

پدیدارشناسی الهیاتی روزه

عبدالله صلواتی^۱

چکیده: پدیدارشناسی به نوعی بازگشت به آغاز و سرچشمه‌هاست و اقدامی در راستای از سرگیری ارتباط زنده با واقعیت. همچنین، پدیدارشناسی سعی می‌کند با گام‌هایی همانند تعلیق و تقلیل ایدئیک و تقلیل پدیدارشناختی به روایت هوسرل و تقلیل، تقویم و ساختارشکنی از نگاه هایدگر و دیگر مؤلفه‌ها، ارتباطی نو و زنده و فعال با امور برقرار کند. پرسش‌های اساسی این پژوهش عبارتند از: پدیدارشناسی الهیاتی چیست؟ و چگونه می‌توان روزه‌داری را بنابر رویکرد پدیدارشناسانه الهیاتی تحلیل کرد؟ برخی از دستاوردهای این تحقیق به این قرار است: یکم. در پدیدارشناسی الهیاتی به روایت نگارنده، قلب محور پیشاتأملات و عقل به مثابه شأن قلب، محور تأملات و خدا راهبر کلیت پدیدارشناسی است؛ دوم. پدیدارشناسی الهیاتی، سه گام اساسی دارد: پس زدن قلب از خویش و نماها و پدیدارهای مألوف، پس زدن قلب از جلوه‌های قدسی و عطف توجه به سرچشمه جلوه‌ها، و ترجمه دریافت‌های پیشاتأملی به ساخت تأمل به مدد عقل؛ سوم. مؤلفه دیگری که در پدیدارشناسی الهیاتی نقش اساسی دارد انسان کامل است و دقیقاً به همین دلیل، آیات و روایات در پدیدارشناسی الهیاتی سهم مهمی دارد. چون آیات و روایات بنوعی کشف تام و اتم انسان کامل است؛ چهارم. بنابر نگاه پدیدارشناسانه الهیاتی می‌توان در مقام ترجمه و تأمل عقل، آیدوس روزه‌داری را حضور و مراقبه و تسلیم دانست که با نهادینه شدن این آیدوس در زندگی، زندگی ما سراسر روزه‌داری می‌شود؛ پنجم. پدیدارشناسی الهیاتی بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است. در فرایند نجات پدیدار، روزه منحصر به یکی یا چند جلوه محدود این جهانی یا فراطبیعی نمی‌شود. به عبارتی، پژوهشگر در تأملات پدیدارشناسانه باید تمهیداتی را رقم زند تا جلوه‌ای از روزه، جلوه‌های دیگر را مستور نکند.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی الهیاتی، قلب، عقل، انسان کامل، روزه، حضور، بیکران.

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۴

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲

مقدمه

در پدیدارشناسی با تحولات جدی روبرو هستیم و این تحولات سرآغاز دستاوردهای جدیدی خواهند بود به عنوان نمونه در پدیدارشناسی از نگاه علمی به نگاه فراتجربی و فراعلمی منتقل می‌شویم و شاهد تغییر از نگاه طبیعی به نگاه فراطبیعی و تغییر از نگاه حصرگرایانه به نگاهی گشوده و ناظر تغییر از نگاه منزوی انگار به نگاه زیست جهانی و افق‌نگر هستیم. به دیگر سخن: پدیدارشناسی رویکرد و منظر نوینی را در اختیار ما قرار می‌دهد و با تغییر منظر، نمایی که پیش از این پنهان بود آشکار می‌شود.

پدیدارشناسی آگاهی محور هوسرل و پدیدارشناسی هستی محور هایدگر، بنوعی در تقابل با یکدیگر قرار دارند و مسائل الهیاتی و معارف و حیانی و انسان کامل در این دست پدیدارشناسی‌ها جایگاه روشنی ندارد. به همین دلیل، نگارنده از پدیدارشناسی الهیاتی سخن به میان آورد که بر اساس آن، عقل وزن زیادی ندارد و بازیگر نقش اول پدیدارشناسی نیست. پرسش نخست درباره ماهیت پدیدارشناسی الهیاتی است پرسش‌هایی از این دست که: در پدیدارشناسی الهیاتی، عقل نقش اول را دارد؟ خدا و انسان کامل

در آن، چه نقشی دارد؟ چه گامها و مراحل در آن، مطرح است؟ و پرسش اساسی دوم آن است که: بر اساس امکانات درونی پدیدارشناسی بطور عام و پدیدارشناسی الهیاتی بطور خاص، چه تحلیلی می‌توان از روزه‌داری به دست داد؟

این پژوهش مسبوق به سابقه نیست. جز طرح پژوهشی با عنوان پدیدارشناسی روزه که از سوی نگارنده انجام شده است. به نظر می‌رسد پژوهش دیگری صورت نگرفته است. همچنین، بنسئون کتابی با عنوان پدیدارشناسی دعا چاپ کرده است که هرچند ارتباط مستقیم با پدیدارشناسی روزه ندارد، اما ظرفیت خوبی برای تحلیل پدیدارشناسانه روزه دارد.

۱. پدیدارشناسی

هوسرل به عنوان بنیانگذار پدیدارشناسی ادعا می‌کند که تنها پدیدارشناسی می‌تواند فلسفه و علم را در مسیر درست قرار دهد. همچنین، به نظر او، فلسفه باید کار خویش را با پدیدارها و مسائل آغاز کند؛ هر گونه بررسی نظریه‌ها هر قدر هم که مهم باشد باید در مرتبه دوم قرار گیرد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۹، ص ۱۹۴، ۱۹۶). هوسرل، پدیدارشناسی را مسئول بررسی ساختارهای ذاتی اعمال و محتوای آگاهی دانست؛ بررسی‌ای که باید بر درک شهودی ذوات

پدیدارها و نه تعمیم صرف تجربی استوار بود (همان، ص ۱۹۲). به تعبیر مرلوپونتی «پدیدارشناسی مطالعه ذوات است و مطابق آن به عنوان مثال، مطالعه همه مسائلی است که به مثابه جستجوی تعاریف ذوات، ذات ادراک یا همان ذات آگاهی است. همچنین، پدیدارشناسی فلسفه‌ای است که ذوات را به هستی برمی‌گرداند» (Merleau-Ponty, 2002, p vii) او در جایی دیگر می‌نویسد: «پدیدارشناسی ظهور هستی در آگاهی است.» (Merleau-Ponty, 2002, p 71) به دیگر سخن: پدیدارشناسی اقدامی در راستای از سرگیری ارتباط زنده با واقعیت است. در پدیدارشناسی از تله‌های مفهومی بنحو خودخواسته فاصله می‌گیریم. همچنین، در آن، از کلیشه‌های تکراری فاصله می‌گیریم و ارتباطی نو و فارغ از پیشفرض با پدیدار برقرار می‌کنیم (Moustakas, 2010, p48).

همچنین، پدیدارشناسی روش فلسفی توصیفی است برای توصیف تجربه‌های زیسته که در آن، توصیف ناظر به افق و ساختار صورت می‌گیرد. ما در ادراک‌های متنوع در حال پر کردن یا تکمیل ماهیت و

معنای تجربه هستیم. این کار مستلزم آن است که من نگاه کنم و شرح دهم. دوباره نگاه کنم و توصیف کنم؛ در ادامه، دوباره نگاه کنم و توصیف کنم؛ همیشه با توجه به ویژگی‌های ساختاری در حال شرح باشم: به عنوان نمونه: از یک پدیدار در نگاه‌های مختلف و از زوایای متفاوت، ویژگی‌های متنوعی را رصد کنم همانند: خشن و صاف. کوچک و بزرگ؛ ساکت و پر سر و صدا؛ رنگارنگ و ملایم؛ گرم و سرد؛ ثابت و متحرک؛ بالا و پایین؛ فشرده و گسترده؛ ترسناک و شجاع؛ عصبانی و آرام - این موارد، توصیف‌هایی که شدت‌های متفاوتی دارند. طیف وسیعی از اشکال، اندازه‌ها، و کیفیت فضایی؛ مراجع زمان؛ و رنگ‌ها همه در یک زمینه تجربی. بنابراین، "به خود چیزها"، یک میدان‌باز، که در آن همه چیز و هر چیزی همانطور که در تجربه ارائه شده در دسترس است (Moustakas, 2010, p 76).

بنابراین، هر زاویه ادراک چیزی به آگاهی فرد از افق یک پلنیده می‌افزاید و بر اساس آن، توصیف متفاوت و جدیدی قابل عرضه می‌شود. متعلق‌شناسایی دارای نماهای مختلفی است. مکعبی را در نظر بگیرید شما از منظری وقتی به مکعب می‌نگری مربع می‌بینید. اما زاویه دیدتان را که

تغییر می‌دهید خطوط و سطوح دیگری را می‌بینید و می‌گویید این شکل چیزی بیشتر از مربع است. زاویه را که برای بار سوم تغییر می‌دهید و ابعاد دیگر شکل را می‌بینید شهوداً به مکعب بودن شکل پی می‌برید یا بعد از یکی دو ادراک، دو سه نما را شهوداً می‌یابید و به نماهای دیگر از طریق استدلال پی می‌برید. بنابراین، نماها وابسته به منظر هستند و ادراک، عملی است که مدرکات را در واقعیت اصلیشان بر ما حاضر می‌کنند. بخش جلوی عین مدرک بنحو کافی عرضه می‌شود و بخش پشتی و نماهای جانبی ممکن است بطور ناکافی و فاقد هرگونه محتوای شهود و بنحو دلالتی ارائه شوند (Manen, 2016, p. 63-62).

هوسرل از تفکری فارغ از پیش‌فرضها سخن می‌گوید که در آن، پیش‌فرضهایی که به تمام و کمال بررسی نشده‌اند یا پیش‌فرضهایی که بنحو پدیدارشناسانه روشن نشده‌اند یا اثبات نشده‌اند یا اثبات‌ناپذیر هستند تعلیق می‌شوند (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۹، ص ۱۵۲).

تفکر مفهومی و نظری با شی سر و کار دارد و مواجهه پدیدارشناسانه با واقعیت انضمامی. تفکر مفهومی سعی دارد بر مسئله مسلط شود. اما پدیدارشناس سعی

می‌کند خویش را بر مسئله تحمیل نکند، بلکه شرایطی را فراهم می‌کند که مسئله خویش را بنمایاند و ما با ادراکات جدید، به نماها و ابعاد مختلف مسئله نزدیک شویم.

از نظر هوسرل، نگرش طبیعی بر این باور است که جهان، مستقل از هستی انسانی شخصی ما، وجود دارد. چالش پدیدارشناسی انکار هستی خارجی جهان نیست، بلکه جایگزینی نگرش پدیدارشناسانه به جای نگرش طبیعی است تا بتواند به آغازها بازگردد، به خود چیزهایی که خود را از طریق تجربه به آن می‌سپارند - نه. به عنوان واقعی بیرونی یا هستی ابدی، اما به عنوان فضای باز که ما را به دیدن آنها دعوت می‌کند انگار برای اولین بار است (Manen, 2016, p. ۴۱-۴۲) همچنین، هوسرل در تحقیقات منطقی استدلال کرده بود که فلسفه نظریه‌ای نیست که معرفت را به طور علی توضیح دهد، بلکه تأملی است که دانش را از نظر پدیدارشناختی روشن می‌کند. هایدگر این ایده را رادیکالیزه می‌کند و آن را علیه خود هوسرل استفاده می‌کند. به عنوان مثال، در یک دوره سخنرانی در سال ۱۹۱۹ او استدلال می‌کند که حتی اصرار هوسرل مبنی بر اینکه فلسفه

از ساخت‌های نظری چشم پوشی می‌کند و به آنچه مستقیماً در تجربه ارائه می‌شود متمایل می‌شود، مستلزم تحریف پدیده‌ای است، زیرا «دادگی» (Givenness) خود یک ساختار نظری است (Crowell, 2005, p 51).

۳. پدیدارشناسی الهیاتی

در پدیدارشناسی هوسرل سه گام اساسی قابل رصد است که عبارتند از: ۱. اپوخه؛ ۲. تقلیل ایدتیک؛ ۳. تقلیل پدیدارشناختی. نخستین گام برای خروج از رویکرد طبیعی و ورود به رویکرد فلسفی و پدیدارشناختی و رسیدن به قلمرو ذهنیت استعلایی من محض است. سپس در تقلیل ایدتیک، فعلیت و تاریخ اشیا کنار می‌رود و به آنها به مثابه آیدوس یا ماهیت می‌نگریم. در مرحله پایانی نیز من تجربی یا روانشناختی و هستی تاریخی موقتاً کنار گذاشته می‌شود تا به آگوی محض و قلمرو ذهنیت استعلایی آن برسیم (اصغری، ۱۳۹۹، ص ۴۲-۴۳). به دیگر سخن در مرحله اخیر همه مؤلفه‌های غیرپدیداری یا فراپدیداری از پدیدار رها می‌شود و بنحوی تردیدناپذیر یا مطلقاً داده در اختیار ما قرار می‌گیرد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۹، ص ۲۱۹). در پدیدارشناسی هایدگر نیز، سه گام

فروکاست، تقویم، و ساختار شکنی جاری است که باید همزمان این سه گام برداشته شود:

در گام نخست، هایدگر همانند هوسرل از جهان طبیعی عزل نظر می‌کند؛ هوسرل در قدم اول، از آگاهی ساده‌اندیشانه روی برمی‌گرداند و قدم اول هایدگر با واپس‌نشینی نگاه پژوهنده از «دریافت ساده‌اندیشانه موجود» و عطف نظر به هستی آغاز می‌شود. هوسرل در این مرحله از تعلیق و حذف موقت سخن می‌گوید و هایدگر بجای حذف از رویگردانی و واپسرانی.

بنابراین گام دوم هوسرل، فعلیت، ارجاع‌دهندگی، تاریخ، و جهان و هر عارض و عوارضی را کنار می‌گذاریم تا به آیدوس و ماهیت اشیا برسیم و پدیده را از زمینش جدا کنیم تا در جهان دیگری بنشانیم. اما هایدگر، جهانمندی را تقلیل‌ناپذیر می‌داند. به عبارتی، تقلیل ایدتیک ما را در مقابل «هیچ محض» قرار می‌دهد و هستی را از هر معنایی تهی می‌کند و هایدگر می‌خواهد این معنای از دست رفته را به هستی بازگرداند.

گام دوم هایدگر، طرح افکنی فعالانه هستی است. مثال مرلوپوتی در این موضع

بیشتر حقیقت را آشکار می‌کند: او می‌گوید برای دیدن تابلو، زاویه و فاصله و نور مناسب را در قبال تابلو اختیار می‌کنیم. یافتن پدیدارشناس یافتن افق درست، چارچوب درست وضعیت‌ها و ساختار درست هستی است که بر اثر آنها هستند بتواند آنچه هست باشد. بالاتر از آن، باید گفت: این طرح افکنی فعال، دوسویه است، یعنی نه تنها هستند باید خود را به هستی‌اش فرافکنند، بلکه خود هستی نیز باید خود را چنان که هست فرافکنند.

گام سوم هایدگر، ساختارشنکی است و ساختارشنکی نه به معنای نابودی که به مفهوم شرحه شرحه کردن، بندگسلی، و نرم کردن حالت متصلب فرادش است تا سرچشمه و خاستگاه آن، خود را نشان دهد. ساختارشنکی چه بسا منتهی به ظهور امکاناتی می‌شود که فرادش آنها را مستور و محجوب ساخته است. در آغاز هر اپوخه یا موقف تاریخی هستی در فاصله‌ای از هستندگان متوقف می‌شود که هایدگر آن را لحظه دیدار می‌نامد. گاهی بُعد هستی در حد مستوری آن است. گاه جلوه‌ای می‌فروشد و رخ می‌پوشاند و گاه به هستندگان نزدیک می‌شود (جمادی، ۱۴۰۰، ص ۲۷۵-۲۷۸).

از نظرگاه هایدگر هستی، نزدیکترین و با این همه نزدیکی، همواره نسبت به آدمی دورترین است و پدیدارشناسی به روایت هایدگر، چیزی نیست جز امداد و همیاری برای اینکه شی خود را کماهی به دیده آورد. پس کار پدیدارشناس تمهید و کمک به هستی و هستندگان است تا خود به زبان آیند و از خود رفع حجاب کنند. پس راه هایدگر، راه هستی است نه خدا و خدای او نه هستند است و نه ناهستند و نه همسان با هستی (همان، ص ۶۵۲، ۶۶۹).

هایدگر با اذعان به اینکه پدیدارشناسی واحدی وجود ندارد از آگاهی و سوپژکتیویته به مثابه مرکز ثقل پدیدارشناسی هوسرل فاصله می‌گیرد و با طرح هستی و هستی در جهان (دازاین) و آشکارشدن هستی برای ما از پدیدارشناسی هستی محوری سخن می‌گوید. شبکه زبانی هایدگر هم متأثر از چرخش پدیدارشناسی او از هوسرل به شدت از واژگان پدیدارشناسی سنتی چون آگاهی و ذهن و ماهیت و درک پرهیز دارد تا در دام تقابل سوژه و ابژه و تحلیل روانشناختی و فلسفه سنتی دچار نشود (Heidegger, 1988, p xvii, 328, 334: جمادی، ۱۴۰۰، ص ۳۴۶، ۴۰۹).

به دیگر سخن، مرکز ثقل پدیدارشناسی هوسرل، آگاهی است و محور پدیدارشناسی هایدگر، هستی است. از دیدگاه هایدگر، آن امری که بدو یا بلافصل و غالباً خود را نشان نمی‌دهد درخورترین مضمونی است که باید پدیدارشناسی از آن آغاز شود و مقصود هایدگر از این مستورترین هستی‌هستندگان است (جمادی، ۱۴۰۰، ص ۴۰۹، ۴۱۹).

اما نه در هایدگر و نه هوسرل، در هیچ‌کدام، خدا به مثابه حقیقت و عالم به عنوان پدیدارهای حقیقت مطرح نیستند. نگارنده، پدیدارشناسی الهیاتی را در فضایی ایمانی مطرح می‌کند و در آن، نه مراد از هستی، صرفاً هستی آدمی است و نه منظور از دریافت، دریافت برآمده از آگاهی است و نه آدمی اسیر ذهن، بلکه هستی همان هستی حق به اطلاق مقسمی است و دریافت، دریافت حضوری و شهودی است و بجای ذهن، قلب در مرکز پدیدارشناسی قرار دارد و به مدد قلب، آدمی در فضایی پیشاتأملی، مستقیماً با اسمای الهی در ارتباط است و در ساحتی تأملی و به مدد شأنی با نام عقل، به تحلیل و توصیف نماهای مختلف اسما و تجلیات می‌پردازد.

قلب آدمی به عنوان جدولی از جداول هستی بنحو پیشینی با هستی مرتبط است و هستی مند است: «اتصال بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب الناس را با جان ناس» و از این رهگذر، هستی برای او حضور دارد و این هستی برخلاف نظر هایدگر، مساوق با هستی خداست نه جدا و مغایر با خدا، و پدیدارشناس الهیاتی باید خود را در موقعیت و شرایطی قرار دهد که هستی، خویش را در نماهای بیشتر و مهمتر و باطنی‌تر بنمایاند. همچنین، خدا برای قلب به عنوان مرکز ثقل هستی آدمی، نزدیکترین هستی است تا آنجا که در حدیث قدسی آمده: من در قلب بنده مؤمن می‌گنجم (فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۶) یا روایتی ذکر شد که قلب را حرم خدا میداند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۶۷، ص ۲۵). در عین حال، آدمی، دورترین هستی به هستی خداست.

در پدیدارشناسی الهیاتی، قلب در حضور و منطقه پیشاتأمل خویش در برابر هستی بیکران کرنش می‌کند و سجده بجای می‌آورد و نماز می‌گزارد و روزه

وجودی می‌گیرد^۱ و با راهبری حق و محوریت قلب، نخست قلب آنچه از صور و احوال و دانسته دارد همه را از یاد می‌برد و خویش را چونان طفل ابجد خوان مهبای آن می‌کند^۲ تا خدا خویش را از اختفا به در آورد و در لحظهای استثنایی شکوه سلطنت خویش را بیش از پیش حاکم کند. در این هنگام، قلب در قبال بیکران بر خود می‌پیچد. گرچه این خواست و اراده، مستقیم نیست. اما تدارک مقدمات آن و خویش را در معرض اشراق حقیقت قرار دادن، ارادی است. این گام نخست در پدیدارشناسی الهیاتی است با نام واپس زدن قلب از خویش و به تعبیر دیگر این مرحله، مرحله‌ای از روزه است که در آن، قلب به مدد مراقبه و روزه، تهی می‌شود و به فقر ذاتی خود معترف.

در گام دوم، خدا با اسمای خویش جانشین می‌شود: «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ

فَهُوَ يُخْلِفُهُ» (سبأ: ۳۹) و خویش را در قالب تجلیات و صور مختلف به قلب عرضه می‌کند. در این مرحله، نفس همین ظهور، سبب اختفای حقیقت را فراهم می‌کند و سپس در پرتو مراقبه، بصیرتی از سوی حق به قلب و به تبع آن به عقل، ارزانی می‌شود که اولاً: هیچ تجلی و پدیداری از خدا، پدیدار نهایی نیست و هیچ نمایی از تجلی اولین و آخرین نما، بلکه نماها و پدیدارهای دیگری در راهند؛ ثانیاً: هیچ تجلی و پدیداری جای متجلی نمی‌نشیند تا سبب اختفای دیگر پدیدارها شود. قلب در حالت مراقبه، کثرات پدیدارها را حجاب حقیقت می‌پلبد و مدام به خویش توجه می‌دهد که این کثرات از واحد هستند نه خود واحد. اگر کثرات پدیدار خود واحد باشد آنگاه واحد نباید پدیدار و جلوه دیگری داشته باشد^۳. در این هنگام سعی می‌شود هر آنچه خصیصه

۳. این بخش ملهم از موضعی از فتوحات است: «فیتخیل فی أول تجل أنه قد بلغ المقصود وحاز الأمر وأنه ليس وراء ذلك شيء يطلب سوى دوام ذلك فيقوم له تجل آخر بحکم آخر ما هو ذلك الأول والمتجلی واحد لا یشک فيه فيكون حکمة فيه حکم الأول ثم تتوالی علیه التجلیات باختلاف أحكامها فيه فيعلم عند ذلك أن الأمر ما له نهاية یوقف عندها و يعلم أن الإنیة الإلهیة ما أدركها و أن الهویة لا یصح أن تتجلی له و أنها

۱. (برای آگاهی بیشتر از تعابیر خشوع، رکوع، نماز، و روزه، رک: البدلیسی، ۱۹۹۹، ص ۸-۱۵).

۲. پس زدن قلب از خویش، یعنی صور و ارتباطات مألوف را از رساله العجالة ابن عربی وام گرفتیم: «و تفریغ القلب من جملة الإرتباطات الحاصلة بعد الإیجاد: بین الإنسان و بین الأشياء کلها: ما علم منها و ما لم یعلم، ثم تهینته - أعنی تهینة القلب - بموجب حکم الأحدیة: بجمع الهیة المتحصل من تألیف الصفات» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۴۹).

غیرپدیدار دارد نادیده انگاشته شود. حصر نظر به پدیدار، نشستن پدیدار جای حقیقت، و دیدن خویش به مثابه امرحاضر ساز همه اینها سبب می شود پدیدار پدیدار نباشد، بلکه به امر مستقل یا شبه مستقل یا امر جعلی تقلیل یابد. این مرحله بنوعی واپس زدن قلب به تجلیات است تا به سرچشمه تجلی دست یابد.

در مرحله نخست، قلب از پدیدارهای متعارف دست می شوید و عطف نظر از هستی این جهانی به تجلیات هستی آن سویی می کند و در مرحله دوم از تجلیات هستی آن سویی به سمت و سوی حقیقت هستی راه می یابد و از تفرقه به جمعیت پناه می برد.

در مرحله سوم، قلب که پیش از این به مدد مواجهات وجودی و مشاهدات حضوری و جدول سری هستی، انباشت از اشراقات الهی شده و بعد آن توانسته اهل تمیز شود و تجلی را از سرچشمه تجلی بازشناسد با استمداد از شأنی از خویش با نام عقل، اهل فتوای وجودی می - شود،^۱ یعنی عقل شروع به ترجمه و تحلیل

و تعقل و استدلال و استنباط از نوای هستی می شود و به زبان هستی از احکام هستی و اوصاف جلال و جمال سخن می گوید و حکم صادر می کند. بنابراین، مرحله سوم موضع آگاهی و قصد ثانی است و مرحله اول و دوم مرحله پیشاتأملی و پیشآگاهی.

با توجه به مراحل سه گانه یاد شده و دوگانه قلب و عقل در دیدگاه پدیدارشناسی الهیاتی، ما می توانیم از آگاهی و نماها و التفات و توصیف و ترکیب و واسازی سخن بگوییم بدون آنکه به دام ثنویت سوژه و ابژه دچار شویم و بدون آنکه هستی آدمی و امر درونی را فروکاست دهیم به ذهن.

مؤلفه دیگری که در میانه قلب و خدا، پدیدارشناسی الهیاتی را راهبری می کند انسان کامل است. گفته شد بدون انسان، هستی خاموش است. هستی آنجاست. اما دیگر هستی حقیقی نیست. در پدیدارشناسی الهیاتی هم هستی بدون انسان کامل، خاموش است و کشف تام و اتم انسان کامل سخنگوی حقیقت هستی است و برای شنیدن نوای هستی باید به انسان کامل گوش فرا داد تا بتدریج هستی، خویش را برای ما از اختفای سنگین

روح کل تجل فیزید حیره لکن فیها لمذه» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۲).

۱. فتوای وجودی قلب را از حدیث: «یا وایصه، استفت قلبک و ان افتاک المفتون...» الهام گرفتم (البدلیسی، ۱۹۹۹، ص ۵۱).

به درآورد.

از منظر پدیدارشناسی الهیاتی می‌توان به مقولات دینی نگاهی متفاوت داشت و از نماهای مختلف بدان نگریست و پیش از آن، با قلب نوای هستی را شنید و به هستی اجازه داد که از نسبت ما با پدیداری به نام روزه رمزگشایی کند بدون آنکه تحمیلی از ناحیه ما مطرح باشد. بنابراین در تحلیل پدیدارشناسانه در صورت الهیاتی آن، نخست باید به واپس زنی قلب از خویش پرداخت تا خویش را از عادات و آرای مألوف درباره روزه تهی کنیم. سپس، به واپس زنی قلب از جلوه‌های قدسی دست زنیم و جلوه‌های قدسی روزه را به جای حقیقت روزه نشانیم و بدون شتاب زدگی اجازه دهیم نماهای گوناگون هستی روزه رونمایی کنند و در مرحله سوم به مدد عقل، دریافتهای پیشاتأملی را به ساحت تأمل درآوریم. گفتنی است مرحله سوم، در ساحت تأملی سخنگو و مترجم هستی برای مرحله اول و دوم است.

بنابراین، اگر بخواهیم تأمل پدیدارشناسانه در فقره روزه داشته باشیم ناچاریم از پدیدارشناسی‌ای بهره بریم که ناظر به متون مقدس و ماورای طبیعت

باشد. همچنین، گشوده باشد به وجود آنجایی و محدود ذهن و آگاهی نباشد و مقدماتی را فراهم کند تا نوای هستی، هستی را برای ما از اختفا در آورد.

۳. تحلیل روزه در پدیدارشناسی الهیاتی

این بخش، همان ساحت تأملی در فقره روزه است که در آن، هرچه قلب-قلب انسان کامل در قالب آیات و روایات یا قلب انسان غیرکامل-یافته است به مدد عقل، ترجمه، تحلیل، واسازی، و توصیف می‌شود.

یکم. واپس زنی قلب از خویش در قبال روزه

بنسبون اظهار می‌دارد: «دعا الهام می‌بخشد و زندگی انسان را به گونه‌ای ساختار می‌دهد که پایدار و واقعی شود».

چه چیزی در دعا وجود دارد که به آن نقش تکوینی در زندگی دینی می‌دهد، نقشی که مؤمنان را آگاه می‌کند، متحول می‌کند و همنوایی می‌کند؟

یک پاسخ این است که دعا یک «تجربه در حد نهایی» است. دعا به طور مؤثری تظاهر را از روح پاک می‌کند و آن را در پیشگاه خدای ناشناخته در دسترس قرار می‌دهد. در نهایت، دعا با ورود مؤمن به «شب تاریک» یا «نور کورکننده» مانند آنچه عارفان بزرگ توصیف کرده‌اند، منجر

به از هم گسیختگی زبان می‌شود. دعا به ستایش خاموش و عاشقانه تقلیل می‌یابد. زیرا مؤمن اکنون غرق در تعالی است که هم از وجود او فراتر می‌رود و هم آن را حفظ می‌کند. دعا را می‌توان «تشدید تجربه» نیز توصیف کرد، به طوری که ما عمق و وسعت آنچه را که در غیر این صورت نادیده می‌گیریم یا بدیهی می‌دانیم - انعام زندگی، شکنندگی، وحشت، برکت و وابستگی متقابل را برای خود آشکار کرده‌ایم. چنین مکاشفهای ما را به شرح صادقانه تر و معتبرتر از زندگی خود فرا می‌خواند. (Benson and Wirzba, 2005, p 2).

به وزن نقش دعا می‌توان گفت: در فقره روزه هم تجربه‌های زیسته حاکمی از نظام‌مند شدن زندگی و واقعی‌تر شدن آن است چون در آن تکلف و تعلق به شدت کاهش می‌یابد.

همچنین او در کتاب پدیدارشناسی دعا، تهی بودن و تمرکززدایی را به عنوان کارویژه دعا یاد می‌کند (Benson and Wirzba, 2005, p4,14-15). عقیده نگارنده این کارویژه درباره روزه نیز جاری است. روزه در حالت طبیعی تهی بودن را به ارمغان می‌آورد؛ تهی بودن در

قبال غذای جسمانی. در حالت معنوی هم تمرین تهی بودن است، تهی شدن از خود و مرتبط شدن با خدای بیکران. به دیگر سخن روزه نیز نوعی تمرکززدایی عمیق است که در آن، ما به خود مشغول نمی‌شویم و از خویش تمرکززدایی می‌کنیم و به جای آن بر خدا متمرکز می‌شویم. به عبارتی روزه گذشتن از غیر است برای طیفی این غیر، غذاست برای طایفه‌ای علاوه بر غذا این غیر، گناهان و محرمات است و برای طیفی، این غیر، غفلت و مالایعنی، و برای طایفه‌ای این غیر، ماسوی الله است و گذشتن از ماسوی الله همانا و رسیدن به خدا همان.

در مرحله واپس زنی قلبی از خویش و آرا و پدیدارهای مألوف، می‌توان گفت روزه‌داری نوعی گذشتن از خویش و سپردن خویش به خداست و این مهم تمهیدی است برای مرحله بعد تا پس از مواجهه‌ای درست با جلوه‌های قدسی، در نهایت، حجابی برای خدا قائل نشویم چه حجب ظلمانی و نورانی، چه حجب در قالب امور نفسانی یا جلوه‌های قدسی با خصیصه پوشاندگی، و مهیا شویم برای ظهور ویژه و متعالی خدا برای روزه‌دار؛ چنان که روزه‌بها در تفسیر عرائس البیان فی حقائق

القرآن در تحلیل کریمه «وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ» (سبأ: ۳۹) اظهار می‌دارد: عارفی که قلب و روحش را در فقره عشق انفاق کند خداوند خویش را جایگزین قلب و روحش می‌کند. بنابراین، هرگاه صفات عارف در صفات معروف فانی شود صفات معروف همان صفت عارف می‌شود (بقلی شیرازی؛ ۲۰۰۸؛ ج ۳؛ ص ۱۵۴). بنابراین روزه‌داری کمک می‌کند تا کریمه ۲۹ سبأ با تفسیر عرفانیش محقق شود.

دوم واپس زنی قلب از جلوه‌های قدسی در قبال روزه

در فضای پدیدارشناسی، تنها حالات این جهانی و محسوس روزه واقعیت ندارد. به عبارتی جلوه این جهانی روزه تمام حقیقت روزه نیست، بلکه روزه جنبه‌های باطنی و غیبی هم دارد و این جنبه‌ها واجد اهمیت هستند. این اهمیت بیش از اهمیت واقعیت این جهانی روزه است. جنبه ظاهری و محسوس روزه را همه می‌بینند و بدان توجه دارند پدیدارهایی چون گرسنگی، تشنگی، ضعف، کم خوابی، تغییر برنامه روزانه همه اینها واقعیت دارند.

اینکه روزه گرفتن سبب سلامت و تندرستی می‌شود نیز بنوعی از واقعیت

محسوس فاصله می‌گیرد، اما همچنان در واقعیت این جهانی دسته بندی می‌شود. به تعبیری پدیدارشناسی بیان امر ناپیدا و نادیدنی پنهان شده در آن چیزی است که دیدنی است و بنوعی نجات پدیدارهای نهان است. پدیدارهای باطنی و نهانی روزه عبارتند از: التفات به حضور بیکران، توکل به بیکران، خشیت و خوف، تحول وجودی، البتهاج، نیایش، عشق ورزی، راهی بسوی آسمان، رفتن از نور به ظلمت، رفتن از واقعیتی غیراصیل به واقعیتی اصیل یا رفتن از واقعیت اصیل به واقعیت اصیلتر، سلوک در سکوت، سکینه، مرگ سفید (مردن از آلودگی‌ها، میراندن نفس آلوده)، پاکی و لقاءالله.

همچنین، برای گذر از جلوه‌های قدسی، یعنی برای اینکه روزه را منحصر به جلوه‌های خاص نکنیم باید به شبکه‌ای از جلوه‌ها توجه کنیم و اجازه دهیم این شبکه جلوه‌ها در رونمایی خویش به ما توقیفی نداشته باشند. به عبارت دیگر، در پدیدارشناسی مسأله منزوی نداریم. کلیتی داریم واجد اجزا که این اجزا نسبتی با هم دارند و این اجزا و کل در زمینه‌ای قرار دارند. اگر با درخت گیلاس پر از شکوفه سر و کار داریم این درخت در زمینه‌ای قرار

روزه است.

روزه نسبتی با خدا دارد. روزه، یعنی پمپاژ حضور بیکران. اگر چیزی بود که نامش را گذاشتیم روزه اما در آن، حضور نبود به معنای دقیق کلمه روزه نیست. روزه خویش را به خدا سپردن است در ضیافتی باشکوه؛ ضیافتی که در آن، خدا میزبان است خدایی کریم و مهربان و سر سفره هم پر است از لقمه‌های نورانی؛ لقمه مراقبه، لقمه حضور، لقمه توکل، لقمه فنا، لقمه بقا، لقمه مهربانی، لقمه طهارت و...

روزه نسبتی با قرآن دارد. مثلاً رمضان به عنوان بهار قرآن معرفی می‌شود و بهار روزه هم در رمضان است. تلاوت قرآن در رمضان هم تأثیر چشمگیری دارد. همچنین، روزه نسبتی با مکان‌های مقدس و متعارف دارد. روزه با مسجد و محراب پیوند دارد و به دلیل تجربه وحدت در روزه، روزه با کوچه پس کوچه های شهر و دستگیری مردمان ارتباط دارد.

بنابر نگاه پدیدارشناسانه الهیاتی می‌توان در مقام ترجمه و تأمل عقل، آیدوس روزه‌داری را حضور و مراقبه و تسلیم دانست که با نهادینه شدن این آیدوس در زندگی، زندگی ما سراسر روزه‌داری می‌شود. چون آیدوس روزه دعوت بیکران و التفات به حضور او و فارغ شدن از غیر و اشتغال به اوست.

بنابراین، مرکزی شدن روزه و نماز و دعا

دارد و نسبتی با درختان دیگر دارد و در کلیتی همانند باغ قرار دارد و زیر آسمان است در فصلی مثل بهار است و ... (Moustakas, 2010, p62)

روزه و روزه‌دار هم در کلیتی قرار دارند و نسبتی با دیگر مؤلفه‌ها دارند. روزه نسبتی با زمان دارد مثلاً در ماه رمضان واقع شده که بلحاظ انفسی و واقعیت آن سویی قابل مقایسه با ماه‌های دیگر نیست. شب قدر آن از هزار شب برتر است و علی القاعده روزه با نسبتی که با این ایام باشکوه برقرار می‌کند قدرت تمام عیاری می‌یابد. بنابر آنکه بر پایه روایتی در ماه رمضان، برکتی وجود دارد که در ماه‌های دیگر سال نیست. بنحوی که اگر واقف بدان شویم آرزو می‌کنیم تمام سال، رمضان باشد.

روزه نسبتی با دیگری دارد نسبتی با خلق الله دارد. روزه که می‌گیرید قدرت نفس شکسته می‌شود و میزان طغیانگری نفس کمتر می‌شود طبع نازک می‌شود و آدمی مهربانتر می‌شود و متعهدانه از خویش به در می‌رود و موقعیت دیگری را درک می‌کند موقعیت ضعیف، گرسنگی، و فقر. این یعنی تجربه وحدت. در این تجربه، فاصله‌ای میان شما و دیگری نیست. اگر بخشیدید اگر محبت کردید اگر دستگیری کردید به خویش محبت کردید و دستگیری خویش کردید. بخشش بی منت برآمده از این تجربه اصیل وحدت مداری است که ارمغان

در زندگی بدین معناست که اگر آیدوس روزه و نماز و دعا، یعنی حضور و مراقبه در ما تثبیت شود ما دائماً در روزه و نماز هستیم. بقول بلباطاهر، خوشا آنان که دائم در نمازند و بقول مولانا روزها گر رفت گورو باک نیست/ تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست. رمضان سپری می شود روزه با افطار یا عید فطر به پایان می رسد اما آنچه باقی می ماند حضور و مراقبه و تجربه های زیسته شیرین با روزه است که سبب می شود ما در ایام غیر روزه در نور باقی بمانیم و در کسب و کار و کوچه و بازو و تعامل با دیگران از واقعیت اصیل فاصله نگیریم. به عبارتی روزه از من مرکززدایی می کند و مقدمات مهمانی خدا را فراهم می کند. آغاز روزه داری با میزبانی خدا شروع می شود و پایان آن با مهمانی خدا به سرانجام می رسد و به تعبیر عرفا، طیفی که واجد تجربه های سالکانه عمیق ترند و مترنم به ترنم «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/ ۳) هستند در توصیف تجربه های زیسته خود، او را میزبان و مهمان و مهمانی می یابند.

افزون بر آن، در فضای پدیدارشناسی، طیفی از تغییر نگاه های عقل، به مثابه شأن قلب، می تولد به واپس زدن قلب در قبال جلوه های محدود و منحصر مدد رساند و نماهای بیشتر و باطنی تر از روزه نمایان شود. طیفی از این تغییر

نگاهها عبارتند از:

- تغییر از نگاه علمی به نگاه فرلتجربی و فراعلمی
- تغییر از نگاه عرفی به نگاه انتقادی و متأملانه
- تغییر از نگاه طبیعی به نگاه فراطبیعی
- تغییر از نگاه حصرگرایانه به نگاهی گشوده
- تغییر از نگاه منزوی انگار به نگاه زیست جهانی و افق نگر
- تغییر از نگاه تاریک اندیش وجودی به نگاه روشن اندیش
- اگر بخواهیم به مسأله روزه داری بر اساس این تغییرات نگاه کنیم به نماهایی از روزه دست می یابیم که در گذشته برای ما پنهان بودند. به عنوان نمونه می توان گفت به دلیل حضور طیفی از این تغییر منظرها در روایات و در اقوال عرفانی ما با نماهایی متفاوت از روزه و تأملات خاص از آن مواجه هستیم.

در قرآن کریم درباره روزه آمده است: «شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره/ ۱۸۵)

در فضای پدیدارشناسی الهیاتی، هدایت خدا به روزه در واقع نوعی خروج از اختفای

هستی برای ماست. به تعبیر دیگر، روزه، پدیدارشناس را در موقعیتی قرار می‌دهد که هستی بیش از پیش جلوه می‌کند و نماهای عمیقتری از خویش را فرا روی ما قرار می‌دهد و این ظهور آنقدر شکوهمند است که به شکرانه آن باید اقدامی کرد تا به برکت این اقدام، هستی با شکوه بیشتر در این فقره پدیدار شود؛ بنابراین که خدا وعده کرده است: «...لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهم/۷) و در مقابل، عدم شکرگزاری، می‌تواند با توقف ظهور هستی همراه باشد و این توقف و قبض برای اهل دل، عذاب است: «...وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهم/۷) و استقامت در واپس زنی قلب در قبال جلوه‌های قدسی ما را به منشأ روزه می‌رساند. به عبارتی، از آنجاکه روزه در ادیان به مثابه فرمان الهی است بطور طبیعی ما با خدا به عنوان سرچشمه روزه‌داری روبرو هستیم.

نتیجه‌گیری

یکم. در پدیدارشناسی الهیاتی به روایت نگارنده، عقل همه کاره و بازیگر نقش اول پدیدارشناسی نیست، بلکه نقش اول با قلب است؛ با این توضیح که: قلب محور پیشاتأملات و عقل به مثابه شأن قلب، محور تأملات در پدیدارشناسی است.

دوم. مؤلفه دیگری که در میانه قلب و خدا، پدیدارشناسی الهیاتی را راهبری می‌کند

انسان کامل است و دقیقاً به همین دلیل، آیات و روایات در پدیدارشناسی الهیاتی سهم مهمی دارد. چون آیات و روایات بنوعی کشف تام و اتم انسان کامل است.

سوم. پدیدارشناسی الهیاتی، سه گام اساسی دارد: پس زدن قلب از خویش و نماها و پدیدارهای مألوف، پس زدن قلب از جلوه‌های قدسی و عطف توجه به سرچشمه جلوه‌ها، و ترجمه دریافت‌های پیشاتأملی به ساحت تأمل به مدد عقل.

چهارم. با توجه به مراحل سه گانه یاد شده و دوگانه قلب و عقل در دیدگاه پدیدارشناسی الهیاتی، می‌توانیم باعتبار قلب، از ظهور هستی برای خویش سخن بگوییم و هم بحسب عقل، امکان سخن گفتن از آگاهی و نماها و التفات و توصیف و ترکیب و واسازی فراهم است بدون آنکه به دام ثنویت سوژه و ابژه دچار شویم و بدون آنکه هستی آدمی و امر درونی را فروکاست دهیم به ذهن.

پنجم. در پدیدارشناسی الهیاتی، استقامت در واپس زنی قلب در قبال جلوه‌های قدسی کمک می‌کند تا قلب این جلوه‌ها را به جای حق نشاند و در نهایت با نادیده گرفتن این جلوه‌های منکشف کننده اما در باطن پوشاننده، گرمی سرچشمه هستی را در هستی تجربه کنیم و با عقلی که شأن قلب است فتوا دهیم که در

پس این جلوه‌ها خود او، یعنی حق و حقیقت حاضر است.

ششم. در مرحله واپس زنی قلب در قبال جلوه‌های قدسی، برای اینکه روزه را منحصر به جلوه‌های خاص نکنیم باید به شبکه‌ای از جلوه‌ها توجه کنیم و اجازه دهیم این شبکه‌ای از جلوه‌ها در رونمایی خویش به ما توقیفی نداشته باشند.

هفتم. در مرحله واپس زنی قلبی از خویش و آرا و پدیدارهای مألوف، می‌توان گفت روزه‌داری نوعی گذشتن از خویش و سپردن خویش به خداست و این مهم تمهیدی است برای مرحله بعد تا پس از مواجهه‌ای درست با جلوه‌های قدسی، در نهایت، حجابی برای خدا قائل نشویم چه حجب ظلمانی و نورانی، چه حجب در قالب امور نفسانی یا جلوه‌های قدسی با خصیصه پوشانندگی، و مهیا شویم برای ظهور ویژه و متعالی خدا برای روزه دار.

هشتم. بنابر نگاه پدیدارشناسانه الهیاتی می‌توان در مقام ترجمه و تأمل عقل، آیدوس روزه‌داری را حضور و مراقبه و تسلیم دانست که با نهادینه شدن این آیدوس در زندگی، زندگی ما سراسر روزه‌داری می‌شود. چون آیدوس روزه دعوت بیکران و التفات به حضور او و فارغ شدن از غیر و اشتغال به اوست.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، بیروت، دار الصادر.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۱)، العجالة در: مجموعه رسائل، بیروت، دارالمحجۃ البیضا.
- اسپینگلبرگ، هربرت (۱۳۹۹)، جنبش پدیدارشناسی، ج ۱، ترجمة مسعود علیا، تهران، مینوی خرد.
- اصغری، محمد (۱۳۹۹)، فلسفه‌های معاصر غرب (از هوسرل تا رورتی)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- البدلیسی ابی یاسر عمار بن محمد (۱۹۹۹)، بهجة الطایفة، بیروت، دار النشر فرانز شتاينر.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۲۰۰۸)؛ تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جمادی، سیاوش (۱۴۰۰)، زمینه و زمناة پدیدارشناسی، تهران، نشر ققنوس.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۶)، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- مجلسی (۱۳۶۳)، بحار الانوار، تهران، اسلامیة چاپ: دوم.
- Benson, Bruce Ellis and Wirzba, Norman (2005), *The Phenomenology of Prayer*, New York, Fordham University Press.
- Crowell, Steven Galt (2005), *Heidegger and Husserl: "The Matter and Method of Philosophy"* in: *A Companion to Heidegger*, edited by Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, Blackwell.
- Heidegger, Martin (1988), *The Basic Problems Of Phenomenology*, translation, introduction, and lexicon by Albert Hofstadter revised edition, United States of America, Bloomington & Indianapolis.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002) *Phenomenology of Perception*, London And New York.
- Manen, Max van (2016), *Phenomenology of Practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing*, London and New York.
- Moustakas, Clark, (2010), *Phenomenological research methods*, age Publications.