داستان دقوقی که یکی از فراواقعی‌ترین داستان‌های شرقی است و تحقیقات و شروح متعددی در باب آن انجام گرفته، روایتی است عرفانی و اخلاقی از دفتر سوم مثنوی که ساحت وقایع و رویدادهای آن فراواقعی است و از مختصات عالم خیال منفصل برخوردار. این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی نوشته شده است، می‌کوشد تا با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی هانری کربن به بررسی اجزای عالم خیال منفصل در روایت دقوقی بپردازد. براساس یافته‌های این مطالعه، برخی از مؤلفه‌های عالم خیال منفصل که در روایت دقوقی دیده می‌شوند، عبارتند از: انفسی بودن زمان، عدم تبعیت از جغرافیای مادی، تناقض و عدم تطابق با ویژگی‌های ماده، شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی، تجسم و تجسد معانی انتزاعی، عدم تبعیت از روابط علی و معلولی و

کلیدواژه‌ها: هانری کربن، پدیدارشناسی، خیال منفصل، مثنوی معنوی، داستان دقوقی.

مقدمه

در بین متون کلاسیک زبان فارسی، مثنوی معنوی یک از شاهکارهای بی‌بدیل ادبیات عرفانی و تعلیمی است و با این که اخلاق، موضوع اصلی این اثر نیست و «عشق، هسته مرکزی و نیروی محرکه جستار و گفتار» (رحمدل، ۱۳۸۱) آن محسوب می‌شود، اما پرداختن به مسائل اخلاقی در قالب حکایت‌های تعلیمی، یکی از بایسته‌ترین دغدغه‌های مولاناست. شیوه برجسته خالق این اثر برای پرداختن به مسائل اخلاقی و تعلیمی، تمثیل و بیشتر داستان‌های آن از نوع واقعی (رئال) است، اما در بین این حکایات، روایت «دوقوی» یکی از اسرارآمیزترین روایات صوفیانه شرق و داستانی معماگونه است (طاهری، ۱۳۹۲) که ساحتی فراواقعی (سوررئال) دارد و «چه‌بسا بتوان آن را داستان داستان‌های مولوی نام کرد» (توکلی، ۱۳۸۶). فراواقعی بودن روایت دوقوی، این داستان را از حالت تک‌ساحتی خارج کرده و این قابلیت را به آن بخشیده است که مخاطبان بتوانند برداشت‌ها و تأویل‌های مختلفی از متن داشته باشند. این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای نوشته شده است، می‌کوشد تا با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی هانری کربن به بررسی اجزای عالم خیال منفصل در روایت دوقوی بپردازد.

۱. پیشینه جهان سلسله مراتبی

اربابان اندیشه در تاریخ تفکر فلسفی را با تسامح می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک، دسته‌ای معتقد به حقیقت این عالم‌اند و می‌گویند: آنچه به وسیله حواس ما درک می‌شود به ذات خود قائم است و با زوال ما زوال نمی‌پذیرد. گروه دیگر به حقیقت این عالم معتقد نیستند و می‌گویند: جهان خارج، مجموعه‌ای است از تصورات ما؛ به عبارت دیگر، مجموعه‌ای از معانی ذهنی است که به ذات خود حقیقت ندارد و اگر وجودی دارد در ذهن است. مناقشه طرفداران این دو نظریه که یکی را پیروان مکتب اصالت ماده و دیگری را پیروان مکتب اصالت تصور نامیده‌اند، سرتاسر تاریخ فکر بشری را اشغال کرده است (الفاخوری و البحر، ۱۳۵۵). دیدگاه نخست که منشعب از تفکر ارسطویی است، حس و عقل را ابزارهای راستین شناخت می‌داند؛ ابزارها و داده‌هایی که بیرون از هستی انسان منبعی ندارند. جهان‌شناسی امروز غربی که تابع همین دیدگاه -و نیز اندیشه‌های دکارت^۱- است

1. Descartes, R.

برای همه پدیده‌ها حالت دو وجهی پیدا می‌کند و جهان را دارای دو ساحت، بُعد و اندیشه که همان جهان مُلک و معقولات است می‌داند و این دو ساحت را کاملاً جدا و منقطع می‌بیند (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸). بر این اساس حتی منطق ارسطویی نیز منطقی دو ظرفیتی و دو ارزشی است، نه منطقی چند ارزشی. او به جهانی خاکستری، اعتقادی نداشت و از این رو، در نظرگاه او جهان یا سیاه است یا سفید (حبیبی و همکاران، ۱۳۹۳). حال اگر یک سوی این جهان عقل و ملک باشد، سوبه و بعد دیگر حیات، ایمان و ملکوت است. در این نگرش، عمل دینی، کششی غیرعقلانی (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲) و لاجرم مجرای ارتباط با عالم ملکوت بسته است.

دیدگاه دیگر، نگرش افلاطونی است. این فیلسوف با طرح نظریه «عالم مُثُل» یا عالم عقلانی محض، برای جهان سلسله‌مراتبی (عالم ماده، عالم مثال و برزخ، عالم عقول) قائل شده و راه ورود به عالم دیگر را باز می‌گذارد (لاهیجی، ۱۳۷۲). در این تفکر، خیال مورد ظن و گمان نیست، بلکه ابزار صحیح و دقیقی برای شناخت است؛ زیرا پیوندی است که در صورت فقدان آن، طرح و هیأت عوالم از هم می‌پاشد. ریشه این نگرش به دوران پیش از سقراط و ایران باستان بازمی‌رسد، اما در نهایت، سهروردی با ارائه نظریه «حکمت اشراق» و ادراک چندبعدی از هستی به این نگره قوام خاصی بخشید (تدین، ۱۳۸۶). در واقع، نظریه عالم مُثُل افلاطونی و اندیشه‌های حکمای ایران باستان در نظرگاه شیخ اشراق به هم می‌پیوند و به تکامل می‌رسد؛ به عبارت دقیق‌تر، سهروردی حکمت ایران باستان و یونان را در خدمت انوار نبوی درمی‌آورد تا بتواند وجه باطنی و اصیلی از اسلام به نمایش بگذارد و چهره‌ای فلسفی که اشتراکاتی نزدیک در زمینه معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی با ادیان و فلسفه‌های سلف دارد از اسلام نشان دهد (نصر، ۱۳۸۴).

ابن سینا نیز تحت تأثیر عوامل متعدد تا حدودی به سمت این نقطه (تفکر اشراقی) حرکت کرد، اما نتوانست یا نخواست بدان برسد. به طور کلی می‌توان گفت که «ابن سینا اصول عقاید فلسفه مشائی را منکر نمی‌شود، بلکه آن را به شکل دیگری تعبیر می‌کند؛ بدان‌سان که عالم عقلانی ارسطوئیان به صورت معبدی درمی‌آید که در آن هر رمز و تمثیلی به طریق واقعی و بی‌واسطه به آدمی مربوط می‌شود و در تعالی روحانی و وصول او به حقیقت وظیفه‌ای انجام می‌دهد» (همان) و به نوعی در تعبیر مشرقی ابن سینا از فلسفه مشاء، معنویت و غیب و ارتباط آن با استكمال وجودی انسان پررنگ‌تر می‌شود. ابن عربی نیز به درک سلسله‌مراتبی از

حقیقت معتقد است و حتی برای «حضرت خیال» اهمیتی علی‌حده قائل است و نزول حق از معنی به محسوس را تنها در حضرت خیال ممکن می‌داند. در عرفان ابن عربی، خیال دو معنای متفاوت دارد که به وسیله خلاقیت به هم وصل می‌شوند. در معنای اول، خیال، نفس رحمانی است که پدیده‌های غیر از خدا از آن خلق می‌شوند و در واقع همه عالم، خیالی بیش نیست. عالم، هرگز معدوم نبوده، بلکه در ذات حق مکنون بوده است. بنابراین، ابتدا خداوند بر اسمای خویش و سپس بر اعیان ثابت تجلی یافته است. در معنای دوم، خیال، برزخ بین مراتب است. بین مرتبه طبیعت و مجردات و نیز بین عقل مجرد و بدن مادی. در مورد انسان، هم شأن وجودی دارد و هم شأن معرفتی (کربن^۱، ۱۳۹۰). عنصر خیال در دستگاه فکری ابن عربی نقش بایسته‌ای دارد و اهمیت این مقوله برای او تا اندازه‌ای است که معتقد است: «هر کس مرتبه خیال را نشناسد، معرفتی مجموع و یکجا نخواهد داشت. اگر این رکن از معرفت برای عارفان حاصل نشود، بویی از معرفت به مشامشان نرسیده است» (حکمت، ۱۳۸۹).

۲. پدیدارشناسی هانری کربن

بعد از شیخ اشراق و ابن عربی، اندیشمندان هر دوره‌ای دیدگاه‌های آنان را شرح و بسط کردند و حتی به تکمیل آن پرداختند. مثلاً ملاصدرا در این باب نظرات مخصوص به خود را دارد، اما هرچه رویکرد ابن عربی به مسئله خیال به دلیل تمایلات شهودی، رویکردی نزولی و وجودشناسانه است، رویکرد ملاصدرا به دلیل تمایلات فلسفی، رویکردی صعودی و معرفت‌شناسانه است (صانع‌پور، ۱۳۸۹). در این بین، هانری کربن نیز که در زمره اندیشمندان نظرگاه دوم (افلاطون) (کربن، ۱۳۹۵) قرار می‌گیرد، همچون سهروردی بر حکمت باطنی شرق و وجه اشراقی فلسفه ایرانی تأکید می‌کند. روش او پدیدارشناسی است؛ چون تجربه‌های دینی و عرفانی، باطنی و درونی هستند، فهم آن‌ها جز از راه روش‌هایی که مدعای اصلی آن‌ها کشف معانی نهفته و نیات فاعلان از طریق توصیف و تفسیر همدلانه است، حاصل نمی‌شود (یوسفی و تابعی، ۱۳۹۱). معنای پدیدارشناسی (فنونولوژی) براساس ریشه کلمه، بررسی فنومن (نمودها) است در برابر بود (واقعیت) (اسمیت، ۱۳۹۳). پدیدارشناسی «کوششی است برای شناسایی ذوات یا ماهیات که از طریق شهود و به واسطه کون التفاتی

1. Carbon, H.

آگاهی؛ یعنی حدوث نسبت و اضافه میان متعلق ادراک و فاعل شناسایی حاصل می‌شود» (ریخته‌گران، ۱۳۸۹).

آغازگر پدیدارشناسی به‌عنوان مکتب، ادموند هوسرل است. روش‌شناسی هوسرل^۱، ضد روش‌شناسی مبتنی بر اصالت علم است، بلکه او در صدد احیای ذوات و ماهیات است. هوسرل در روش فلسفی خود می‌کوشد تا اساس و پایه استواری برای همه دانش‌ها و به خصوص فلسفه فراهم آورد. پایه‌ای که از همه مفروضات پیشین خالی باشد. یا به قول او «آن آگاهی نخستین است که به نحو بی‌واسطه داده‌ها را به حضور می‌آورد» (همان).

هوسرل در پدیدارشناسی به دنبال کشف مجدد معنای لوگوس است. از این طریق است که پدیدارشناسی با مباحث زبانی و تأویلی ارتباط پیدا می‌کند. فیلسوفان بعد از هوسرل -مثل هایدگر^۲- که مخالف با عقیده ایده‌آلیسم استعلایی او بودند، معتقدند که پدیدارشناسی باید توأم با هستی‌شناسی واقع‌گرایانه‌ای باشد؛ بنابراین، نباید هستی و جهان طبیعت را در پراتز بگذاریم، بلکه فعالیت‌های ما و معانی چیزها با نظر کردن به مناسبات زمینه‌ای یا بافتاری خویش با چیزها در جهان قابل تفسیر است (اسمیت^۳، ۱۳۹۳).

کربن در پدیدارشناسی (به عنوان یک مکتب مادی غربی که برای پدیدارها فراتر از سطح وجود مادی، سطح وجودی دیگری را مفروض نمی‌داند) از دیگر اندیشمندان فاصله می‌گیرد. هدف او نیز از بررسی پدیدار، رسیدن به ذات و ماهیت پدیدار است، اما برعکس هوسرل او ظاهر را راه رسیدن به باطن می‌داند و بین ظاهر و باطن به نوعی این‌همانی قائل است (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸). کربن تنها به اصولی از پدیدارشناسی که به او کمک می‌کنند تا به باطن و ماهیت پدیدار اجازه آشکارشدن بدهد، وفادار می‌ماند. کربن، پدیدار یا صورت را راه رسیده به ذات می‌داند. از نظر او، پدیدار، دیگر حیث التفاتی محض یا صرف محتوای آگاهی نیست، بلکه مظهر و ملجای باطن است. باطنی که جز با پنهان کردن خودش نمی‌تواند آشکار شود. پدیدار صرفاً پدیدار آگاهی نیست، بلکه پدیدار واقعیت است (کربن، ۱۳۹۰).

پدیدارشناسی از نظر کربن به این دلیل باید برای بررسی وقایع خیال منفصل به کار گرفته شود که پدیده‌ها را در جایگاه واقعی خودشان بررسی می‌کند. کربن معتقد است تخیل،

1. Husserl, E.

2- Heidegger, M.

3- Smith, D. W.

موجب شناخت می‌شود، شناختی از موضوعی متناسب با تخیل. کار پدیدارشناسی کربن این است که دریابد محتوای آگاهی عرفای مسلمان که عالم واسطه و خیال منفصل را تجربه کرده‌اند، چیست و چه کیفیتی دارد؟

۳. پیشینه پژوهش

تاکنون هیچ پژوهش مستقلی به بررسی عالم خیال منفصل در حکایات مثنوی معنوی، خاصه حکایت دقوقی پرداخته است. اما چند مقاله که در مورد حکایت دقوقی انجام شده که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

مقاله «تحلیل داستان دقوقی از مثنوی» از نوروزپور و جمشیدیان (۱۳۸۷)؛ نویسندگان این جستار، پس از تحلیل داستان به کمک تبیین رموزها و سمبل‌ها از طریق بینامتنیت در پی نزدیک شدن به معنای متن هستند.

مقاله «رمزگشایی قصه‌ی دقوقی» از حیدری (۱۳۸۹)؛ به نظر پژوهنده، این داستان تجربه‌ای ازلی است که از راه ناخودآگاهی منتقل شده و کلید آن کشف ضمیر ناخودآگاه و بررسی رموزها و نمادهای آن است. از این رو، می‌کوشد تا در این مقاله با طرح چکیده‌ای از قصه به حل برخی از پیچیدگی‌های آن بپردازد.

مقاله «رابطه داستان دقوقی با تجارب زیستی مولانا» از طاهری (۱۳۹۳)؛ نویسنده این مقاله تلاش خود را برای تأویل داستان با محوریت تجربه‌های زیستی مولانا به کار بسته است.

مقاله «دقوقی، فراداستانی پسامدن» از رجیبی (۱۳۹۶)؛ به اعتقاد نویسنده، داستان دقوقی روایتی کاملاً فراداستانی و پسامدن است که نویسنده آن در خلق این داستان از بسیاری از مؤلفه‌ها و شگردهای سبک فراداستان مانند چارچوب‌بندی فراداستانی، اتصال کوتاه، بازی‌های زبانی، تناقض و ناسازه و اقتباس بهره برده است.

مقاله «تحلیل ساختار شکنانه حکایت دقوقی بر پایه الگوی نشانه‌شناسی پیرس^۱» از دلکش املشی (۱۳۹۹)؛ براساس این پژوهش که بر مبنای الگوی نشانه‌شناسی پیرس انجام شده، سفر دقوقی در دو جهت صورت می‌گیرد، سفری از نشانه‌های شمایی به نشانه‌های نمادین که در «بافت بنیاد» و «فرهنگ بنیاد» عرفان معنی می‌یابد.

1. Peirce, C. S.

ذکر این نکته نیز بایسته است که تنها پژوهشی که با این رویکرد به بررسی عالم خیال منفصل در متون کلاسیک پرداخته باشد، رساله‌ای است دکتری با عنوان «بررسی خیال منفصل در آثار عطار براساس رویکرد پدیدارشناسانه هانری کربن» (۱۳۹۸) از محمد جهانگیری زینی و همان‌طور که از نام آن پیداست، پژوهنده به بررسی عالم خیال منفصل در آثار عطار نیشابوری پرداخته است.

۴. متن اصلی

عالم خیال منفصل - که کربن آن را از طریق آموزه‌های عارفان مسلمان تعریف می‌کند - عالمی است در حد فاصل عالم ماده محض و عالم عقل محض. در این عالم که ارض مکاشفات و وقایع خیالی است، جسم، صعود می‌کند و روحانی می‌شود و روحانیات نزول می‌کنند و به جسمانیت نزدیک می‌شوند. بسیاری از کرامات عرفا و سرگذشت انبیا بدون درک آن در این اقلیم معنوی قابل درک و فهم نیست. ابزار درک و اتصال به این جهان ملکوتی، قوه خیال در انسان است که شبیه به عالم خیال است. «خیال به عنوان یک قوه جادویی خلاق که موجد عالم محسوس است، روح مطلق را در قالب اشکال و الوان ایجاد می‌کند» (کربن، ۱۳۹۰). وجود قوه خیال به‌خودی خود عالم خیال را اثبات می‌کند. چون هر وجهی از وجود، وجهی از ادراک است؛ به بیان دیگر، هر جنبه از ادراک، تعلق دارد به مابه‌ازای خارجی خود در وجود (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹).

۴-۱. انفسی بودن زمان

زمان پدیده‌های عالم خیال منفصل، زمان آفاقی متصل نیست که به عنوان بعد چهارم از موجودات در نظر مشائیان شناخته می‌شود، بلکه زمان انفسی منفصل (زمان قدسی) است؛ یعنی، زمانی است کیفی و دایره‌ای نه کمی و مستقیم. بررسی حوادث خیال منفصل در تاریخ آفاقی موجب فروگاهی آن حوادث به حکایاتی مجازی می‌شود که تنها به این دلیل که قابل بیان عادی نیست در قالب داستان بیان شده‌اند، اما در زمان دایره‌ای، گذشته و حال و آینده جمع می‌شوند و اتصال، جای خود را به انفصال می‌دهد (کربن، ۱۳۹۰). بنابراین، تاریخ در عالم خیال منفصل از نوع انفسی و درونی است. در روایت دقوقی، این شخصیت، عارفی اهل سفر و شیفته سیر و سلوک است و تأملی در ابیات ذیل نشان‌گر قدسی و انفسی بودن زمان و سفر دقوقی است و نه آفاقی بودن آن:

سال و مه رفتم سفر از عشق ماه	بی‌خبر از راه حیران در اله
پا برهنه می‌روی بر خار و سنگ	گفت من حیرانم و بی‌خویش و دنگ
تو مبین این پای‌ها را بر زمین	زانک بر دل می‌رود عاشق یقین
از ره و منزل ز کوتاه و دراز	دل چه داند کوست مست دل‌نواز
آن دراز و کوتاه اوصاف تنست	رفتن ارواح دیگر رفتنست
تو سفرکردی ز نطفه تا بعقل	نه به گامی بود نه منزل نه نقل
سیر جان بی‌چون بود در دور و دیر	جسم ما از جان بیاموزید سیر
سیر جسمانه رها کرد او کنون	می‌رود بی‌چون نهان در شکل چون

(مولوی، ۱۳۸۵)

واژه‌ها و ترکیب‌هایی چون «بی‌خبری از راه حیران»، «بی‌خویشی و دنگی»، «با دل راه پیمودن»، «رفتن ارواح»، «سیر بی‌چون جان»، «بی‌چون رفتن» و... در بیت‌های بالا، همه بر انفسی بودن زمان و سفر دقوقی دلالت دارند و در جایگاه عالم خیال منفصل جای می‌گیرند؛ چراکه سفر، سفری است روحانی و به منظور سیر و سلوک با پای دل، نه با پای جسمانی و سفر بر خار و سنگ. برای تحلیل چنین ابیاتی باید عنایت داشت که زمان آفاقی متصل، قادر به تفسیر حقایق دینی و عرفانی نیست؛ زیرا زمان حقایق دینی، زمان قدسی است و اگر قدم در این عرصه بگذارد، حقایق دینی را نمایشی هنری از حالات مادی انسان می‌داند و دین را به نیازها و خواست‌های روانی بشر تقلیل می‌دهد و آن را بدون مابه‌ازای خارجی و فقط حاصل خیالبافی بیمارگون انسان می‌داند (کربن، ۱۳۹۰). پس در واقع، زمان قدسی، زمان کیفیت‌هاست. زمانی است که در آن، عوامل و حوادث برجسته و معنادار، حصارهای تاریخی را کنار می‌زنند و به وحدت می‌رسند. پس زمان ذوات و اصول پدیده‌هاست. این نکته که عارفان در برشمردن شجره معنوی خویش، اغلب به حقایق فراتاریخی می‌پردازند در ظرف تاریخ موضوعیت ندارد و مربوط به همین زمان قدسی است (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸). راوی نیز در این ابیات مزبور به صراحت تأکید می‌کند که زمان و سفر دقوقی از نوع «انفسی» است و نه «سفر جسمانی» که نیاز به اسباب و لوازم مادی دارد و در بستر «زمان» و «مکان» مادی انجام می‌شود (طاهری، ۱۳۹۳).

۴-۲. عدم تبعیت از جغرافیای مادی

جایگاه عالم خیال منفصل مابین عالم محسوسات و عالم معقولات، و برخی است مابین دو عالم ماده و مجرد. نقش این عالم برزخی، در درجه نخست این است که پیوستگی وجود و دست یافتن به مراتب وجودی برتر را میسر سازد. این جهان، جایگاه رویدادهای روان یا حکایت‌های اشراقی است که در مراتب حالات عرفانی اهمیتی به سزا دارند. به سخن دیگر، عالم خیال منفصل، بستر پیوند آفرین مناسبی برای زبان نمادین است؛ چرا که صور مثالین در همین جایگاه نیمه معنوی و نیمه محسوس می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند. این جهان به دلیل استعداد دگردیسی‌اش نوعی جغرافیای اشراقی ساطع می‌شود که مدائن غیبی، کوهساران، چشمه‌ساران و رودخانه‌های خاص خود را دارد (شایگان، ۱۳۹۴). چنان‌که در بیت‌های زیر مشاهده می‌شود، مکان داستان دقوقی نیز ساحلی است بی‌نام و نشان:

گفت روزی می‌شدم مشتاق وار	تا ببینم در بشر انوار یار
تا ببینم قلزمی در قطره‌ای	آفتابی درج اندر ذره‌ای
چون رسیدم سوی یک ساحل به گام	بود بی‌گه گشته روز و وقت شام

(مولوی، ۱۳۸۵)

اما این ساحل، یک ساحل معمولی و مادی نیست؛ زیرا اتفاقاتی که در این مکان برای دقوقی رخ می‌دهد (و در ادامه این جستار به آن پرداخته خواهد شد)، هرگز در ساحل مادی و واقعی رخ نخواهد داد. جغرافیای حقیقی این ساحل، عالم خیال منفصل است و در برزخ بین عالم مادی و اشراقی واقع شده است. این جهان برزخی که جهان کشف باطن است، جهانی است که در آن، زمان و مکان قلب می‌شوند و آن‌چه در زیر ظواهر نهان بود، ناگهان چهره می‌نماید؛ بدین سان نادیدنی دیدنی می‌شود؛ به عبارت دیگر، این جهان، برزخی است واقع در لامکان. برای گذار به این جهان باید به تأویل معنوی روی آورد (شایگان، ۱۳۹۴) و در اینجا «مراد از ساحل، ارض حقیقت است که عالم مثال گویندش؛ یعنی ساحل بحر عالم ارواح است» (انقروی، ۱۳۷۴ و نیکلسون^۱، ۱۳۷۴).

1. Nicholson, R. A.

۴-۳. تناقض و عدم تطابق با ویژگی‌های عالم ماده

در نظرگاه ارسطویی و دیگر تفکرهای منشعب از او که تکیه و تأکید بر عالم ماده است و دیگر بُعدهای هستی جایی ندارند، تنها محدوده مادی پدیده‌ها تبیین و بررسی می‌شوند و دیگر بُعدهای آن نه تنها مورد غفلت که اصلاً انکار می‌شوند. حال آنکه در واقع امر پدیده‌ها می‌توانند در مراتب وجودی فرامادی نیز حاضر شوند و تنها امر لازم در جهت فهم این پدیده‌ها در مراتب وجودی فرامادی، درک ویژگی‌های مختص هر مرتبه از وجود است (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸). در داستان مثنوی، دوقوی که در جست‌وجوی اولیای الهی است، پس از هنگام‌ها رنج سفر یردن، شامگاهان به ساحل بی‌نام می‌رسد و در آنجا هفت شمع درخشانی را می‌بیند که شعله‌های هریک تا آسمان بالا می‌برد:

چون رسیدم سوی یک ساحل به گام	بود بی‌گه گشته روز وقت و شام
هفت شمع از دور دیدم ناگهان	اندر آن ساحل شتاییدم بدان
نور شعله هر یکی شمعی از آن	برشده خوش تا عنان آسمان

(مولوی، ۱۳۸۵)

خیال منفصل، عالمی است مشتمل بر جسم واقعی و امتداد واقعی، هرچند که در قیاس با ماده محسوس و تباهی‌پذیر، ماده و امتداد این عالم، لطیف و مجرد است (کربن، ۱۳۹۰). کیفیت حدود فیزیکی در این عالم متفاوت است؛ زیرا اگر جسم بخواهد با همان کیفیت روح در عالم مثال حضور یابد، حدود جسمانی و وجودهای مختلف در یکدیگر منتشر خواهند شد؛ این در حالی است که وجود جسمی که حد یقف نداشته باشد، ناممکن است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲). در بیت‌های بالا، شمع‌ها به لحاظ ظاهری، بُعدی ظاهری و فیزیکی دارند، اما از طرف دیگر، شعله‌های شگفت و غریب آن‌ها با قوانین مادی و فیزیکی قابل توجیه نیستند. ویژگی خاص دیگر و فرامادی این شمع‌ها، پنهان‌بودن‌شان از چشم دیگر مردم است و فقط دوقوی است که توان و امکان دیدن آن‌ها را دارد:

این چگونه شمع‌ها افروخته‌ست	کین دو دیده خلق ازین‌ها دوخته‌ست
خلق جویان چراغی گشته بود	پیش آن شمعی که بر مه می‌فزود

چشم‌بندی بد عجب بر دیده‌ها بندشان می‌کرد یهدی من یشا
(مولوی، ۱۳۸۵)

ظهور و بروز این عالم و امکان شکل‌گیری آن پدیده‌ها فقط به وسیله عنصر خیال محقق می‌شود. «بدون حضرت یا مرتبه خیالی، هیچ وجود عیان‌شده‌ای؛ یعنی هیچ تجلی الهی‌ای، به عبارت دیگر، هیچ آفرینشی در میان نخواهد بود» (کربن، ۱۳۹۰). ارتباط با خیال منفصل، با قوه خیال صورت می‌پذیرد. پس این ادراک، ادراکی رمزی است و فعلش تأویل است؛ زیرا خیال، امکان توصیف امور غیبی را به صورت اموری که واجد اوصافی متناسب با جهان شهادت هستند، فراهم می‌کند (چیتیک^۱، ۱۳۸۳) و این کار را از طریق ادراک رمزی انجام می‌دهد. «در این عالم، خیال، اثراتی چندان واقعی ایجاد می‌کند که می‌توانند فاعل خیال را شکل و شخصیت ببخشند و خیال، آدمی را در همان قالبی (در همان جسم نفسانی) که خود تخیل کرده‌است، شکل می‌دهد» (کربن، ۱۳۹۰). بر این مبنا، مولانا در این روایت توانسته است در قالب شخصیت مبهم، جست‌وجوگر، همیشه مسافر و سرگردان دوقی نشان دهد که در نهایت بخاطر قابلیت‌ها و ویژگی‌های خاصش برای لحظاتی قادر می‌شود در جهانی دیگر و موازی با دنیای واقعی خود زیست کند و تجربه‌ای را از سر بگذراند که هیچ‌یک از انسان‌های هم‌زمانش حتی قادر به دیدن آن نیستند (رجبی، ۱۳۹۶). او پدیده‌ها (شمع‌هایی) را می‌بیند که دیگران قدرت مشاهده‌شان را ندارند. در ادامه داستان، هفت شمع به هفت مرد و سپس آن هفت مرد به هفت درخت مبدل می‌شوند:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد	نورشان می‌شد به سقف لاژورد...
باز هر یک مرد شد شکل درخت	چشم از سبزی ایشان نیکبخت
ز انبهی برگ پیدا نیست شاخ	برگ هم گم گشته از میوه فراخ
هر درختی شاخ بر سدره زده	سدره چه بود از خلا بیرون شده
بیخ هر یک رفته در قعر زمین	زیرتر از گاو و ماهی بد یقین
بیخ‌شان از شاخ خندان روی تر	عقل از آن اشکال‌شان زیر و زبر
میوه‌ای که بر شکافیدی ز زور	همچو آب از میوه جستی برق نور

1. Chitik, W.

(مولوی، ۱۳۸۵)

همچنان که ملاحظه می‌شود درختان این روایت نیز خاصیت چندبعدی دارند؛ از یک- سو، بسان درختان واقعی و فیزیکی پدیدار می‌شوند و از سوی دیگر، از خصوصياتی فراواقعی برخوردارند؛ بیخ‌شان از ژرفای زمین و تا سرحدات گاو و ماهی (زیر زمین به اعتقاد قدما) فروتر و شاخ‌شان از سدره (نماد بلندی) فراتر می‌رود؛ با عنایت به ویژگی- های ذکرشده، این درختان تمام فضای هستی را احاطه کرده‌اند. بیخ‌هایی که خنده‌روی‌تر از شاخ‌های‌اند و... پیوند این ابعاد مادی و فرامادی فقط در جغرافیای عالم خیال منفصل صورت می‌گیرد؛ چراکه قوه خیال می‌تواند از عالم خارج تصویرگری صرف کند که چون در مورد وجود واقعی است، توهم نیست و نیز می‌تواند در عارف در خدمت قوه همت قرار گیرد و آن‌چه در آن، مصور و منعکس شده است (از عالم خیال منفصل) را فرافکنی کند و یک واقعیت خارجی فراروانی شکل دهد (کربن، ۱۳۹۰). «در واقع، اینکه ایجاد صورت متمثل در وعاء قوه خیال، علتی در خارج داشته باشد و این که از طریق حواس به آن صعود کنند یا این که صورت متمثل از درون ایجاد شده باشد و از طریق معقولات با کاربرد قوه خیال خلاق، برای حضور بخشیدن به آن‌ها به‌سوی آن نزول کنند، در همه این مواردی که این صورت در قوه خیال ایجاد می‌شود، موضوع حقیقی، مشاهده است» (کربن، ۱۳۹۲). از همین روست که درختان قصه دقوقی، زمین و آسمان را به‌هم پیوند می‌دهند. این درختان گواه فراق و حسرت دور افتادن از روزگارانی هستند که زمین و آسمان، سخت به هم نزدیک بود و آدمی می‌توانست با بالا رفتن از درخت به آسمان دست یابد. بدین ترتیب، درختان رکن و ستون عالم بوده‌اند؛ ریشه‌ها از ژرفای زمین ژرف‌تر، حتی از گاو و ماهی پایین‌تر و شاخه‌ها از سدره‌المنتهی گذشته، حتی از خلأ پیرامون هستی بالاتر مشاهده می‌شود (حیدری، ۱۳۸۹). اما نکته جالب این است که این درختان برزخی نیز از چشم دیگران پنهان‌اند و فقط دقوقی است که در عالم خیال منفصل آن‌ها را می‌بیند:

صد هزاران خلق از صحرا و دشت
از گلیمی سایه‌بان می‌ساختند
صد تفو بر دیده‌های پیچ پیچ

این عجب‌تر که بریشان می‌گذشت
ز آرزوی سایه جان می‌باختند
سایه‌ی آن را نمی‌دیدند هیچ

ختم کرده قهر حق بر دیده‌ها که نبینند ماه را بیند سها
(مولوی، ۱۳۸۵)

در اینجا می‌توان یکی دیگر از مؤلفه‌های مختصات عالم خیال منفصل را در شخصیت خود دقوقی مشاهده و بررسی کرد: «احاطه نفس بر طبیعت یا نفوس»؛ باید توجه داشت که نفس به سبب سرشت متعالی و ملکوتی‌اش با اتصال به عالم ملکوت می‌تواند از قید محدودیت‌ها و حصار قوانین ماده‌رهایی یابد و ابتکار عمل را به‌دست گیرد و خلاقانه فعل خلقت را در طول اراده الهی و به تقلید از آن انجام دهد. نفس می‌تواند بیافریند، تغییر دهد، اثر بگذارد و تحت تسلط و تصرف و کنترل درآورد. می‌تواند بر طبیعت که شامل جماد و نبات و حیوان است، تأثیر بگذارد و یا می‌تواند در نفوس دیگر مؤثر واقع شود و وقایع موجود در عالم خیال منفصل را فرادید نفوس دیگر آورد (جهانگیری زینی، ۱۳۸۹). در داستان دقوقی، این سالک در واقع چنان بر نفس خود غالب آمده‌است که چیزهایی را در طبیعت مشاهده می‌کند که دیگر مردم از دیدن آن محروم‌اند و این امکان تماشا و حیرت برای آن‌ها میسر نیست. به هر ترتیب، در این داستان، کاروان‌ها بینوا از کنار این درختان می‌گذرند و میوه‌های رسیده درختان که بر زمین می‌ریزد را مردم به سبب نابینایی نمی‌بینند و بر سر میوه‌های پوسیده با یکدیگر درگیر می‌شوند:

کاروان‌ها بی‌نوا وین میوه‌ها پخته می‌ریزد چه سحرست ای خدا
سیب پوسیده همی‌چیدند خلق درهم افتاده به یغما خشک حلق
(همان)

سیب پوسیده به متاع دنیوی و علم ظاهری تعبیر می‌شود (نیکلسون، ۱۳۷۴). لذا ید دنیوی، سایه‌های نمونه‌های اصلی و ازلی و بیدارکننده ذهن هستند تا نعمت‌های مجرد از ماده را یادآوری کنند. سیب پوسیده هم‌چهر و رونوشتی از نعمت آن‌جهانی است و ره‌نمونی به سوی اصل و انسان کامل که پس از شناخت سایه و فرع به اصل متصل می‌شود؛ چنان‌که دقوقی میوه‌های پر آب را می‌بیند (حیدری، ۱۳۸۹). با این توصیفات، ویژگی‌های فراواقعی شمع‌ها و نیز درختان در این داستان، آن‌ها و جایگاه‌شان را از شمع‌ها و درختان واقعی جدا می‌سازد و وارد جغرافیای عالم خیال منفصل می‌کند.

۴-۴. شیوه خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی

اثبات عالم خیال منفصل و به تبع آن قوه ادراکی خیال در انسان، منبعی فرامادی از آگاهی و ابزاری غیرعقلی برای ادراک و کسب معرفت معرفی می‌کند. بر این اساس، انسان با تقویت قوای نفسانی و باطنی خویش می‌تواند از غیب، ندیده، نشنیده، ندانسته و یا از ضمیر دیگران و یا حتی از آینده اطلاع کسب کند و این موارد را نیز در قلمرو دانش خویش درآورد. این قابلیت است که تنها با اتصال نفس به عالم خیال منفصل ممکن می‌شود و وجود آن، خود دلالتی است بر وجود عالمی فرامادی به نام خیال منفصل (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸). در این روایت -همچنان که ملاحظه شد- تنها دوقوی است که با تقویت قوای نفسانی و باطنی خود و با بهره‌گیری از منبع فرامادی‌ای که در اختیار دارد، اجزا و عناصر مختلف مربوط به عالم خیال منفصل را می‌بیند و درک می‌کند و باقی مردم از این خصیصه برخوردار نیستند. در واقع، تمام فرآیند داستان و رخدادهای آن در نظرگاه و دستگاه ذهنی دوقوی و در جغرافیای جهان خیال منفصل رخ می‌دهد؛ شروع سفر در زمان انفسی و مکان فرامادی، دیدن هفت شمع که شعله‌شان تا دل آسمان بالا می‌رود و از چشم خلایق مخفی است، تبدیل شدن هفت شمع به یک شمع، مبدل شدن آن هفت شمع به هفت مرد، تبدیل شدن هفت شمع به هفت درختی که از چشم مردم پنهان است، یک درخت شدن آن هفت درخت، تبدیل شدن هفت درخت به هفت مرد و ...

۴-۵. تجسم و تجسد معانی انتزاعی

در عالم خیال منفصل حتی مفهوم و معنا می‌تواند صاحب جسم و شخصیت و متجسد شود. «برخلاف جهان خاکی ما که در آن، حالات درونی ما نامشهود می‌مانند و ظواهر اعمال ما به ظواهر خارجی قابل تحقیق محدود می‌گردد، در زمین آسمانی، همین اعمال صورت دیگری می‌یابند و حالات درونی، صوری قابل رؤیت را منعکس می‌سازند؛ برخی به شکل کاخ‌ها درمی‌آیند، برخی دیگر به صورت حوران، جمعی دیگر به صورت گل‌ها، گیاهان، درختان، جانوران، باغ‌ها و جویبارهای آب روان و ...» (کربن، ۱۳۵۸). ابن عربی نیز در عالم رؤیا و زمانی که بیمار بود اعراض را به شکل مجسم می‌بیند؛ یعنی سوره یاسین را در صورت شخصی زیبا منظر درک می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۵). در داستان دوقوی نیز زمانی که به ساحل می‌رسد و هفت آن شمع شگفت را می‌بیند که شعله‌شان تا عنان آسمان بالا می‌رود، می‌گوید:

خیره گشتم، خیرگی هم خیره گشت موج حیرت عقل را از سر گذشت
(مولوی، ۱۳۸۵)

در این بیت، «خیرگی» واژه‌ای انتزاعی و در معنای حیرت، سرگردانی و سرگشتگی است، اما شاعر این امر ذهنی را به دنیای محسوسات آورده و با تجسد بخشیدن و اعطای خصوصیات انسانی به آن شخصیت می‌بخشد؛ چراکه در این جا، خود خیرگی (امر انتزاعی) دوباره همچون انسانی دچار خیرگی و حیرت می‌شود. به نظر می‌رسد این بعد از عالم خیال منفصل با یکی از عناصر دانش بیان یعنی «استعاره مکنیه» و خاصه «تشخیص» همخوانی دارد. در علم بیان، استعاره مکنیه یکی از گونه‌های مهم استعاره است و شاید پرکاربردترین نوع آن تشخیص باشد که آن را «انسان‌وارگی یا استعاره‌ی انسان‌مدار یا انسان‌واره یا جاندارپنداری یا نظایر آن» (شمیسا، ۱۳۸۳) می‌نامند و عبارت است از «بخشیدن خصایص انسانی است به چیزی که انسان نیست و یا بخشیدن صفات انسانی و به‌ویژه احساس انسانی به چیزهای انتزاعی، اصطلاحات عام و موضوعات غیر انسان یا چیزهای زنده‌ی دیگر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷).

۶-۴. عدم تبعیت از روابط علی و معلولی

به اعتقاد کرین، «حالات مرئی، عیان، ظاهر و خلاصه پدیدارها، هرگز نمی‌توانند علت پدیدارهای دیگر باشند. علت آن‌ها امری نادیدنی و غیرمادی است... رحمت الهی، عمل می‌کند، تعین می‌بخشد، سبب می‌شود که موجودات به‌وجود بیایند و شبیه به خودش شوند و همه این‌ها به دلیل آن است که این رحمت، یک حالت معنوی است و نوع فعل آن، هیچ ارتباطی به چیزی که علیت مادی می‌نامیم ندارد» (کرین، ۱۳۹۰). در فلسفه مادی و غربی از رابطه علی و معلولی این گونه تعبیر می‌شود که هر پدیده یا معلولی، علتی مادی و ظاهری دارد که برای همگان قابل لمس و مشاهده است و در اذهان، مراد از رابطه علی و معلولی این نوع از رابطه است، اما در خلال روایات صوفیه به کرات و در اشکال متفاوت، نقض این رابطه به چشم می‌خورد. قضایای معنوی در برابر روابط علی و معلولی که معیارهای ثابتی دارند و وقایع خارج از چارچوب این معیارها را نمی‌پذیرند، مقاومت می‌کنند (کرین، ۱۳۵۸). در روایت دقوقی، رابطه حاکم بر فضای کلی داستان از نوع رابطه علی و معلولی نیست. الوی

شعله‌ها (بی‌هیچ علت مادی و فیزیکی) تا دل آسمان بالا می‌رود و حتی خیرگی هم از دیدن آن منظره خیره می‌شود؛ مبدل شدن هفت شمع به یک شمع و تبدیل آن به هفت مرد و باز غیب شدن مردان و تبدیل آن‌ها به هفت درخت:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد نورشان می‌شد به سقف لاجورد...
باز هریک مرد شد شکل درخت چشمم از سبزی ایشان نیک‌بخت
(مولوی، ۱۳۸۵)

در این بیت‌ها، «با وجود اینکه آن هفت مرد ناپدید می‌شوند، اما باز هم خواننده به نوعی سردرگم است که چرا این اتفاق افتاد؟ علت اینکه آنان ناپدید شدند چه بود؟» (اکبری گندمانی و کمالی بانیانی، ۱۳۹۶). در ادامه نیز باز تبدیل آن هفت مرد به هفت درخت؛ درختانی که برگ‌ها و شاخه‌هایش با هم حرف و حتی بر مردم می‌زنند:

گفته هر برگ و شکوفه آن غصون دم به دم یا لیت قومی یعلمون
بانگ می‌آمد ز سوی هر درخت سوی ما آید خلق شوربخت
(مولوی، ۱۳۸۵)

از دیگر مؤلفه‌های عالم خیال منفصل «فعل ذی‌شعور از غیرذی‌شعور» که در همین بخش از داستان، مصداقی برجسته دارد. مقصود از ذی‌شعور، صاحب فهم و ادراک و احساس انسانی است و به‌صورت کلی کسی است که فعل حیوان ناطق از او سر می‌زند؛ یعنی انسان. در عالم ماده، تصور این که رفتار انسانی از غیرانسان بروز یابد ممکن نیست. حال این غیرانسان می‌تواند از گونه جماد، نبات و یا حیوان غیر از گونه ناطق باشد، اما در منطق عالم خیال منفصل – که عالم رهایی از محدودیت‌های مادی در هیأتی مادی است – قابل تصور است که غیرذی‌شعور فاعل فعل ذی‌شعور باشد (جهانگیری زینی، ۱۳۹۸). از درختان روایت دوقوی نیز رفتار و کنشی ذی‌شعورانه سر می‌زند؛ این درختان علاوه بر گفت‌وگو و بانگ‌زدن، دقیقاً همسان آدمیان نماز می‌خوانند به رکوع و سجود می‌روند و حتی به شیوه آدمیزاد، امام جماعت دارند:

بعد از آن دیدم درختان در نماز
یک درخت از پیش مانند امام
صف کشیده چون جماعت کرده ساز
دیگران اندر پس او در قیام
آن قیام و آن رکوع و آن سجود
از درختان بس شگفتم می نمود
(مولوی، ۱۳۸۵)

همچنان که ملاحظه می شود فضای داستان فضایی کاملاً فراواقعی (سورئال) است و اساساً برای رخدادهایی از این دست نمی توان رابطه علی و معلولی منطقی یافت. در واقع همان طور که ذکر شد، به قول کربن: «در این وقایع، هیچ ارتباطی به چیزی که علت مادی می نامیم، وجود ندارد. تمام حالات و روابط بین رخدادهای در این داستان معنوی و از نوع رمزآلود است، اما کیفیت وقوع رخدادهای با توجه به خصایص موجود در آنها در عالم خیال منفصل رخ می دهد».

جمع بندی و نتیجه گیری

داستان دقوقی روایتی است عرفانی و اخلاقی از دفتر سوم مثنوی که ساحت وقایع و رویدادهای آن فراواقعی است. بررسی این داستان براساس روش هانری کربن (که خود التقاطی است از پدیدارشناسی و هرمنوتیک در غرب با روش اشرافی دنیای شرق) نشان دهنده وقوع رخدادهای در عالم خیال منفصل است. این عالم، جهانی است برزخی که مابین دنیای مادی و جهان معقولات قرار می گیرد و عناصر موجود در آن از این خاصیت چند بُعدی برخوردارند. در این دنیا، پدیده ها نه به یکباره مادی و فیزیکی اند و نه به تمامی خیالی و ذهنی که وارد دنیای خیال محض شوند، بلکه ترکیبی از عناصر مادی و خیالی اند و با هیأتی ترکیب مند و فیزیکی انتزاعی پدیدار می شوند. بر این اساس، بسیاری از دنیاها و رخدادهای آفریده شده در فضای ادبی متعلق به این جهان اند و بی توجهی به آن، سبب می شود که جایگاه این پدیده های ترکیبی به اشتباه فقط در دنیای مادی یا ذهنی لحاظ شود. داستان دقوقی نیز در زمره آثاری قرار دارد که عناصر و رویدادهای آن در عالم خیال منفصل اتفاق افتاده است. برخی از مؤلفه های این عالم در روایت دقوقی عبارتند از: انفسی بودن زمان، عدم تبعیت از جغرافیای مادی، تناقض و عدم تطابق با ویژگی های ماده، شیوه

روایت دوقوی از منظر روش ترکیبی هانری کربن | میردار رضایی | ۳۰۵

خیالی (مثالی) در ادراک و آگاهی، تجسم و تجسد معانی انتزاعی، و عدم تبعیت از روابط علی و معلولی و ...

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Mostafa Mirdar Rezaei



<http://orcid.org/0000-0001-7463-7555>

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). «عالم مثال از دیدگاه هانری کربن» در *احوال و اندیشه‌های هانری کربن*. به همت انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران. تهران: هرمس.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۵). *چنین گفت ابن عربی*. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.
- اسمیت، دیوید و وودراف. (۱۳۹۳). *پدیدارشناسی*. ترجمه مسعود علیا. چ ۲. تهران: ققنوس.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجّر. (۱۳۵۵). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چ ۱. تهران: نشر زمان (با همکاری انتشارات فرانکلین).
- اکبری گندمانی، مهرداد و کمالی بانیانی، مهدی‌رضا. (۱۳۹۶). *شگردهای قبض و بسط روایت در مثنوی: مطالعه موردی: داستان دوقوی*. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۱۳(۴۸)، ۷۵-۳۹.
- انقروی، رسوخ‌الدین. (۱۳۷۴). *شرح کبیر انقروی*. ترجمه عصمت ستارزاده. چ ۸. تهران: انتشارات زرین.
- تدین، عطاءالله. (۱۳۸۶). *سهروردی شیخ اشراق؛ مدیحه‌سرای نور*. چ ۳. تهران: انتشارات تهران.
- توکلی، حمیدرضا. (۱۳۸۶). *نشانه‌شناسی واقعه دوقوی*. *مطالعات عرفانی*، ۵(۵)، ۳۴-۴.
- جهانگیری‌زینی، محمد. (۱۳۹۸). *بررسی خیال منفصل در آثار عطار براساس رویکرد پدیدارشناسانه هانری کربن*. رساله دکتری. دانشگاه مازندران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). *عوامل خیال*. ترجمه سید محمود یوسف‌ثانی. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حبیبی، آرش، ایزدیار، صدیقه، سرافرازی، اعظم. (۱۳۹۳). *تصمیم‌گیری چندمعیاره فازی*. رشت: انتشارات کتیبه گیل.

- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۹). *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*. چ ۲. تهران: فرهنگستان هنر.
- حیدری، فاطمه. (۱۳۸۹). رمز‌گشایی قصه دقوقی. *فرهنگ و ادب*، ۱۰ (۶)، ۲۴۱-۲۲۰.
- دلکش املشی، هاجر. (۱۳۹۹). تحلیل ساختار شکنانه حکایت دقوقی بر پایه الگوی نشانه‌شناسی پیرس. *پانزدهمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی*.
- رحمدل، غلامرضا. (۱۳۸۱). اخلاق اجتماعی در مثنوی معنوی. *علوم انسانی*، ۳۳، ۳۲۲-۳۰۳.
- رجبی، زهرا. (۱۳۹۶). دقوقی، فراداستانی پسامدرن. *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، (۱۷)، ۹۳-۶۵.
- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۹). *پدیدارشناسی، هنر، مدرنیته*. چ ۲. تهران: ساقی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۳). *بیان و معانی*. چ ۸. تهران: انتشارات فردوسی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *صورخیال در شعر فارسی*. چ ۱۲. تهران: نشر آگاه.
- صانع‌پور، مریم. (۱۳۸۹). رویکرد تطبیقی به نظریه خیال در آرای ابن عربی و ملاصدرا. *حکمت معاصر*، (۱)، ۷۶-۵۵.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۳). رابطه داستان دقوقی با تجارب زیستی مولانا. *تاریخ ادبیات*، ۳، ۷۵، ۱۷۱-۱۵۱.
- فدایی‌مهربانی، مهدی. (۱۳۹۲). *ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کرین به هایدگر از منظر فلسفه شیعی*. چ ۲. تهران: نی.
- کرین، هانری. (۱۳۵۸). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری.
- _____. (۱۳۹۰). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- _____. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سیدجواد طباطبایی. تهران: مینوی خرد.
- _____. (۱۳۹۵). *ارض ملکوت: کالبد رستاخیزی ایران از ایران مزدایی تا ایران شیعی*. تألیف و ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- لاهیجی، حکیم بهایی. (۱۳۷۲). *رساله نوریه در عالم مثال*. مقدمه، تعلیقات و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ ۲. تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

روایت دقوقی از منظر روش ترکیبی هانری کربن | میردار رضایی | ۳۰۷

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۵). *مثنوی معنوی*. به تصحیح: رینولد ا. نیکلسون، چ ۳. تهران: انتشارات هرمس.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. چ ۶. تهران: علمی و فرهنگی.

نوروزپور، لیلا و همایون جمشیدیان. (۱۳۸۷). تحلیل داستان دقوقی از مثنوی. *کاوشنامه زبان و ادبیات فارسی*، (۹)، ۱۷، ۲۸ - ۹.

نیکلسون، رینولد. (۱۳۷۴). *شرح مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. د ۳. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

یوسفی، علی و تابعی، ملیحه. (۱۳۹۱). پدیدارشناسی تجربی راهی برای فهم تجربه‌های دینی. *جامعه‌شناسی تاریخی*، (۴)، ۱، ۹۳ - ۷۱.

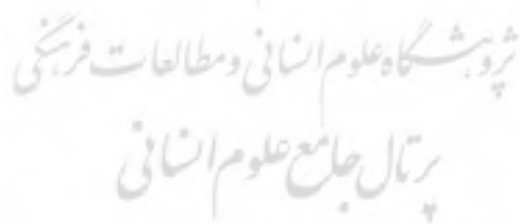
Reference

- Abu Zayd, N. H. (2007). *This is what Ibn Arabi said*, translated by Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Akbari Gandmani, M. and Kamali Baniani, M. R. (2017). Tricks of Receiving and Expanding Narration in Masnavi: A Case Study: The Story of Daqooqi, *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, 13(48), 75-39. [In Persian]
- Al-Fakhouri, H. and AlBahr. Kh. (1977). *History of Philosophy in the Islamic World*, translated by Abdolmohammad Ayati, first edition, Tehran: Zaman Publishing (in collaboration with Franklin Publications). [In Persian]
- Chitick, W. (2004). *Worlds of Imagination*, translated by Seyyed Mahmoud Yousefsani, Tehran: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. [In Persian]
- Carbon, H. (2011). *Creative Imagination in Ibn Arabi Mysticism*, translated by Insha'Allah Rahmati, Tehran: Jami. [In Persian]
- _____. (2013). *History of Islamic Philosophy*, translated by Seyyed Javad Tabatabai, Tehran: Minavi. [In Persian]
- _____. (1979). *The land of the kingdom and the human body on the Day of Judgment*, translated by Zia-ud-Din Dehshiri, Tehran: Tahoori. [In Persian]
- _____. (2016). *The Land of the Kingdom: The Resurrection Body of Iran from Mazdaei Iran to Shiite Iran*, written and translated by Insha'Allah Rahmati, Tehran: Sophia. [In Persian]

- Delkesh Amlishi, H. (2020). Deconstructive analysis of anecdotal evidence based on Pierce's semiotic model. The 15th International Conference of the Association for the Promotion of Persian Language and Literature. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, Gh. H. (2000). *An Exemplary World from the Perspective of Henry Carbone, on the Conditions and Thoughts of Henry Carbone*, by the French Iranian Studies Association in Iran, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Engravi, R. (1995). *Sharh Kabir Angravi*, Volume 8, translated by Esmat Sattarzadeh, Tehran: Zarrin Publications. [In Persian]
- Fadaei Mehrbani, M. (2013). *Standing on the Other Side of Death: Carbon's Responses to Heidegger from the Perspective of Shiite Philosophy*, Second Edition, Tehran: Ney. [In Persian]
- Jahangiriya Zini, M. (2019). Study of separate imagination in Attar's works based on Henry Carbon's phenomenological approach, PhD thesis, Supervisor Dr. Siavash Haghijou, Mazandaran University. [In Persian]
- Habibi, A. and Izdiar, S. and S, A. (2014). *Fuzzy Multi-Criteria Decision Making*, Rasht: Katibeh Gil Publications. [In Persian]
- Hekmat, N. (2010). *Metaphysics of Imagination in Golshan Raz Shabestari*, Second Edition, Tehran: Academy of Arts. [In Persian]
- Heydari, F. (2010). Decoding the Story of Daqooqi, *Research Journal of Culture and Literature*, 6(10), Autumn and Winter, 241-220. [In Persian]
- Rajabi, Z. (2018). Daqoughi, Postmodern Transcendentalism, *Al-Zahra University Journal of Mystical Literature*, Year 9, No. 17, 93-65. [In Persian]
- Lahiji, H. B. (1993). *Nouri's treatise on the world of example*, introduction, commentary and correction by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, second edition, Tehran: Islamic Propaganda Organization Art Center. [In Persian]
- Molavi, J. M. (2006). *Masnavi Manavi*, edited by Reynold A. Nicholson, Third Edition, Tehran: Hermes Publications. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2005). *Three Muslim Wise Men*, translated by Ahmad Aram, sixth edition, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Nowruzpour, L. and Jamshidian, H. (2008). Analysis of Daqooqi Story from Masnavi, *Exploration of Persian Language and Literature*, (9) 17, 28-9. [In Persian]
- Nicholson, R. (1995). *Description of Rumi's spiritual Masnavi*, third book, translated and suspended by Hassan Lahouti, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Rahmadel, Gh. R. (2002). Social ethics in the spiritual Masnavi, *Journal of Humanities*, 33, 322-303. [In Persian]

- Rikhtegaran, M. R. (2010). *Phenomenology, Art, Modernity*, Second Edition, Tehran: Saghi. [In Persian]
- Tadayyon, A. (2007). *Suhrawardi Sheikh Ishraq; Praise House of Light*, Third Edition, Tehran: Tehran Publications. [In Persian]
- Tavakoli, H. R. (2007). The Semiotics of the Accurate Event, *Mystical Studies*, No. 5, Spring and Summer, 4-4. [In Persian]
- Sanepour, M. (2010). Comparative approach to the theory of imagination in the views of Ibn Arabi and Mulla Sadra, *Contemporary Wisdom*, (1) 1, 76-55. [In Persian]
- Shafiee Kadkani, M. R. (2008). *Surkhial in Persian Poetry*, Twelfth Edition, Tehran: Agah Publishing. [In Persian]
- Shamisa, S. (2004). *Expression and meanings*, eighth edition, Tehran: Ferdowsi Publications. [In Persian]
- Smith, D. W. (2014). *Phenomenology*, translated by Massoud Olia, second edition, Tehran: Ghoghnoos. [In Persian]
- Taheri, Gh. (2014). The Relationship between Daqqi Story and Rumi's Biological Experiences, *Journal of Literary History*, No. 3, 75, 171-151. [In Persian]
- Yousefi, A. and Tabei, M. (2012). Experimental Phenomenology as a Way to Understand Religious Experiences, *Journal of Historical Sociology*, (4) 1, 93-71. [In Persian]

#



##استناد به این مقاله: میردار رضایی، مصطفی. (۱۴۰۱)، روایت دوقوی از منظر روش ترکیبی هانری کربن، عرفان پژوهی در ادبیات، ۱(۱)، ۲۸۷-۳۰۹.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.