

نقد کتاب عرفان و تفکر

از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق هایدگر

فاطمه مدرسی*

چکیده

تحقیقات و مطالعات تطبیقی امروزه در حوزه پژوهش‌های علمی - فرهنگی توجه پژوهش‌گران را به خود جلب کرده است. کمترین فایده این گونه تحقیقات این است که زمینه‌ای را فراهم می‌آورند برای این‌که وام‌دهی و وام‌گیری داد و ستدهای آگاهانه، ناخواسته، و ناآگاهانه و تواردهای پنهان و آشکار میان دستگاه‌های فکری گوناگون و فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع را بیان دارند. در میان آن‌ها در چند دهه اخیر، تطبیق اندیشه‌های عارفان نامدار ایرانی، خاصه مولانا جلال‌الدین محمد، با فلسفه‌های اگزیستانسیال از رواج بیشتری برخوردار شده و عنایت فزون‌تری را به خود جلب کرده است. این پژوهش بر آن است تا به بحث و نقد کتاب عرفان و تفکر، از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر بپردازد. برآیند تحقیق نشان از آن دارد که نویسنده در هفت فصل مطالب بسیار ارزنده‌ای در باب برخی از تفکرات عرفانی مولانا و اندیشه‌های فلسفی هایدگر در اختیار خواننده می‌گذارد. در فصل آخر با خوانش‌های دلخواهانه شباهت‌های موجود و یا بهتر است بگویم «شباهت‌سازی‌های» موجود را هم با اما و اگر و ... به دست می‌دهد، اما همین امر که باید حاکی از شباهت فکری این دو متفکر شرق و غرب باشد، از تفاوت‌های بنیادین آنان حکایت دارد که در این پژوهش بدان اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: مولوی، هایدگر، تأملات عرفانی، تفکر، وجود، ماهیت، سکوت، زبان.

* استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه fatememodarresi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۹

۱. مقدمه

امروزه تحقیقات و مطالعات تطبیقی در حوزه پژوهش‌های علمی - فرهنگی توجه پژوهش‌گران را به خود جلب کرده است. کمترین فایده این گونه تحقیقات این است که زمینه‌ای را فراهم می‌آورند برای این‌که وام‌دهی و وام‌گیری داد و ستدهای آگاهانه، ناخواسته، و ناآگاهانه و تواردهای پنهان و آشکار میان دستگاه‌های فکری گوناگون و فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع را بیان دارند. افزون بر این، از پژوهش‌های مقایسه‌ای و تطبیقی این بهره حاصل می‌آید که برخی از نکات غامض و دیرفهم سامانه‌های فکری مختلف، در پرتو گزاره‌های مشابه، بهتر و بیشتر فهمیده می‌شوند. یکی از جذاب‌ترین انواع این نوع کارهای تطبیقی مقایسه تفکرات عرفانی، فلسفی و ادبی ایرانی، اسلامی با اندیشه‌های مشابه اروپایی آن است، در میان آن‌ها در چند دهه اخیر، تطبیق اندیشه‌های عارفان نامدار ایرانی، خاصه مولانا جلال‌الدین محمد، با فلسفه‌های اگزیستانسیال از رواج بیشتری برخوردار شده و عنایت فزون‌تری را به خود جلب کرده است. این پژوهش بر آن است تا به بحث و نقد کتاب *عرفان و تفکر*، از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر که به مقایسه افکار عرفانی مولانا و عناصر عرفانی در تفکر هایدگر اختصاص دارد، بپردازد.

شایان ذکر است که کتاب *عرفان و تفکر* نوشته «امید همدانی» جستاری است که تأملات عرفانی مولانا را با عناصر عرفانی مارتین هایدگر مقایسه می‌کند تا بتواند میان اندیشه‌های این دو متفکر شباهت‌هایی را پیدا کند. این کتاب که در سال ۱۳۸۷ به همت انتشارات نگاه معاصر، در ۳۵۲ صفحه، به بازار کتاب عرضه شده، در اصل رساله دکتری نویسنده بوده و با راهنمایی دکتر پورنامداریان تدوین شده و به دست استاد داور آقای مصطفی ملکیان نقد و ارزیابی شده است. کتاب *عرفان و تفکر* هشت فصل را به شرح ذیل دربر می‌گیرد.

۲. در جست‌وجوی بنیادها

فصل اول، «در جست‌وجوی بنیادها»، درآمدی است به مباحث اصلی کتاب. نویسنده در مطالعه و بررسی‌های تطبیقی این امر را دشوار می‌بیند که چگونه می‌توان میان سنت‌های فکری و جهان‌بینی‌های گوناگون نوعی دیالوگ و ارتباط برقرار کرد و آن‌ها را با هم سنجید (همدانی، ۱۳۸۷: ۲۳). از منظر او خاصه این امر هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که مسئله

اختلاف زبان و به دنبال آن شاکله‌های مفهومی گوناگون در نظر گرفته شود. در آغاز بیان می‌دارد که هایدگر بر این باور است:

زبان، نحوه تفکر و اندیشیدن ما را مشخص می‌سازد. از سوی دیگر، ساختارهای زبانی و شاکله‌های مفهومی، نحوه تعبیر و تفسیرها را از داده‌های حسی تعیین می‌کند و از آن جا که مفاهیم، شاکله‌ها، و ساختارهای زبان‌های اروپایی با زبان‌های شرقی متفاوت است، نوعی خلأ پرنشاندنی میان این دو سنخ برقرار است. پس چگونه می‌توان درون‌مایه‌های تفکر او را با تأملات مولوی سنجد؟ (همان: ۲۵).

نویسنده برای پاسخ‌دادن به این پرسش از آرای دیوید سون، فیلسوف امریکایی – اگرچه خود او را نقد می‌کند – بهره می‌گیرد تا موجه‌نبودن تمایز شاکله‌های مفهومی و واقعیت را نشان دهد و بیان دارد که امکان سنجش و مقایسه اندیشه‌ها و جهان‌بینی‌ها و برشمردن اختلاف و اشتراک آرا و باورها وجود دارد و باور به قیاس‌ناپذیری مطلق بر مبنای تفاوت بنیادین شاکله‌ها به لحاظ معرفت‌شناسی ناموجه است (← همان: ۲۶-۲۹) سپس، به مسئله عنصر عرفانی در تفکر هایدگر می‌پردازد.

۳. دیالکتیک وجود و عدم و مطلق

فصل دوم «دیالکتیک وجود و عدم و مطلق» نام دارد که مطالبی همچون تأملات عرفانی بهاء‌ولد در باب عدم، عدم در اندیشه مولوی، و مولوی و مطلق را شامل می‌شود. مؤلف بازخوانی اندیشه‌های بهاء‌ولد، پدر مولانا را، در باب عدم و مطلق راهی برای فهم و درک بهتر اندیشه‌های هستی‌شناسی مولانا جلال‌الدین می‌داند، زیرا بر این اعتقاد است که «هستی‌شناسی عرفانی مولوی در باب 'دیالکتیک وجود' و 'عدم' پیوند وثیقی با هستی‌شناسی پدرش بهاء‌ولد دارد» (همان: ۶۱). به عبارت دیگر، مولانا به نوعی وام‌دار اندیشه‌های پدرش در این باب است. بر این پایه، عدم‌اندیشی بهاء‌ولد را – که تصور می‌کند راهی برای مطالعه میان‌متنی و بررسی مباحث وجود و عدم در آثار مولانا می‌گشاید – مطرح می‌کند. نویسنده از آن‌جا که اطلاعات ژرفی در باب مولانا و بهاء‌ولد دارد با آوردن شواهدی از مثنوی در پی تبیین این نکته است که عدم در اندیشه مولانا در وهله اول از دو معنی برخوردار است: یک هستی‌شناختی و عینی که مساوی با وجود در مقام اطلاق است و تعیین‌نپذیرفته و وجود هیچ‌یک از موجودات نیست و به این اعتبار عدم محسوب می‌شود، اما در عین حال امر متعالی است. دیگر معرفت‌شناسی و ذهنی، به این معنی که

وجود به کلی غیر از موجودات است و راه‌یابی به آن ساحت وجود بلاکیف و بی‌تعیین وقتی امکان‌پذیر است که در اوج تجربه عرفانی که در همه موجودات از لوح ضمیر سترده می‌شود، قرار گیرد (همان: ۶۹-۷۹). نویسنده با آوردن در کلام مولانا در پی تبیین این نکته است که در پیوستن به این عدم، که همان مطلق در بی‌چونی و بی‌کیفی است، هدف نهایی تجربه عرفانی مولاناست. نویسنده می‌افزاید که عدم در نظر مولوی دو معنای دیگر هم دارد که در حقیقت معانی سوم و چهارم آن به شمار می‌آیند: عدم در معنای سوم، عبارت است از نیستی مقدم بر هستی موجودات که سبب می‌شود آن‌ها به صفت حدوث متصف شوند. چهارمین معنای عدم، مرتبه‌ای است از مراتب هستی که از حیث سعت و اطلاق از عالم خیال و جهان پایداری برتر است. معنای اول و چهارم هر دو به ساحت هستی‌شناسی تعلق دارند (همان: ۷۶-۹۰).

۴. عنصر عرفانی در هستی‌شناسی هایدگر

«عنصر عرفانی در هستی‌شناسی هایدگر» عنوان فصل سوم است که به بررسی متافیزیک و عدم، کمون و ظهور وجود، هایدگر و مطلق پرداخته است. نویسنده در این فصل به وجود و ناپوشیدگی که دو مضمون بنیادین فلسفه هایدگرند اشاره دارد. «این آشکارشدن وجود پدیده‌ای است که در پیوند با انسان رخ می‌دهد و در پرتو آن درک انسان از هستی، جهان، و خود شکل می‌گیرد» (همان: ۹۶). وجود اگر چه موجودات را آشکار می‌کند، چون خود یک موجود متعین و خاص نیست و تنها شرط ظهور موجودات است، خود نهان و پوشیده می‌ماند (همان). هایدگر در دوران متقدم از این وجود پرسش می‌کند. «با آن که از معنای وجود پرسش می‌کند، اما تحلیل مفصل او از دازاین - یعنی موجودی که درک و فهمی پیشینی از وجود دارد و به ساحت آن گشوده است - نشان می‌دهد که در بیان پیوند و رابطه میان وجود و دازاین، اولویت و تقدم با دازاین است» (همان: ۹۷). نویسنده محترم بر این اعتقاد است که تفکر هایدگر را در این مرحله می‌توان «هستی‌شناسی بنیادین» نامید (همان). در ادامه بیان می‌دارد:

هنگامی وارد قلمرو هایدگر متأخر می‌شویم، پیوند میان وجود و دازاین از منظری دیگر مطرح می‌شود. این بار توجه هایدگر به وجود معطوف می‌شود و در بررسی پیوند میان وجود و دازاین، اولویت و تقدم - در مفهوم هستی‌شناختی و نه زمانی - را از آن وجود می‌داند و نه با دازاین (همان: ۹۸).

نویسنده محترم بقیه موارد را از این نظر پی می‌گیرد که بتواند پاسخی برای این سؤال بیابد که آیا می‌توان چیزی مشابه خدای مولوی در تأملات هایدگر یافت؟ او بدین منظور نخست نقد هایدگر را از خدای متافیزیک و هستی‌شناسی الهیاتی مطرح می‌کند و با سیری در تفکر هایدگر متأخر و مفاهیمی چون برون‌داد و رویداد و آخرین خدا ادامه می‌دهد. گفتنی است که هایدگر نخست عدم را با نفی کلیت موجودات یکی می‌داند. این کلیت موجودات همان جهان در معنای هایدگری آن است. هایدگر با رویکردی پدیدارشناسانه معتقد است که کلیت موجودات در تجارب زیسته هر روزینه ما به نحوی بی‌واسطه پدیدار می‌شود یا به اصطلاح پدیدارشناسی به ما داده می‌شود. تجاربی که ما در آن‌ها کلیت موجودات را با وجود خود حس می‌کنیم. تجاربی چون ملالت و شادی ناشی از حضور فردی که به او عشق می‌ورزیم (همان: ۱۰۳).

هایدگر معتقد است حالت بنیادینی که ما را با عدم مواجه می‌کند هراس است که در مواقع نادر روی می‌دهد و عدم را آشکار می‌کند. هراس به‌مثابه یکی از حالات دازاین معطوف به چیزی است و متعلق دارد. متعلق این هراس درباره هیچ‌یک از امکانات و یا نحوه وجود خاص دازاین نیست و از این رو هم، هیچ‌یک از بودن - توانست‌های عینی و متحقق دازاین را تهدید نمی‌کند، در این جا هراس درباره نفس در - جهان - بودن است. در تجربه هراس نوعی احساس غربت و نامأنوس بودن به سراغ دازاین می‌آید، که صرفاً روان‌شناختی نیست، در این حالت افزون بر آن که هیچ کجایی آنچه هراس‌انگیز است آشکار می‌شود، نوعی احساس در خانه نبودن یا غرابت به دازاین دست می‌دهد. در این تجربه، هم تجربه هم تجربه‌گر و هم متعلق تجربه، یعنی اشیا و موجودات، در کلیت‌شان به درون نوعی یکسانی و بی‌تمایزی می‌غلتنند و معنای معهود خویش را فرو می‌گذارند. این رویداد از منظر هایدگر از آن تجربه عرفانی نیست که اشیا در آن محو می‌شوند و آدمی به نوعی اتحاد با حقیقت دست می‌یابد. در تجربه هراس اگرچه آنچه هست در کلیتش از ما کناره می‌گیرد، اما در همان حال به جانب ما روی می‌آورد و این دیالکتیک هم‌زمان کناره‌گرفتن و روی آوردن است که در هراس رخ می‌دهد. در آن حالت آنچه تجربه می‌شود همان عدم است و هراس عدم ما را آشکار می‌کند. هایدگر عدم را با کلیت موجودات یکی می‌داند که در هراس آشکار می‌شود (همان: ۱۰۷).

نویسنده با توجه به این دو فصل که مواردی از آن ذکر شد نتیجه می‌گیرد که:

وجود هم برای مولوی و هم برای هایدگر امری متعالی است. به اصطلاح هایدگر وجود

‘امر مطلق دیگر’ است. مولوی و هایدگر مایل اند تا این امر مطلقاً دیگر را از آن حیث که هیچ‌یک از موجودات نیست، عدم بخوانند. اندیشیدن به وجود به‌مثابه عدم از درون مایه‌های مشترک هستی‌شناسی مولوی و هایدگر است. آشکارشدن وجود به‌مثابه عدم نیز در چهارچوب تفکر عقلانی و مفهومی ممکن نیست، بلکه نیازمند نوعی تجربه ویژه است. این تجربه ویژه در نزد مولوی همان تجربه عرفانی است که با زوال آگاهی و اتحاد انسان با مطلق همراه است و در نزد هایدگر هراس است که آشکارکننده عدم به شمار می‌آید. این هراس اگر چه با انزلاق موجودات همراه است، اما هیچ نشانی از محو خودآگاهی در آن وجود ندارد، بلکه موجودات در همان حال که از ما کناره می‌گیرند، رو به جانب ما می‌آورند و ما از این کناره‌گرفتن و روی آوردن موجودات آگاهیم (← همان: ۲۷۴).

۵. انسان‌شناسی عرفانی مولوی

فصل چهارم «انسان‌شناسی عرفانی مولوی» به مباحث چپستی انسان و از جهان تا جان جهان پرداخته است. در این جا نگارنده اشاره می‌کند که بخش عمده اندیشه‌های مولانا در باب چپستی انسان معطوف به انسان کامل است. حقیقت آدمی در انسان‌شناسی عرفانی مولوی، که در عصر سلطه دین و متافیزیک به سر می‌برد، فقط در اتحاد و پیوند با مطلق معنا می‌یابد و این پیوند با توجه به وجه درون‌باش، که در فصل دوم به آن اشاره کرده است، محقق می‌شود. از آن جا که مطلق مولوی فقط امری درون‌باش نیست، بلکه امری متعالی نیز هست، این انسان (نه توزفت) به نحوی پارادوکسی هم با مطلق یکی است و هم با مطلق یکی نیست (همان: ۱۶۰). این نحوه بودن بر دیگر انحای بودن برتری دارد و بر بنیاد آن است که انسان می‌تواند از جهان و هر آنچه جز انسان است مستقل و جدا شود و به این ترتیب بدل به جوهری شود خودبسنده و خدای‌گونه یا جهانی که چیزی از عالم بیرون از خود کم ندارد. انسانی که این‌گونه تعریف می‌شود می‌توان او را مظهر یا محل ظهور مطلق دانست (همان: ۱۶۲).

نویسنده در این فصل از کتاب بیان می‌دارد که این آگاهی عرفانی گنوسی به موقعیت وجودی انسان در هستی، با حالتی همراه است که مولوی آن را وحشت می‌خواند. حالتی که بیش از اندوه و دل‌تنگی صرف است. نوعی اضطراب و نیست‌انگاری عرفانی است که پوچی جهان را آشکار می‌کند و آدمی را به ترک جهان و جستن جهان معنا می‌خواند. بر این پایه، جدایی از مطلق و زیستن در جهان موجب پدیدآمدن حس وحشتی می‌شود که سرانجام روح را از رهگذر فراروی از جهان به پیوند مطلق یا همان جمع می‌رساند. بدون

فاصله گرفتن از مطلق، معیت با او ممکن نیست. رسیدن به مطلق با تأمل عقلانی درباره او یا با اخلاقی زیستن یا با زیستن در چهارچوب مذهبی خاص امکان پذیر نیست. فقط نوعی تجربه عرفانی و نوعی شکستن چهارچوب آگاهی معمول و متعارف یا آگاهی پدیداری و رخنه به فراسوی پدیدارها و رسیدن به مطلق به مثابه شیء فی نفسه است که آدمی را به مطلق می‌رساند (همان: ۱۶۸). ادراک مطلق فقط از رهگذر نوعی جهش عرفانی به فراسوی پدیدارها امکان پذیر است. «آدمی ظرفیت این را دارد که محل بروز و ظهور مطلق شود» (همان: ۱۷۰). این امر، یعنی خود را در گرو مزلق نهادن و تسلیم کردن روح به مطلق، با نفی خواست و اراده از یک سو و عقل از دیگر سو همراه است. «به این ترتیب رهاکردن عقل، رستن از بند معقولات و تفکر مفهومی در کنار نفی اراده، راه را بر ظهور مطلق در ساحت روح و باز زایش معنوی می‌گشاید» (همان: ۱۷۳).

۶. دازاین، وجود و اصالت

فصل پنجم کتاب با نام «دازاین، وجود و اصالت» به مطالبی مانند دازاین به مثابه حقیقت انسان، دازاین ندای وجدان و اصیل زندگی و وارستگی و اصالت می‌پردازد و به این نکته اشاره می‌کند که هایدگر همواره نگاهی خاص به انسان داشته است. هایدگر فصل ممیز انسان را در چهارچوبی فراتر از قلمرو الهیات، متافیزیک کلاسیک، زیست‌شناسی، و مردم‌شناسی جست‌وجو می‌کند. «او با به‌کاربردن دازاین برای انسان، این فصل ممیز را آشکار می‌کند» (همان: ۱۸۲).

همدانی توضیح می‌دهد که دازاین این ویژگی منحصر به فرد را دارد که می‌تواند وجود را بفهمد. درک و فهمی پیش‌فهمی تاریک و مفهوم و پیوندی خاص با وجود دارد. این چنین فهم امکان تعامل با سایر موجودات را برای او فراهم می‌کند. افزون بر این، وجود افق معنادار و معنابخشی پدید می‌آورد که در پرتو آن، اشیا و پدیده‌ها برای دازاین معنا می‌یابند و قابل فهم می‌شوند و این آشکارشدن معنای موجودات، پدیده‌ای سیال است که یکی از انحای بودن خود دازاین است (همان) و هایدگر آن را آگریستانس می‌نامد.

در این کتاب آمده که انسان از نظر هایدگر بالذات موجودی است که در پیوند با وجود معنا می‌یابد. چه این وجود، وجود به مثابه افق تعامل ما با موجودات باشد که هایدگر در کانت و مسئله متافیزیک به آن می‌پردازد و در وجود و زمان از آن با عنوان «جهان» یاد می‌کند و چه به مثابه رویداد و راز در هایدگر متأخر باشد که اندکی رازآلودتر می‌شود. در هر

صورت انسان بودن یعنی در پیوند با وجود بودن؛ به میزانی که انسان از این موقعیت وجودی خود آگاه است به حقیقت خویش و اصیل بودن نزدیکتر است و به میزانی که از برقراری چنین پیوندی دور است بالطبع از اصیل بودن فاصله می‌گیرد. برای این‌که دازاین بتواند به خود اصیل برگردد، می‌بایست از خود کسان، یا یگانه خودی که خود را در پرتو کسان می‌فهمد و تفسیر می‌کند رهایی یابد. این امر به نوبه خود مستلزم آن است که دازاین به نحوی از انحا به خود یا خویشتن اصیلش دسترسی داشته باشد و به نظر هایدگر ندای وجدان امکان دسترسی دازاین به این خود اصیل را فراهم می‌آورد (همان: ۱۹۱-۱۹۶).

هایدگر بر این باور است که بر بنیاد ندای وجدان، که نوعی طلب کردن یا درخواست از دازاین - با ساکت بودن و خاموش ماندن - است، دازاین خود را از غرق شدن در جهان دل‌مشغولی‌های روزانه جهان کسان و امکاناتی که زیستن در چنین جهانی را برای درک پدیدارها در اختیار او می‌نهد، رها می‌کند و با نجات دادن خود اصیلش آن را به خویش‌ترین خود بودن باز می‌گرداند (همان: ۱۹۵). این راهی است به سوی تحقق اصالت و اصیل‌زیستن. این ندا منشأ متعالی ندارد. این ندادهنده درونی خود دازاین است.

همان گونه که نویسنده بیان داشته است یکی از واژه‌های بنیادین در تفکر هایدگر وارستگی است. این وارستگی دربردارنده معنایی عرفانی نیست. هایدگر معتقد است که سلطه فناوری مدرن بر زندگی انسان و سلطه تفکر حساب‌گر بر اندیشه آدمی، مجال برای تفکر شهودی یا متأملانه، که حقیقت وجودی آدمی وابسته به آن است، باقی نمی‌گذارد. رویکرد دیگری برای رهایی از این سلطه مطرح است که همواره در کار نهان کردن خویش است. این معنای خویش نهان‌کننده را که در عین نزدیک شدن به آدمی خود را از او نهان می‌دارد هایدگر راز می‌خواند (همان: ۲۰۵-۲۰۶). ورود به قلمرو وارستگی مستلزم اندکی اراده کردن بر ترک اراده گفتن است، نه نفی اراده معطوف به زیستن از جانب دازاین. او وارستگی را از بافت عرفانی خارج و وارد قلمرو مرتبط با تفکر می‌کند.

این وارستگی نوعی آمادگی برای وارد شدن در قلمرو تفکر متأملانه و شهودی و اندیشیدن به ذات وجود و یا معنا و حقیقت آن است. آدمی با اراده خویش به ترک هر گونه اراده می‌گوید و قدم در وارستگی می‌گذارد (همان: ۲۰۸).

یعنی پیوند خویش را با وجود به مثابه گستره متحقق می‌کند. ورود به این قلمرو و گشوده شدن ساحت جان آدمی به امر گشوده، راز گستره یا وجود همان مصمم‌بودگی و شرط تحقق اصالت دازاین است.

۷. متافیزیک زبان و تفکر در مولوی

فصل ششم «متافیزیک زبان و تفکر در مولوی» شامل مباحث متافیزیک زبان، شناخت، و تفکر می‌شود. این فصل بیان می‌دارد که:

نزد مولانا، لفظ همواره در تقابل با معنا قرار می‌گیرد چنین نگاهی در بنیاد خود نگاهی متافیزیکی است که مجموعه‌ای از تقابلهای دوگانه را در تأملات عرفانی مولوی پدید می‌آورد. در این تقابل‌ها همواره طرفی بر طرف دیگر ترجیح داده می‌شود. مولانا بر این باور است که لفظ امری فرعی و ثانوی است و حقیقت را می‌بایست در جهان معنی جست (همان: ۲۱۴).

بر پایه این باور سخن یا کلام هم، که ترکیبی از الفاظ است، به تبع آن امری فرعی و حاشیه‌ای است. آفتاب حقیقت چیزی است که در فراسوی زبان و ساختارهای آن قرار دارد و مستقل از آن است و زبان نقشی در شکل‌دهی به این حقیقت متعالی، که برتر از ساحت جهان محسوس است، ندارد (همان). یکی از کارکردهای بنیادین زبان خاصیت آشکارکنندگی آن است. زبان حقیقت وجود انسان را از کمون به ظهور می‌آورد و آنچه در درون آدمی است آشکار می‌کند، اما برای بیان تجارب فراحسی که تجربه عرفانی هم ذیل آن می‌گنجد ناقص و نارساست.

این امر از یک سو ناشی از تنگی دایره نشانه‌ها و دال‌های زبانی است که بیشتر به ازای معانی بین‌الذهانی وضع شده‌اند تا برای بیان تجارب متعالی و غیر بین‌الذهانی. از دیگر سو نشئت گرفته از وسعت عالم معنا یا جهان فراپدیداری که نمی‌تواند در قالب زبان بازتاب یابد (همان: ۲۱۶).

اما مولوی از سوی دیگر بر این اعتقاد است که کلام و سخن می‌تواند به امر فرازبانی بدل شود.

این امر از رهگذر پیوند جان با حقیقت وجودی آدمی و گشوده‌شدن ساحت روح به مطلق روی می‌دهد. برای تحقق این امر نخست می‌بایست به ندای مطلق سرچشمه گوش سپرد. این گوش‌سپاری به ندای مطلق با خاموشی امکان‌پذیر می‌شود (همان: ۲۲۰).

پس از این انسان می‌تواند ترجمان کلام مطلق شود و ندای او را بازتاباند. اما درباره شناخت و تفکر: مولوی ایده‌باوری است که ضمن تأکید بر برتری اندیشه و روح بر جسم و ماده، اندیشه و شناخت حقیقی را از رهگذر عقل جزئی ممکن نمی‌داند، بلکه همگان را به پروراندن تفکر شهودی می‌خواند. تفکری که مسیر از پیش مشخصی

ندارد و از جانب مطلق سرچشمه می‌گیرد. افزون بر آن، او انسان را به ترک علت‌اندیشی و رهایی از عقلانیت فرامی‌خواند تا انسان بتواند گام در قلمرویی بگذارد که به حقیقت وجود او تعلق دارد، پیوستن به مطلق و نفوذ به فراسوی پدیدارها.

۸. هایدگر، مسئله زبان و طریق تفکر

«هایدگر، مسئله زبان و طریق تفکر» عنوان هفتمین فصل این کتاب است که به بررسی مطالبی همچون هایدگر و مسئله زبان و تفکر می‌پردازد. نویسنده در این فصل بیان می‌دارد که یکی از درون‌مایه‌های اصلی تفکر هایدگر زبان است (همان: ۲۳۷). زبان برای هایدگر متقدم خاصیتی بین‌الذلهانی دارد و فقط با کاربرد بافت و متنی اجتماعی معنا می‌یابد. تأملات هایدگر متأخر بیشتر معطوف به بررسی پیوند میان زبان و وجود است و صبغه‌ای رازآلود پیدا می‌کند. زبان به دازاین امکان می‌دهد که در بازبودگی و گشودگی موجودات بایستد. این یعنی آن که در پرتو زبان معنای موجودات برای او آشکار می‌شود. از این رو، بدون زبان آشکاربودگی جهان معنای خود را از دست می‌دهد. سنگ، گیاه، و حیوان که بی‌بهره از زبان‌اند از جهان داشتن و درک معنای موجودات هم بی‌بهره‌اند، چراکه به قول هایدگر فقط آن‌جا که زبان هست، جهان است. و جهان هم خود زمینه ظهور تاریخ و کنش‌های معنادار انسان است (همان: ۲۴۴).

در این کتاب می‌خوانیم که هایدگر «پدیدارشدن گشودگی و بازبودگی زبان را شعر می‌خواند. او خاطر نشان می‌کند که شعر بنیان‌نهادن وجود از رهگذر کلمه است» (همان). شعر در معنای هایدگری شرط تحقق زبان است، نه پدیده‌ای ثانوی و فرعی که از زبان به مثابه ماده‌ای خام برای آفرینش هنری بهره می‌گیرد. ذات زبان در ذات شعر نهفته است و فقط از طریق آن قابل فهم است. شعر آشکارکردن موجودات از رهگذر زبان است. این آشکارکردن اگرچه به واسطه آدمی صورت می‌گیرد، اما او آفریننده آن نیست. آدمی فقط به مثابه دازاین یا روشنی‌گاه محل ظهور وجود است و آشکارکردن هم در واقع حاصل همین ظهور وجود در آدمی است (همان: ۲۴۵). در ادامه آمده است که هایدگر بر این اعتقاد است که آدمی بهره‌مند از زبان است. زبان پدیده‌ای بنیادین است. راهی است که وجود خود را از رهگذر آن آشکار می‌کند. گفتار و سخن آدمی خود می‌تواند پاسخی به خطاب وجود به شمار آید (همان: ۲۴۷). در این فصل می‌توان پیوند میان تفکر هایدگر و تأملات او را درباره زبان به روشنی دید. همان گونه که در تفکر او، وجود به مثابه امر چیره

بر آدمی غالب است و حقیقت آن تابع ذهن آدمی نیست. در پیوند میان زبان و وجود هم تقدم با وجود است و زبان نه بازنمود وجود که محصول آن است. هایدگر در «رساله زبان» زبان را حاصل برون‌داد یا میان‌برش و «در راه زبان» آن را حاصل رویداد به شمار می‌آورد. میان‌برش یا برون‌داد آن چیزی است که در همان حال که تمایز و تفاوت میان جهان و اشیا را پدید می‌آورد، آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌زند. در واقع میان‌برش آن قلمرو میانی است که شرط اتصال و انفصال جهان و اشیا با وجود و موجودات است (همان). زبان بازتاب‌دهنده میان‌برش است، اما این میان‌برش فقط در سکوت آشکار می‌شود. هایدگر تأکید می‌کند که زبان به‌مثابه طنین سکوت سخن می‌گوید. این همان سکوتی است که آدمی را فرامی‌خواند، ندا درمی‌دهد. هنگامی که آدمی این خطاب را می‌شنود، جهان و اشیا یا وجود و موجودات و میان‌برشی که اتصال آن‌ها را موجب می‌شود همه و همه در ساحت زبان آشکار می‌شوند (همان).

نکته بنیادین در تأملات هایدگر آن است که رویداد اگر چه همچون مطلق در ساحت تجربه عرفانی پدیده‌ای بنیادین است که سرچشمه همه چیز است، با این وجود می‌افزاید که برخلاف مطلق امری بیان‌پذیر نیست، بلکه می‌تواند در ساحت زبان تجربه شود (همان: ۲۴۹).

رویداد یا میان‌برش موجب پدیدارشدن زبان است و خود ماهیتی زبانی دارد. پدیدارشدن زبان هم‌زمان است با پدیدارشدن جهان و موجودات و اولی آشکارکننده دومی است. تحقق ماهیت انسان به‌مثابه موجودی که برخوردار از نور ذاتی و گشوده‌شدن به ساحت وجود است، بدون زبان امکان‌پذیر نیست. چنین درکی از زبان مستلزم تجربه‌کردن حقیقت آن است. هنگامی که چنین تجربه‌ای روی می‌دهد ماهیت زبان یعنی وجود آن بدل به زبان می‌شود (همان: ۲۵۱). بدل‌شدن وجود زبان به زبان نشان می‌دهد که آدمی تنها محل ظهور زبان است. اگرچه او موجودی برخوردار از زبان است، اما این زبان است که به‌مثابه ندای وجود بر او سلطه دارد (همان). در این کتاب آمده است که گوش‌سپاری به این ندا شرط ظهور زبان اصیل و بنیادین است. چنین گوش‌سپاری مستلزم سکوت است. سکوت این‌جا چیزی بیش از صرف خودداری از سخن‌گفتن است. سکوت یعنی محو تصاویر، مفاهیم، و بازنمودها و تسلیم به وجود (همان). متفکری که چنین تجربه‌ای را به جان می‌آزماید، می‌تواند امیدوار باشد که بدل به سخن‌گوی راستین وجود و انعکاس‌دهنده ندای آن شود.

۹. عقلانیت و متافیزیک، به سوی خوانشی انتقادی از مولوی و هایدگر

فصل هشتم «عقلانیت و متافیزیک، به سوی خوانشی انتقادی از مولوی و هایدگر» نام دارد که مطالبی مانند مولوی، هایدگر شباهت‌ها، اختلاف‌ها و ابطال‌ستیزی و ستیزی با عقل‌ستیزان را دربر می‌گیرد.

۱۰. یافته‌های تحقیق

گفتنی است که مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، فیلسوف آلمانی، استاد دانشگاه مالبورگ (۱۹۲۳-۱۹۲۸) و دانشگاه برلین (۱۹۲۸-۱۹۳۳) و طرفدار فیلسوف و متفکر دانمارکی، سورن کی‌یرکگارد، بود که یکی از بنیان‌گذاران اگزیستانسیالیسم به ویژه دیدگاه مسیحی آن به شمار می‌آید.

کی‌یرکگارد تعهد دینی مبتنی بر هم‌رنگی عقیدتی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و احتجاج می‌کند که مسیحی حقیقی بر اثر 'دل به دریا زدن' به خدا اعتقاد پیدا می‌کند، نه از راه استدلال‌های انتزاعی و حجت‌ها و ادله کلامی (گوتک، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

اگزیستانسیالیسم یکی از مهم‌ترین مکاتب فکری قرن نوزدهم به بعد است که با تعبیر گوناگونی همچون مکتب وجودی، مکتب هست‌بودن، و مکتب اصالت وجود از آن یاد می‌شود. اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم مبنی بر اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت انسان است. «اما ماهیتاً اگزیستانسیالیسم مجموعه‌ای از اندیشه‌های فلسفی یک‌دست نیست، بلکه بیشتر دیدگاه و گرایش فلسفی را تشکیل می‌دهد تا مکتب فکری منظم را» (همان: ۱۵۷). کسانی که اگزیستانسیالیست شناخته شده‌اند پرسش‌های مشابهی را طرح کرده‌اند، اما در ارائه پاسخ دچار اختلاف شده‌اند؛ بر این پایه در وقت سخن گفتن از اگزیستانسیالیست‌ها باید مشخص کرد که منظور کدام‌یک از آن‌هاست. ژان پل سارتر، مارتین هایدگر، گابریل مارسل، و سورن کی‌یرکگارد از متفکران اگزیستانسیالیست بوده‌اند. البته مارسل و کی‌یرکگارد دیدگاهی مسیحی اتخاذ کرده‌اند و اندیشه‌شان الحادی نبوده است، اما سارتر و هایدگر - تا اندازه‌ای - اندیشه‌های الحادی داشته‌اند. در اگزیستانسیالیسم مسیحی یافتن من راستین برابر با این معناست که خداوند در فرد به‌منزله یک واقعیت ازلی در تجربه درونی فرد ظاهر می‌شود، اما در اگزیستانسیالیسم الحادی و به خصوص در اندیشه‌های سارتر - او را پدر اگزیستانسیالیسم الحادی می‌دانند - مسئله تقدم وجود بر ماهیت مبنای الحاد است. سارتر با ابداع جمله «وجود بر ماهیت مقدم است» تر فلسفه سستی را، مبنی بر این‌که رفتار

انسان بر تعریف از پیش پرداخته‌ای از ماهیت او مبتنی است، به چالش خواند. بر خلاف ادعای ارسطو مبنی بر این‌که انسان ماهیتاً عقلانی است که در جهانی هدفمند و با معنی زندگی می‌کند، سارتر ادعا می‌کند که هر فردی نخست وجود دارد، به طور ناخوانده در صحنه گیتی حضور می‌یابد، و سپس معنی و ماهیت خود را می‌آفریند. چون هیچ‌گونه حقایق کلی، نظیر مطلق یا سرنوشت نهایی، وجود ندارد که هادی انسان باشد، افراد برای انتخاب آزادی کامل دارند و این آزادی کامل مستلزم مسئولیت انسان در قبال اعمال و انتخاب‌هایش است (همان: ۱۶۱). بنابراین، اساسی‌ترین و اولین اصل در مکتب اگزیستانسیالیسم نظریه تقدم وجود بر ماهیت است. طبق این نظریه ابتدا ماهیت همه کائنات به جز انسان به دست خدا (اگزیستانسیالیسم الهی) و یا طبیعت (اگزیستانسیالیسم الحادی) خلق شده است و سپس بر طبق آن ماهیت مشخص هستی به وجود آمده است. اگزیستانسیالیسم بر پیش‌بودن وجود بر ماهیت تکیه می‌کند. با چنین تعریفی بر آزادی انسان و به دنبال آن مسئولیت او پافشاری می‌شود که البته این اندکی با دیدگاه اصالت وجود ملاصدرا ناهمسان است و همان نیست. اصالت وجود به معنای این است که انسان (و تنها انسان) است که نخست موجود می‌شود و سپس خودش ماهیت خودش را می‌سازد. از سوی دیگر، در اندیشه صدرایی و یا مشایی (مانند میرداماد) اصالت در برابر اعتبار به کار می‌رود (وجود اصیل و ماهیت امری اعتباری است)، اما در اگزیستانسیالیسم اصالت وجود به معنای این نیست که ماهیت اعتباری است، بلکه به این معناست که ماهیت ساختنی است و در آغاز هیچ است (← سارتر، ۱۳۸۰: ۴۵). بر پایه آنچه گفته شد، تصور می‌رود که برگزیدن مولوی و هایدگر برای یک بررسی تطبیقی انتخابی دشوار باشد، زیرا برای کار تطبیقی اصولاً پیش‌شرط‌هایی لازم است که این کتاب فاقد آن است از جمله:

۱،۱۰ ارتباط و پیوند

تطبیق و مقایسه میان دو فردی صورت می‌گیرد که بین آن‌ها ارتباط و پیوندی برقرار باشد، مثلاً میان خیام و ابوالعلا و یا میان هگل و مولوی (هگل در زمان نوشتن *پدیده‌شناسی روح* خویش با *مثنوی* آشنایی مختصری داشته است)، اما به این مسائل در کتاب *عرفان و تفکر* چندان عنایت نشده است. مولوی و هایدگر، چنان‌که خود نویسنده نیز معترف است (همدانی، ۱۳۸۷: ۳۴)، از دو حوزه متفاوت اند (فلسفه و عرفان) و این نکته بررسی تطبیقی را دشوارتر می‌کند. تلاش مؤلف برای برقراری ارتباط میان این دو حوزه - که معتقد است

در فلسفه هایدگر عناصر عرفانی وجود دارد - نیز مورد پذیرش همگان نیست، زیرا هایدگر فیلسوفی است که او را در زمره شاخه الحادی اگزیستانسیالیسم جای می‌دهند. اگر تصور ملحدبودن او قطعی نباشد، از اعتقاد دینی او هم سخن گفته نشده است و خود نیز چیزی در این باره بیان نداشته است. در حالی که، مولوی چنین نیست او عارف شریعت مداری است که رو به خدا دارد و آرزوی وی فنا در حق است. این دو نفر یعنی مولانا و هایدگر به دو جهان (پارادایم) کاملاً متفاوت تعلق دارند. همین مسئله سبب می‌شود که عناصر اصلی جهان‌بینی آن‌ها، حتی به رغم شباهت ظاهری و لفظی، متفاوت باشند. مثلاً تفاوت انسان‌شناختی هایدگر و مولوی را در نظر بگیریم:

یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های دزاین هایدگر اصالت اوست. دزاین بر اساس امکان‌های پیش رویش ماهیت خویش را می‌سازد. پس او ماهیتی پسینی دارد و انسان با انتخاب‌هایش آن را می‌سازد. شرط داشتن اصالت هم دوری از تقلید و «هر کس» است. هایدگر می‌گوید:

من با دیگران هستم و بنا به الگوی آنان زندگی می‌کنم. حتی در اغلب موارد سرپیچی‌های مرا دیگران تعیین کرده‌اند. نظر بیشتر مردم در زندگی هر روزه‌شان، نظر خود آنان نیست بل نظر همگان است ... هایدگر این پیروی از هر کس را به معنای فقدان اصالت دزاین می‌داند (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۲۳).

اما در مورد انسان‌شناسی مولوی داستان از لونی دیگر است، چراکه انسان به منزله مخلوق خداوند حتماً ماهیتی پیشینی دارد؛ یعنی خداوند برای او ماهیتی را مشخص کرده است. انسان باید با انتخاب‌های خود (البته انتخاب‌هایی بر اساس سرمشق‌ها و الگو‌هایی مانند قرآن و آموزه‌های پیامبر) و به عبارت بهتر با تبعیت و تقلید از آن‌ها ماهیت خود را - ماهیتی که خداوند برای انسان ساخته است - بسازد. مسئله پیر و ولی که در مثنوی این اندازه بر آن تأکید شده است به همین سبب است، اما مؤلف یا این مسئله را ندیده و یا به دلایلی که خود صلاح دانسته بدان نپرداخته است. از نظر هایدگر، تبعیت از هر چیزی (پیر، پیامبر، و ...) یعنی بی‌اصالتی.

در این باره می‌توان به موارد دیگری نیز اشاره کرد مانند کم توجهی به مفهوم اضطراب. اضطراب یکی از اصلی‌ترین مفاهیم تفکر هایدگر است. دلیل آن نیز این است که بدون الگو و سرمشق انتخاب امری اضطراب‌آور است. چون تفکر هایدگر در جهانی الحادی شکل گرفته است، اضطراب امری اساسی در آن است، اما چنین اضطرابی در

عرفان مولوی دیده نمی‌شود. در اندیشه او هر چه هست آرامش و اطمینان است. دلیل آن هم معیارها و الگوهایی است که فرد با تقلید از آن‌ها درستی اعمال خود را تضمین می‌کند. نکته دیگری که می‌توان بر آن انگشت نقد و ایراد نهاد بهره‌جستن از اصطلاح «تفکر شهودی» است. به قول مؤلف، شهود یعنی دیدن و تفکر یعنی حرکت کردن و این دو با هم سازگاری ندارد. تفکر شهودی واژه‌ای بی‌اصالت است و این بیشتر گزارش شهودات است تا حرکت، استدلال، و نتیجه.

۱،۱،۱۰ نبود عناصر عرفانی در فلسفه هایدگر

تصور می‌رود که در فلسفه هایدگر عناصر عرفانی وجود نداشته باشد، چنان که مصطفی ملکیان در نقدی که بر این کتاب دارد، منکر وجود عناصر عرفانی در فلسفه هایدگر شده و نوشته است:

در این کتاب ما با عرفان سروکار داریم، اعم این‌که از تعبیر تجارب عرفانی و یا هر تعبیر دیگری به کار ببریم. ما در این کتاب دقیقاً توجه نکرده‌ایم که عرفان یعنی چه؟ اگر مراد از عرفان تجارب عرفانی است، نباید بحث می‌شد که هایدگر عارف است یا نه. چون شک نیست که او دارای تجربه‌های عرفانی نبوده، اما اگر مراد از عرفان گزاره‌های عرفانی است، باید مشخص شود گزاره عرفانی چه فرقی با گزاره فلسفی و این دو چه فرقی با گزاره‌های ادبی دارند. در آثار هر دو متفکر با گزاره سروکار داریم اول باید نشان بدهیم سنخ عرفانی گزاره‌های عرفانی چه چیزی است؟ آیا گزاره عرفانی تنها گزاره‌ای است که حاصل تجربه عرفانی است که در این صورت می‌توان هم گزاره عرفانی گفت و هم غیر عرفانی. نمی‌توان گفت که گزاره‌هایی فرایندی هستند به نام تجربه عرفانی. چون در تمییز گزاره‌های علمی و فلسفی و حتی علمی و امی‌مانیم، چراکه گزاره‌های عرفانی به لحاظ منشأ و خاستگاه‌شان عرفانی نیستند، بلکه به لحاظ مطلبی است که القا می‌کنند. بنابراین، باید دانست چه مطلبی گزاره را عرفانی می‌کند. بحث گزاره‌های مورد بحث به گزاره‌های روان‌شناختی شبیه است (ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۷).

۲،۱۰ شباهت‌های ساختاری و محتوایی

گفتنی است که نویسنده این کتاب سعی وافری در تحلیل اندیشه‌های عرفانی و کلامی مولانا با هایدگر فیلسوف و پدیدارشناس و ایجاد نوعی وضوح مفهومی دارد، تا بتواند در سایه آن امکان دیالوگ میان دو متفکر، که به دو سنت فکری گوناگون تعلق دارند و افق تاریخی متفاوت در ظاهر و رطه‌ای عبورناپذیر میان آن‌ها ایجاد کرده است، فراهم کند (←

همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴). باید یادآور شد که سخن‌گفتن در این باب که دربرگیرنده همه اندیشه‌های مولانا باشد، کاری چندان آسان نیست. چنان که خود مؤلف بیان کرده: هدف این کتاب هم جسورانه و هم متواضعانه است. جسورانه است که برای نخستین بار در قلمرویی وارد می‌شود که کسی هنوز تا به امروز در آن گام نهاده است: مقایسه تأملات عرفانی مولوی، عارف برجسته ایرانی قرن هفتم، با عناصر عرفانی در تفکر مارتین هایدگر، متفکر پرآوازه آلمانی قرن بیستم، اما متواضعانه است زیرا در این مقایسه فقط به بیان شباهت‌های ساختاری و محتوایی بسنده می‌کند و به دنبال اثبات چیزی بیش از آن نیست (همان: ۱۳). همچنین، این کتاب نه درآمدی بر اندیشه‌های عرفانی مولوی است و نه درآمدی بر تفکر مارتین هایدگر. هدف این کتاب پرداختن به همه جوانب و زوایای اندیشه‌های مولوی و هایدگر نیست، بلکه فقط جوانبی از تأملات این دو بررسی و تحلیل می‌شود که بتواند زمینه‌ای را برای مقایسه آن‌ها در بافت پژوهشی میان‌متنی و تطبیقی فراهم آورد. هر پژوهشی با توجه به موضوع و نوع مخاطبان خود برخی از مسائل را مفروض می‌گیرد. مخاطبان این پژوهش نیز هم با اندیشه‌های مولوی آشنایی دارند و هم با تفکر هایدگر بیگانه نیستند و حال می‌خواهند شاهد و ناظر نوعی بررسی میان‌متنی باشند که البته با رویکردی انتقادی و تحلیلی همراه است (همان).

درست است که نویسنده هدف این کتاب را پرداختن به همه جوانب و زوایای اندیشه‌های مولوی و هایدگر نمی‌داند، اما اندیشه‌های بنیادین مولانا را در آن مطرح می‌کند. نویسنده کتاب به علت آشنایی با فلسفه هایدگر و عرفان مولوی و همچنین با تسلط بسیاری که بر زبان آلمانی - که زبان هایدگر است - دارد، توانسته است این دو متفکر را معرفی می‌کند تا آن‌جا که می‌توان بخش‌های این کتاب را جداگانه خواند و به شناختی از هایدگر و مولوی رسید. با این وصف طریقه تدوین آن از نظر نگارنده این سطور تأمل‌برانگیز است، زیرا بنا بر نظر مصطفی ملکیان (← ملکیان، ۱۳۸۷: ۲۷) در باب تدوین این کتاب باید یکی از دو کار انجام می‌پذیرفت: یا نخست می‌بایست مطالبی که در باب مولانا مورد نظر نویسنده بود یک‌جا بیان می‌شد و سپس مطالب مربوط به هایدگر؛ و در فرجام هم به مقایسه این دو تفکر می‌پرداخت. یا این‌که این کتاب اگر بر پایه شخصیت تنظیم نمی‌شد و شخصیت‌محور نبود بر اساس موضوع تدوین می‌شد، اما این کتاب آمیزه‌ای میان شخصیت‌محوری و موضوع‌محوری است.

در این کتاب خواننده به جست‌وجوی عرفان برمی‌آید، اعم از این‌که تعبیر تجارب

عرفانی و یا هر تعبیر دیگری در این کتاب به کار رفته باشد. در این جا نظر استاد ملکیان کاملاً منطقی به نظر می آید (همان)، زیرا در این صورت یافتن عناصر مشترک بین دو شیوه تفکر مختلف امکان پذیرتر می شد.

تلاش مؤلف برای برقراری ارتباط میان این دو حوزه عرفان و فلسفه (او معتقد است در فلسفه های دیگر عناصر عرفانی وجود دارد) مورد پذیرش همگان نیست؛ چنان که مصطفی ملکیان در نقدی که بر این کتاب دارد منکر وجود عناصر عرفانی در فلسفه های دیگر شده است (همان). گفتنی است که در این مورد و موارد مشابه دیگر به خوبی مشهود است که نویسنده با خوانش های دلخواهانه شباهت های موجود و یا بهتر است بگویم «شباهت سازی های» موجود هم با اما و اگر و ... را به دست می دهد، اما همین جملات که باید حاکی از شباهت فکری این دو متفکر شرق و غرب باشد، از تفاوت های بنیادین آنان حکایت دارد، چراکه تجربه عرفانی با هراس هرگز همسانی ندارد.

همین تفاوت اندیشه های این دو متفکر شرق و غرب سبب شده است که نتیجه تحقیق در فصل هشتم، بیش از آن که نشان از یکسانی و شباهت ها داشته باشد، از تفاوت های بنیادین و اساسی خبر دهد. چنان که تفاوت های اساسی هم در حوزه انسان شناسی این دو دیده می شود و هم در مسئله زبان. تا آن جا که نویسنده کتاب خود می گوید:

اما اختلاف عمده ای هم میان هستی شناسی مولوی و هایدگر وجود دارد. هایدگر نمی تواند تمایز میان بود و نمود در مولوی را که به شکل تمایز میان نیست هست نما و هست نیست نما مطرح می شود، بپذیرد (همان: ۲۷۵).

اما در این مقایسه اختلاف بنیادینی دیگر هم وجود دارد. هایدگر تجربه وجود را بیان پذیر می داند و تمام سعی او این است که تجربه وجود را به ساحت زبان درآورد ... اما مولوی برخلاف هایدگر تجربه عرفانی و مواجهه با مطلق را بیان ناپذیر می داند و در این مورد خاموشی را بر سخن گفتن ترجیح می دهد (همان: ۲۸۸).

جالب آن که شباهت های موجود و یا بهتر است بگویم بیشتر «شباهت سازی های» موجود هم با اما و اگر و خوانش های دلخواهانه مؤلف از آثار هایدگر به دست می آید. مثلاً مؤلف که از اهمیت زبان نزد هایدگر آگاه است (هایدگر زبان را خانه هستی می داند) می کوشد تا در نزد مولوی نیز زبان را امری اساسی و مهم جلوه دهد. او می نویسد:

به این ترتیب در پرتو زبان است که آنچه در درون آدمی است آشکار می شود. از آن جا که این امور درونی که مولوی آن ها را صفات می خواند و شامل کیفیات نفسانی و حالات

ذهنی آدمی است، جزء بنیادینی از حقیقت وجود آدمی را تشکیل می‌دهد و زبان آشکارکننده این امور است؛ بنابراین، می‌توان زبان را آشکارکننده حقیقت وجودی انسان دانست (همان: ۲۱۵).

خود این جمله «می‌توان زبان را آشکارکننده حقیقت وجودی انسان دانست» بحث‌برانگیز است. هر چند پذیرش آن مولانا و هایدگر را در کنار هم می‌نشانند، اما احتمال قبول چنین نظری از سوی مولوی‌شناسان مسلم نیست به‌خصوص مولوی که خود اهل عالم معناست و زبان را خار دیوار رزان می‌داند.

۱۱. ویژگی‌های دیگر کتاب

با این حال، کتاب عرفان و تفکر کتاب ارزشمندی است و محاسن بسیاری دارد: الف) در بادی امر حسن بزرگ این کتاب این است که از راهنمایی‌های دکتر پورنامداریان برخوردار است که هم در بررسی آثار مولانا و هم هایدگرشناسی فضل و دانش ایشان بر ارباب خرد و معرفت پوشیده نیست.

ب) حسن دیگر کتاب این است که ثمره تحقیق خود پژوهش‌گر است. مطالبی هم که در باب مولانا در آن مطرح شده با روح ایرانی اسلامی خوانندگان و دانشجویان ایرانی سازگار و هماهنگ است و دانشجو می‌تواند از رهگذر هفت فصل به برخی از اندیشه‌های عرفانی مولانا و تفکرات فلسفی هایدگر دست یابد. استدلال‌ها در بیشتر موارد - به جز فصل آخر که به مقایسه مولانا و هایدگر اختصاص دارد - منطقی است.

ج) با آن که مطالب فلسفی آن تاحدی سنگین است، اما از نظر بیان و تعبیر متکلفانه نیست. نویسنده با مهارت خاص و زبان و بیان شیوا که حاکی از وسعت اندیشه و آگاهی‌های بسیار در باب مولانا و هایدگر است، در هفت فصل مطالب بسیار ارزنده‌ای را در باب برخی از تفکرات عرفانی مولانا و اندیشه‌های فلسفی هایدگر در اختیار خواننده می‌گذارد. خاصه در فصل چهارم «انسان‌شناسی عرفانی مولوی» درباره چستی انسان و از جهان تا جان جهان از عهده مطالبی که مدعی آن است برآمده و با جملاتی فخیم و عباراتی استوار و با نظم منطقی خاص که حاکی از مهارت و تسلط او بر موضوع مورد بحث است با دلایل متقن موضوعات را تبیین کرده است. درست است که نویسنده هدف این کتاب را پرداختن به همه جوانب و زوایای اندیشه‌های مولوی و هایدگر نمی‌داند، اما اندیشه‌های بنیادین مولانا را در آن مطرح می‌کند.

د) از ویژگی‌های برجسته دیگر این کتاب آن است که همه نمونه‌های شعری و نثری و سایر مستندات آن با ذکر دقیق نشانی همراه است. در مواردی که نمونه‌ها و یا روایت‌های متعدد وجود داشته است به بیان نمونه‌ای از آن بسنده شده و مطالب و اطلاعات لازم و مبسوط در باب آن‌ها در یادداشت‌ها آمده است.

ه) تنوع منابعی که مؤلف از آن بهره گرفته و خود را ملزم به نقل عبارات و اصطلاحات بدون دخل و تصرف کرده، درخور توجه است.

و) نویسنده در مواردی نموداری فراهم آورده است که دریافت مطلب را در بیشتر موارد آسان‌تر می‌کند و این امر عرصه پژوهش را وضوح و شفافیت بیشتری بخشیده است.

ز) از نظر زبانی خطاهای دستوری، انحراف از زبان معیار، ابهام، و ناهمواری و ناهماهنگی سبکی وجود ندارد.

ح) از نظر نگارش و ویرایش، مطالب کتاب منزله از خطا، مسامحه، و آشفتگی است و هر نکته‌ای در جای خود قرار دارد و با یک اسلوب و یکنواختی به تحریر درآمده است.

کتاب به سبب یک‌دستی شیوه املائی کلمات، کاربرد نشانه‌های فصل و وصل، یک‌دستی ضبط اعلام و اصطلاحات، انطباق آن با شیوه‌نامه فرهنگستان، کاربرد اختصاری‌ها و رمزها، یک‌دستی نشانی‌ها و مآخذ (به طوری که در ارجاع به منابع ناهمگونی وجود ندارد)، درجه‌بندی عناوین و تعیین فواصل مناسب، داشتن صفحات عنوان، داشتن دو نمایه در پایان: نمایه نام‌ها و نمایه موضوعی، و آوردن واژه‌نامه آلمانی - انگلیسی - فارسی نظم و آراستگی دارد.

مؤلف با آوردن واژه‌نامه آلمانی - انگلیسی - فارسی، که فهرست‌کردن مهم‌ترین واژگان و تعبیر خاص هایدگر در متن کتاب است، توجه خواننده را به این نکته جلب می‌کند که معادل‌های فارسی که در برابر واژه‌های انگلیسی یا آلمانی آورده است صرفاً ترجمه تحت‌اللفظی اصطلاحات هایدگری نیست، بلکه با تعبیر و تفسیر خاصی از آن همراه است که فقط با عنایت به این تعبیر و تفسیرها موجه می‌نماید. چنان که به نظر مؤلف خواننده می‌بایست معنای این اصطلاحات را در بافت تعبیر و تحلیلی که از آن‌ها در متن کتاب ارائه شده است بفهمد و درک کند. مؤلف اذعان می‌دارد که اساس این واژه‌نامه‌ها فرهنگ مختصر و دقیقی است که ریچارد سون در آخر اثر کلاسیک خویش در باب هایدگر، یعنی هایدگر از پدیدارشناسی تا تفکر فراهم آورده است (همان: ۳۲۷). بنابراین، در به‌دست‌دادن معادل‌های انگلیسی اصطلاحات هایدگر از تفسیر ریچارد سون و معادل‌های

انگلیسی او تبعیت شده است، اما در عین حال برای نشان دادن تنوع و تفاوت در فهم معانی این اصطلاحات و امکان ترجمه‌های متفاوت از آن منابع دیگری در فهرست ارائه شده است. مؤلف می‌نویسد که در معادل فارسی این اصطلاحات و تعابیر هایدگر پیوسته از ترجمه ریچارد سون پیروی نکرده و بیشتر توجهش معطوف به معانی آلمانی اصطلاحات در زبان آلمانی بوده و در مواردی هم از معادل‌های انگلیسی و معادل‌های فارسی در ترجمه کتاب یوخنسکی به دست شرف‌الدین خراسانی استفاده کرده است (همان: ۳۲۸).

از سوی دیگر، به سبب طبع پاکیزه این کتاب جستن خطاهای مطبعی چندان آسان نیست.

دقت در ارائه نشانی منابع مورد استفاده درخور توجه است؛ به طوری که، در ارجاع به منابع ناهمگونی وجود ندارد و شیوه نقل قول و استواری دعوی‌ها و شواهد و ربط منطقی مطالب همچنان که پیش‌تر اشاره شد چشمگیر است.

مؤلف از مقدمه‌های کلی یا الگوهای قالبی که تنها حجم اثر را می‌افزاید و از تکرارهای غیر لازم و حاشیه‌روی‌های غیر ضروری و داده‌هایی که در اثبات نظر نویسنده نقشی نداشته باشد و آوردن مآخذ بی‌اعتبار و توضیح واضح‌تر احتراز جسته است.

توضیحاتی که در یادداشت‌ها آمده حاوی اطلاعات مفیدی است و روشن‌گر بسیاری از مطالبی است که در آن‌ها ابهامی بوده و یا به نظر آمده که امکان داشته خوانندگان درباره آن سابقه ذهنی لازم را نداشته باشند.

۱۲. نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه گفته شد، تصور می‌رود که برگزیدن مولوی و هایدگر برای یک بررسی تطبیقی انتخابی دشوار باشد، زیرا برای کار تطبیقی اصولاً پیش‌شرط‌هایی لازم است که از نظر نگارنده موضوع این کتاب فاقد آن است از جمله: الف) ارتباط و پیوند: مولوی و هایدگر چنان که خود نویسنده نیز معترف است از دو حوزه متفاوت‌اند (فلسفه و عرفان) و این نکته بررسی تطبیقی را دشوارتر می‌کند. بنابراین، تلاش مؤلف برای برقراری ارتباط میان این دو حوزه - که معتقد است در فلسفه هایدگر عناصر عرفانی وجود دارد - خیلی قابل قبول و موجه به نظر نمی‌رسد. مولانا و هایدگر به دو جهان (پارادایم) کاملاً متفاوت تعلق دارند. همین مسئله سبب می‌شود که عناصر اصلی جهان‌بینی آن‌ها - حتی به رغم شباهت ظاهری و لفظی - متفاوت باشند. برای نمونه تفاوت انسان‌شناختی هایدگر و مولوی.

ب) شباهت‌های ساختاری و محتوایی: گفتنی است که نویسنده محترم کتاب به دلیل آشنایی با فلسفه هایدگر و عرفان مولوی و همچنین با تسلط بسیار بر زبان آلمانی - که زبان هایدگر است - توانسته است این دو متفکر را معرفی کند تا آن‌جا که می‌توان بخش‌های این کتاب را جداگانه خواند و به شناختی از هایدگر و مولوی رسید. با این وصف مقایسه مولانا و هایدگر از نظر نگارنده این‌سطور تأمل‌برانگیز است. نویسنده با خوانش‌های دلخواهانه شباهت‌های موجود و یا بهتر است بگوییم «شباهت‌سازی‌های» موجود را هم با اما و اگر و ... به دست می‌دهد، اما همین جملات که باید حاکی از شباهت فکری این دو متفکر شرق و غرب باشد، از تفاوت‌های بنیادین آنان حکایت دارد، چراکه تجربه عرفانی با هراس هرگز همسانی ندارد. همین تفاوت اندیشه‌های این دو متفکر شرق و غرب سبب شده است تا نتیجه تحقیق در فصل هشتم بیش از آن که نشان از یکسانی و شباهت‌ها داشته باشد، از تفاوت‌های بنیادین خبر دهد. چنان که تفاوت‌های اساسی هم در حوزه انسان‌شناسی این دو دیده می‌شود و هم در مسئله زبان.

با این حال، کتاب *عرفان و تفکر* کتاب ارزشمندی است و محاسن بسیاری دارد؛ از جمله ثمره تحقیق خود پژوهش‌گر است. مطالبی هم که در باب مولانا در آن مطرح شده با روح ایرانی اسلامی خوانندگان و پژوهش‌گران ایرانی سازگار و هماهنگ است و محقق می‌تواند از رهگذر هفت فصل به برخی از اندیشه‌های عرفانی مولانا و تفکرات فلسفی هایدگر دست یابد. استدلال‌ها در بیشتر موارد - به جز فصل آخر که به مقایسه مولانا و هایدگر اختصاص دارد - منطقی است. با آن که مطالب فلسفی آن تاحدی سنگین است، اما از نظر بیان و تعبیر متکلفانه نیست. نویسنده با مهارت خاص و زبان و بیان شیوا که حاکی از وسعت اندیشه و آگاهی‌های بسیار در باب مولانا و هایدگر است، در هفت فصل مطالب بسیار ارزنده‌ای در باب برخی از تفکرات عرفانی مولانا و اندیشه‌های فلسفی هایدگر در اختیار خواننده می‌گذارد. بی‌تردید این کتاب ارزشمند می‌تواند در زمینه افکار و اندیشه‌های عرفانی و تفکرات فلسفی بخش عمده‌ای از نیاز محققان علاقه‌مند به این مباحث را (بدون در نظر داشتن شباهت‌های فکری مولانا و هایدگر) برآورده کند. از نظر ویرایش و نگارش هم بسیار استادانه تدوین شده است.

منابع

احمدی، بابک (۱۳۸۲). *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: نشر مرکز.

سارتر، ژان پل (۱۳۶۱). *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: مروارید.
گوتک، جرال‌دال (۱۳۸۶). *مکاتب فلسفی و آرای تربیتی*، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). «درباره کتاب عرفان و تفکر، از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر های‌دگر»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۹، خرداد.
همدانی، امید (۱۳۸۷). *عرفان و تفکر، از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر های‌دگر*، تهران: نگاه معاصر.