

## رگه‌هایی از فلسفه غرب در آراء و اندیشه مولوی

\* بابک معین

دانشگاه آزاد اسلامی

### چکیده

مثنوی و دیوان شمس مولوی را نه تنها باید شگرف‌ترین یادگار عرفان ایرانی به حساب آورد، بلکه این دو اثر بزرگ را باید حاوی بسیاری از اندیشه‌ها و نظریات فلسفی دانست که گاه تنها در غالب یک بیت با زبانی ساده بیان شده است. برای مثال، بینش فلسفی سولیپسیسمی پروست در خصوص عشق را در اندیشه مولوی زمانی که از عشق مجازی صحبت می‌کند، می‌توان جست‌وجو کرد. در اندیشه‌های مولوی می‌توان نظام فلسفی پیچیده روانکاوی فروید را نیز جست‌وجو نمود. همچنین نظام فلسفی پدیدارشناسی هوسرل تنها در بیتی از گنجینه ابیات مثنوی نمودار می‌شود، همان‌سان که می‌توان در اندیشه‌های مولوی به رگه‌هایی از فلسفه‌سازی دریدا رسید. در این مقاله بی‌آن‌که به ساختار کلی حاکم بر اندیشه مولوی پرداخته شود، ادعا شده که عصاره و چکیده برخی از افکار و اندیشه‌های اندیشمندان غرب را می‌توان در اندیشه‌های این عارف بزرگ دنبال کرد.

کلیدواژه‌ها: مولوی، پروست، روانکاوی، هوسرل، پدیدارشناسی، دریدا، واسازی.

## Traces of Western Philosophy in Rumi's Thought

**Babak Moeen, Ph.D.**

Assistant Professor, Department of French Language and Literature  
Faculty of Foreign Languages, Islamic Azad University

### Abstract

Mathnawi and Shams Divan are not only the greatest heritages of Iranian mysticism but they should also be considered as the source of many philosophical theories and ideas in the form of poetry. For instance, one can find the solipsistic ideas of Proust in Rumi's ideas on love. One could also see traces of phenomenological philosophy as well as deconstructive ideas of Derrida in Mathnawi. In this article, without paying attention to the overall general structure of Rumi's thought, it is claimed that the gist of many western philosophies can be found in Rumi's writings.

**Keywords:** Rumi, Proust, Psychoanalysis, Husserl, Phenomenology, Derrida, Deconstruction.

## مقدمه

نام مولانا جلال‌الدین بلخی بی‌شک با عرفان و ادبیات سرزمین ما عجین شده است. کتاب‌های این شاعر و عارف بزرگ را شاید بتوان بعد از قرآن مقدس‌ترین آثار فارسی به حساب آورد. اما سؤالی که مطرح می‌شود، این است که آیا باید آثار بزرگ مولانا را تنها آثاری ادبی و عرفانی به حساب آوریم یا آن‌که می‌توانیم در اقیانوس بیکران و ژرف آثار او رگه‌هایی از اندیشه‌های فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ غرب را نیز جست‌وجو کنیم؟ این مقاله بر آن است که نشان دهد گاه شباهت‌هایی شگرف بین اندیشه‌ها و افکار این عارف و ادیب بزرگ و آرا و نظریات اندیشمندان و متفکران غرب به چشم می‌خورد. بی‌شک فاصله زمانی بسیار زیادی این عارف بزرگ را از متفکران نام برده‌شده در این مقاله، جدا می‌کند و بدیهی است که ادعای هرگونه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را غیرممکن می‌سازد، هرچند که راه بحث و گفتگو در خصوص شباهت‌ها و هم‌سویی‌ها در اندیشه‌ها و افکار متفکران و اندیشمندان مربوط به اعصار مختلف همیشه باز خواهد بود. این مقاله سعی در بررسی این شباهت‌ها دارد.

این مقاله، ابتدا به بررسی تعبیرها و برداشت‌های مشترک مولوی از عشق مجازی و دیدگاه‌های مارسل پروست در خصوص عشق مبتنی بر فلسفه سولیپسیسمی<sup>۱</sup> می‌پردازد. در این دو بینش عشق بر پایه وجود واقعی معشوق شکل نمی‌گیرد، بلکه واقعیت عشق مبتنی است بر دنیای درونی و ذهنیت عاشق بدان‌گونه که معشوق را در ذهن خود بازآفرینی می‌کند. سپس مقاله حاضر به بحث در خصوص همراستایی اندیشه‌های فروید هنگامی که مباحث مربوط به ضمیر ناخودآگاه و امیال سرکوفت‌شده را مطرح می‌کند و ابیاتی که در آن‌ها این عارف بزرگ با زبانی ساده دنیای ژرف و تاریک درونی را از دنیای آگاه بیرونی جدا می‌نماید می‌پردازد.

همچنین در افکار و اندیشه‌های مولوی می‌توان رگه‌هایی از نظام فلسفی پدیدارشناسی را جستجو کرد. مباحث مربوط به حیث التفاتی<sup>۲</sup> و پدیدار و تجلی پدیده‌ها آن‌گونه که به آگاهی عرضه می‌شوند باز در غالب ابیاتی کوتاه و با زبانی ساده بیان شده‌اند.

در نهایت، این مقاله به وجود شباهت‌ها و هم‌سویی‌هایی بین اندیشه‌های دریدا<sup>۳</sup> در خصوص مساله تعویق معنا<sup>۴</sup> و مدلول بیان نشدنی و ابیاتی از مولوی که در آن‌ها اندیشه

1. Solipsisme  
2. L'intentionnalité  
3. Derrida

مولوی مسأله زایش موقعیت و مفاهیم جدید از دل موقعیت‌ها و مفاهیم پیشین را مطرح می‌نماید، اشاره خواهد نمود.

### بینش سولپسیسمی پروست از عشق و عشق مجازی

باید ادعا کرد که بینش پروست از عشق از بدبینانه‌ترین بینش‌های موجود در ادبیات فرانسه می‌باشد و این بینش با تعاریف و تعبیرهایی که مولوی از عشق مجازی مطرح کرده است، اگر نگوییم دقیقاً یکسان است، می‌توان ادعا کرد که شباهت بسیار دارد. هر چند پروست کتاب نظریه‌پردازی در خصوص عشق ندارد، اما در اثر معروف او در جستجوی زمان از دست رفته<sup>۵</sup> می‌توان نظرهای او را در خصوص عشق ملاحظه کرد. به اعتقاد او در بعضی اوقات فرد در حالتی به سر می‌برد که این حالت «حالت پذیرش» نامیده می‌شود. درست مانند زمانی که بدن ما به دلیل بیماری یا خستگی مفرط آمادگی پذیرش هرگونه میکروب را دارد، ما نیز در این حالت خاص عاشق می‌شویم؛ اما در واقع ما عاشق فرد مشخصی نمی‌شویم. بلکه عاشق کسی می‌شویم که برحسب اتفاق درست در آن لحظه که به شدت نیاز سحرآمیز یک آشنایی را حس می‌کنیم در مقابل ما حاضر می‌شود و ما خود را عاشق او می‌یابیم. در این بینش پیکان عشق ما سرگردان به دنبال کسی می‌گردد تا بر او فرود آید. در این میان فردیت مطلق کسی که خود را عاشق او می‌یابیم مهم نیست؛ بلکه مهم آن است که در آن لحظه‌ای که ما در بهترین حالت پذیرش هستیم با آن فرد روبه‌رو شویم. در واقع می‌توان گفت در وجود ما تاثیری بر پا می‌شود که تنها محتاج بازیگر زنی است تا نقش اساسی خود را در آن بازی کند. پس این فرد واحد می‌تواند بالقوه نه این فرد، بلکه هر فرد دیگری باشد (آندره موراً ۱۹۶۵: ۳۶).

بنابراین ریشه انتخاب معشوق اصلاً در خود معشوق نیست، بلکه ریشه این انتخاب به خود عاشق و دنیای درون او برمی‌گردد. پس از این انتخاب، شوق شناخت و کنجکاوای برای کشف خصوصیات معشوق، عاشق را به سوی معشوق می‌کشاند. معشوق به موجودی سحرآمیز تبدیل می‌شود که تمام وجود عاشق در کشف او بر می‌آید. اتفاقاً همین عدم شناخت معشوق از جانب عاشق به او این امکان را می‌دهد که با تخیل خود هر آن‌گونه که می‌خواهد در ذهن خود معشوق را باز آفرینی کند. با شروع فعالیت جسمی عاشق، معشوق لحظه به لحظه از واقعیت خود دور می‌شود و لذا در بینش پروستی، این عاشق است که همه کاره است

4. Différance

5. A la recherche du temps perdu

و معشوق به اثری غیرفعال و خنثی تبدیل می‌شود. بینش پروست از عشق مبتنی بر فلسفه «سولیسیسمی» است که بر اساس آن تنها واقعیت موجود مبتنی است بر احساس‌ها، درک و بینش خود فرد و دنیای درونی او از اطراف و پیرامون و نه واقعیت موجود و جدا از دنیای درونی فرد؛ و دقیقاً به همین دلیل با گذشت زمان و تغییر در تصورات فرد که با قطع ایده‌آل‌سازی معشوق همراه است، عشق نیز می‌میرد: «عشق می‌میرد چرا که فراموشش می‌کنیم، چرا که تخیل ما که تا دیروز عشق را می‌زایاند امروز دیگر همان تخیل دیروز نیست، چرا که در واقع هویت فردی ما سری منقطعی از هویت‌های متوالی است که تابع احساسات و هیجانات قلبی ما است» (ادموند ریشتر ۱۹۷۴: ۳۱). همین تعبیر از عشق است که بر اساس آن می‌توانیم بینش پروست از عشق را مبتنی بر فلسفه سولیسیسمی بدانیم.

بینش و درک مولوی از عشق، آن‌جا که صحبت از عشق مجازی می‌کند، همین درک مبتنی بر فلسفه سولیسیسم می‌باشد. در عشق مجازی نیز عاشق در وجود معشوق خود را می‌یابد، به عبارت دیگر معشوق آینه‌ای است که منعکس‌کننده وجود عاشق می‌شود. در دو مصراع مولوی این عشق مجازی را که در آن معشوق آینه وجودی عاشق می‌باشد در تضاد با عشق حقیقی قرار می‌دهد که در آن معشوق موجودیتی قائم به ذات خود دارد:

منگر اندر نقش زشت و خوب خویش      منگر اندر عشق و در مطلوب خویش

(مولوی ۱۳۸۴: ۴۰۰)

در مصراع اول عشقی که عاشق به دنبال آن باشد که خود را در معشوق خود بیابد نفی می‌شود، و بلافاصله در مصراع بعدی، عشق حقیقی مطرح می‌شود که در آن عاشق باید در محبوب خود او را ببیند و جز او نبیند.

دیدیم در بینش عشق پروستی معشوق در واقع طعمه و صید عاشق می‌شود. در حقیقت در «حالت پذیرش»، عاشق معشوق خود را صید می‌کند. مولوی نیز زمانی که از عشق مجازی صحبت می‌کند، همین تعبیر را استفاده می‌کند:

آن که ارزد صید را عشق است و بس      لیک او کی گنجد اندر دام کس  
تو مگر آیی و صید او شوی      دام بگذاری، به دام او روی  
عشق می‌گوید به گوشم پست پست      صید بودن، خوشتر از صیادی است

(مولوی ۱۳۸۴: ۷۳۹)

می‌بینیم چگونه مولوی در مصراع آخر به زیبایی عنوان می‌کند که در عشق حقیقی این عاشق نیست که معشوق را صید می‌کند، بلکه عشق حقیقی آن است که عاشق خود را در صید معشوق بیاندازد و همه کس و همه چیز او شود.

باز همچنان در تضاد عشق مجازی که عشق بر محور وجودی عاشق و دنیای درونی او می‌گردد، یعنی عشق بر فلسفه سولیپسیسم و عشق حقیقی که در آن عاشق واقعی باید خود را فراموش کند و تنها معشوق را ببیند، مولوی داستان زیبایی را بیان می‌کند:

آن یکی آمد در یاری یزد	گفت: من، گفتمش: برو هنگام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق	رفت آن مسکین و سالی در سفر
پخته گشت آن سوخته پس از بازگشت	حلقه برزد بر در به صد ترس و ادب
بانگ زد یارش که: «بر در کیست آن؟»	گفت: «اکنون چون منی ای من درآ»
گفت یارش کیستی ای معتمد	بر چنین خانی مقام خام نیست
کی پزد کی، وا رهاند از نفاق؟	در فراق دوست سوزید از شرر
باز گرد خانه همباز گشت	تا ننجهد بی‌ادب لفظی ز لب
گفت: «بر در هم تویی ای دلستان»	نیست گنجایی دو من را در سرا»

(مولوی ۱۳۸۴: ۱۳۷)

### فروید، ضمیر ناخودآگاه، مولوی و زبان پنهان‌کننده دنیای درون

از جمله اندیشمندان پرآوازه اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، زیگموند فروید می‌باشد که با کشف روانکاوی و اصول آن و بیان این مسئله که ضمیر ناخودآگاه جایگاه واقعیت‌های پنهان دنیای درونی بشر است و این آگاهی انسان تنها یک جنبه از هستی انسانی است، انقلابی در حوزه روان انسان به‌وجود آورد. داستایوفسکی با کشف مناطق و زوایای ناشناخته و پیچیده روح و روان بشر ضربه را به انسان به خیال خود آگاه و حاکم مطلق وجود خود وارد آورده بود و فروید نیز با مطرح کردن این که واقعیت‌های ژرف وجودی انسان از سلطه ضمیر آگاه بشر خارج‌اند و این ضمیر ناخودآگاه است که بدون تسلط انسان بر آن، اندیشه‌ها، خواهش‌های نفسانی و غیره را به او القا می‌نماید، ضربه نهایی را به انسان به خیال خودآگاه مطلق وارد آورد. از نظر فروید، پدیده‌های روانی، عقده‌ها و امیال ما نمی‌توانند به راحتی در سطح خودآگاهی بروز پیدا کنند و دائماً توسط نیروی سرکوب‌کننده به سطح ضمیر ناخودآگاه باز

پس داده می‌شوند. لذا ضمیر ناخودآگاه فضای همه این امیال سرکوفت شده<sup>۶</sup> به حساب می‌آیند که دائماً می‌خواهند در سطح ضمیر آگاه ظاهر شوند. این نیروهای سرکوب‌کننده که مانع ظهور آن امیال در سطح آگاهی می‌شوند ریشه در بایدها و نبایدهای اجتماعی، فرهنگی و دینی و ... دارند. «... امیال ناخودآگاه که به دنبال ارضاء می‌باشند به سانسور خودآگاه و یا حتی به سانسور پیش آگاهی برمی‌خورند. بنابراین همه تولید روانی نتیجه سازشی است بین نیروی امیال و توان سرکوبی امیال از طریق ضمیر خودآگاه. حال می‌فهمیم که مفهوم «نزاع روانی» مفهومی است اساسی: نزاع و درگیری بین میل و سانسور اعمال شده، بین میل ناخودآگاه و میل خودآگاه ...» (آریانپور ۱۳۵۷: ۹۷)

از نقل قول بالا می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اساساً امیال و خواسته‌هایی که نمی‌توانند در سطح آگاهی خود را بروز داده و ارضاء شوند به دلیل سانسور اعمال شده در این سطح بر آن‌ها در سطح ژرف‌تر ناآگاهی انباشت می‌شوند.

قصداً ما این جا پرداختن به فلسفه روانکاوی فروید نیست، بلکه با مطرح کردن این نظریه<sup>۷</sup> به شکلی کاملاً موجز تنها خواستیم عنوان کنیم که فروید با کشف ضمیر ناخودآگاه صحنه بر جدایی کامل سطح آگاهی و سطح ناآگاهی که سطح ژرف‌تر روان انسانی است گذاشت.

مولوی نیز با زبانی ساده تنها خبر از جدایی این دو سطح روان انسان می‌دهد:

بر سر هر زخم بنشیند مگس  
تا نبیند قبح کار خویش کس  
آن مگس اندیشه و آمال تو  
زخم تو آن ظلمت احوال تو

(مولوی ۱۳۸۴: ۱۴۴)

ببینید مولوی چگونه با توسل به کلمات عامیانه از جمله «مگس» و «زخم» به این دو حوزه گوناگون روانی بشر اشاره کرده است. در واقع این جا مگس می‌تواند بیان استعاره‌ای خودآگاهی ما باشد که بر روی زخم می‌نشیند و به این ترتیب روی زخم که اشاره استعاره‌ای به سطح ضمیر ناخودآگاه است را می‌پوشاند. استفاده از واژه «قبح» ظاهر شدن عقده‌های سرکوفت‌شده<sup>۸</sup> انباشت‌شده در سطح ناخودآگاهی دارد. در بیت دوم، مولوی صراحتاً مرز این دو سطح را از یکدیگر جدا می‌کند: «مگس» به همان اندیشه و افکار آگاه اشاره دارد و «زخم» اشاره به سطح ناخودآگاه دارد که با واژه «ظلمت» این استعاره کامل می‌شود؛ چرا که مستقیماً اشاره به سطح ژرف ناخودآگاه دارد که از دسترس ضمیر آگاه بشر خارج است.

جای دیگر مولوی باز به جدایی این دو سطح آگاهی اشاره دارد و می‌گوید:  
 آدمی مخفی است در زیر زبان      این زبان پرده است بر درگاه جان  
 چون که بادی پرده را در هم کشید      سرّ صحن خانه شد بر ما پدید  
 (مولوی ۱۳۸۴: ۲۱۴)

مولوی زبان را فصل مشترکی می‌داند که سطح ناخودآگاه را «آدمی مخفی است» از سطح خودآگاه جدا می‌کند. سطح ناخودآگاه که قلمرو واقعیت‌های ژرف انسانی است به «درگاه جان» تعبیر می‌شود. واژه «سرّ» به خوبی به دنیای پنهان و پرمرموراز نمادین دنیای ناخودآگاه انسان اشاره می‌کند.

مسئله بسیار جالبی که می‌تواند بدان اشاره کرد این است که مولوی زبان را پنهان‌کننده آن دنیای مخفی و پرمرموراز می‌داند. جالب این‌جاست که فروید نیز زبان و گفتار را آشکارکننده دنیای پرمرموراز ناخودآگاه بشر می‌داند. به همین دلیل وی از بیماران خود می‌خواست که روبه‌روی او بنشینند و فقط برایش صحبت کنند. اهمیتی که فروید به «گفتار درمانی»<sup>۷</sup> می‌دهد از این مهم ناشی می‌شود که بیمار در حالتی که خود را رها کند و بدون هیچ ممانعت و منعی آزادانه صحبت کند، از خلال صحبت‌های پریش او می‌توان به راز آن امیال سرکوفت‌شده پی برد. فروید خود می‌گوید: «گفتن و تنها گفتن» (مارسل مارتینی ۱۹۹۰: ۴۵). ژاک لاکان<sup>۸</sup> نیز می‌نویسد: «گفتار بیمار، نیست مگر واسطه‌ای» (همان‌جا). نزد مولوی نیز زبان ابزار گفتار محسوب می‌شود که می‌تواند ما را به دنیای ژرف ناخودآگاهی ما رهبری کرده و از «سرّ» آن ما را آگاه کند.

### پدیدارشناسی هوسرل<sup>۹</sup> در اندیشه مولوی

پدیدارشناسی با نام ادmond هوسرل پیوندخورده است. می‌توان ادعا کرد که اساس پدیدارشناسی از ایده‌ای در تضاد با ایده دکارت شروع می‌شود. در پدیدارشناسی، سوژه اندیشمند، یعنی سوژه‌ای که می‌اندیشد در جدایی کامل از عالم و دنیای بیرونی قرار ندارد. (در فلسفه دکارتی سوژه اندیشمند هیچ‌گونه ارتباطی با دنیای بیرونی و عالم اُبژه‌ها (ماده‌ها) ندارد. اندیشه در یک طرف قرار دارد و دنیای ماده در طرف دیگر). ژرژ پوله در تحلیل فلسفه دکارت

7. La Cure par la parole

8. Jacques Lacan

9. Edmond Husserl

و cogito، در اثر بزرگ خود به نام «مطالعه در خصوص زمان انسانی»<sup>۱۰</sup> می‌نویسد: «من هستم، و به آن آگاهی دارم، اما همین آگاهی انزوالی مطلق را بر من آشکار می‌کند و مرا در بیابانی، در زندانی و می‌نهد.... آگاهی دکارتی با جدایی از دنیای بیرونی، با نفی گذشته و آینده تنها در حصار لحظه وجود دارد» (پوله ۱۹۶۴: ۲۱۸)

در پدیدارشناسی هوسرل این اندیشه و آگاهی درست به دلیل معطوف شدن به غیر و دنیای اُبژه‌ها، آگاهی است. به عبارت دیگر ما آگاهی نداریم، بلکه آگاهی به چیزی داریم که جدا از این آگاهی است. (موریس جکس ۱۹۶۴: ۳۷)

پس ذهن و آگاهی ما چنانچه قابلیت امتداد و روی آوردن به غیر از خودش را نداشته باشد، آگاهی نیست. پس آگاهی به شرط حیث التفاتی آگاهی است. در دیدگاه پدیدارشناسی عالم اُبژه‌ها حیثیت استقلال ندارد، بلکه عالم ظهوری است که بر آگاهی ما ارائه می‌شود.<sup>۱۱</sup> پس از آنجا که عالم ظهوری است که بر من ارائه می‌شود، پس من شرط این ظهور هستم. یعنی عالم برای انسان که سوژه شناسات ظهور اینچنینی دارد، پس بنیاد این ظهور منم. من هستم که او پدیداری می‌کند و جلوه می‌نماید، در غیر این صورت مخفی باقی می‌ماند. در حدیثی قدسی نیز داریم: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَخِيتُ أَنْ أُعْرَفَ» «من گنج مخفی بودم که علاقمند شدم شناخته‌شوم» (ابن عربی ۱۳۱۳ قمری)

این جا به نوعی با اندیشه‌های فلسفی هایدگر نیز نزدیک می‌شویم. یعنی به تعبیری عرصه ظهور و جلوه هستی (زاین) صرفاً آدمی است. بدون این که بخواهیم فلسفه پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر را مطرح کنیم باز به بیان این مهم بسنده می‌کنیم که آدمی را می‌توان عرصه ظهور و گشادگی هستی به حساب آوریم (Dasein) (محمدرضا ریخته‌گران ۱۳۸۴: ۲۲)

لذا چیزهایی که به درک حسی ما در می‌آیند برای ما واقعیت‌های بیرونی به حساب آمده و ظهور پیدا می‌کنند. بو و رنگ در خارج نیست، بلکه برای من و با درک من بو و رنگ خاص جلوه می‌کنند. ظهور و جلوه حسی آنها برای من است. ببینیم مولوی چگونه عصاره آنچه گفته شد را در یک بیت مطرح می‌کند:

ای گل و گلزارها چیست گواه شما      رنگ که در چشم‌هاست، بوی که در مغزهاست  
(مولوی ۱۳۵۲: ۴۶۲)

10. Etudes sur le temps humain

۱۱. واژه phenomenon به معنی ظهور است.



از گل و گلزار که ظهور و جلوه ایفای بیرونی می‌باشند، سؤال می‌شود که دلیل و گواه بر وجود و ظهور شما چیست. و در مصراع بعد سؤال مطرح شده جواب داده می‌شود. رنگ که با حس دیداری ما و توسط ابزار چشم درک می‌شود در دنیای خارجی وجود ندارد: قرمزی، سبزی و... در عالم بیرونی نیست، این‌ها به خاطر فعل و انفعالات فیزیکی در چشم و سپس در مغز ما تبدیل به رنگ می‌شوند. بو نیز در عالم بیرون فی‌نفسه وجود ندارد؛ بلکه در مغز ما بو حس می‌شود. بنابراین، این بیت آشکارا بیان می‌کند که دلیل ظهور و گستردگی دنیای پدیده‌ها وجود خود آدمی است و انسان با درک درونی خود آنها را انسان که هستند می‌بیند و درک می‌کند.

عطار نیشابوری نیز بیتی دارد که می‌توان در آن مباحث عنوان شده را جست‌وجو کرد. او می‌گوید:

جو انسان را فرستادیم بیرون      جمال خویش بر صحرا نهادیم

(عطار نیشابوری : قطعه ۶۰۲)

لذا بنیاد پدیداری دنیای واقع بیرونی «من» هستم.

### واسازی دریدا و سیالیت موقعیت در اندیشه مولوی

یکی دیگر از فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ معاصر فرانسوی که با انتشار آثار خود پساساختارگرایی را بنیاد گذاشت، ژاک دریدا<sup>۱۲</sup> نام دارد. از جمله مباحث بسیار بنیادی که دریدا مطرح می‌کند، بحث مربوط به ساختار شکنی<sup>۱۳</sup> است. بر اساس این نظریه، در تضاد با فرمالیست‌ها که در یک متن به دنبال یک وحدانیت موزون و مرکزمدار بودند، هرگونه جست‌وجوی مرکزمداری نفی می‌شود. چرا که اگر چنانچه یک جزء خود در یک اثر مطرح می‌باشد و به حساب می‌آید، اهمیت آن به دلیل ارتباط این جزء با آن کل و ساخت واحد موزون نیست. لذا بحث اساسی تخریب و شکستن آن وحدانیت و موزونیت فرمی و ساختاری و معنایی است. در واقع ساختار شکن به دنبال انسجام ساختی و فرمی نیست، بلکه اساس آن بر غیاب یک موزونیت فرمی و معنایی واقع شده است. برعکس ساختارگرایی که به دنبال کشف ساختارهای مشترک و نوعی مرکزمداری است، شالوده‌شکنی دریدا نوعی مرکزگریزی را ترویج می‌دهد. بر اساس نظریات دریدا، برخلاف آن چه سوسور<sup>۱۴</sup> اعتقاد داشت دال‌ها ما را

12. Jacques Derrida

13. Déconstruction

14. Saussure

به مدلول‌های خود ارجاع می‌دهند، دال‌ها ما را نه به مدلول‌های مشخص، بلکه به دال‌های دیگر ارجاع می‌دهند و به عبارتی دیگر ما از دالی به دال دیگر ارجاع داده می‌شویم بی‌آن‌که به مدلولی ثابت برسیم. «دال‌ها آن‌گونه که دریدا مطرح می‌کند، صرفاً نشانه‌های مادی خنثی بر روی کاغذ نیستند، دلالت‌کننده‌اند و به دور از خود، به دال‌های دیگر اشاره می‌کنند. در نظریه‌های زبانی دریدا، حرکت از دال به مدلول وجود ندارد، دال در حرکت به مدلول به آرامش و سکون نمی‌رسد، بلکه حرکت دیگری وجود دارد که به قطعیت و سکون نمی‌رسد و آن هم حرکت از دال به دال دیگر است. در واقع روند دلالت چیزی جز دال‌های در حرکت نیست» (سجودی ۱۳۸۲: ۹۸)

دریدا پس از مطرح کردن دیدگاه‌های خود در خصوص زبان و گفتار که در تضاد با ایده‌های سوسور قرار می‌گیرند، واژه *différance* را ابداع می‌کند که در زبان فرانسه به دو معنای تمایز و تعویق است. با ابداع این واژه هر چند نظریه زبانی دریدا هنوز بر اساس نظریه معنای سلبی سوسوری استوار است؛ اما از آن فراتر می‌رود. واژه *différance* که دریدا آن را از *différer* گرفته است هم در خود مفهوم «تمایز» را دارد و هم معنای «تعویق». با بیانی ساده دال‌ها ما را به دال‌های دیگر ارجاع می‌دهند و مدلول‌ها به تعویق می‌افتند. در معنایی به تعویق می‌افتد و در مفهومی دیگر جاری می‌شود و انتشار می‌یابد. (دریدا ۱۹۷۲: ۳۹ به بعد) مسلماً اعتقاد به منش انتشار مدلول را نباید با اعتقاد به چند معنایی یکسان دانست. مسئله انتشار مطرح‌شده توسط دریدا اعتقاد به نوعی سیالیت دال‌هاست که دائماً ما را از رسیدن به مدلول مشخص و ثابت دور نگاه می‌دارد. به عبارت دیگر مدلولی است که معنای خود را از غیاب همه مدلول‌ها می‌گیرد.

اگر چه در آثار مولوی نمی‌توان به دنبال فلسفه معنا بود، اما او به شکل ادبی و در غالب یک شعر بسیار پرمغز و زیبا به نوعی به سیالیت موقعیت ما و عدم وجود حالت‌ها و موقعیت‌های ثابت اشاره می‌کند. او هر موقعیت و حالت را آبیستن موقعیت و حالت دیگر می‌داند و هیچ‌گاه برای این روند سیالیت بی‌پایان، پایانی قائل نمی‌شود. او می‌گوید:

<p>چه دانستم که این سودا مرا زین سان کند مجنون چه دانستم که سیلابی مرا ناگاه برآید زند موجی بر آن کشتی که تخته تخته بشکافت نهنگی هم برآرد سر خورد آن آب دریا را شکافت نیز آن هامون نهنگ فرسا را</p>	<p>دلم را دوزخی سازد، دو چشم را کند جیحون چو کشتی‌ام در اندازد میان قلمز پر خون که هر تخته فرو ریزد زگردش‌های گوناگون چنان دریایی بی‌پایان شود بی‌آب چون هامون کشد در قعر ناگاهان به دست قهر چون قارون</p>
---	--

چه دانم‌های بسیارست، لیکن من نمی‌دانم چه دانم من دگر چون شد که چون غرقست در بی‌چون  
 چه دانم‌های بسیارست، لیکن من نمی‌دانم که خوردم از دهان بندی در آن دریا کفی افیون  
 (مولوی ۱۳۵۲: ۲۰۱)

می‌بینیم چگونه در این شعر هر موقعیت آستن موقعیت دیگر می‌شود، و از دل هر موقعیت و فضای تازه موقعیت و فضایی تازه بیرون می‌آید. حرکت، انتشار و عدم ثبات از مضمون‌های اصلی این شعر به حساب می‌آید. در ابیات آخر، مولوی صراحتاً به بی‌پایان بودن این موقعیت‌هایی که یکی پس از دیگری زاده می‌شود صحنه می‌گذارد و زنجیره این تبدیل‌ها و تغییرها را بی‌انتهای می‌داند.

### نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در آغاز این مقاله تأکید شد به هیچ‌وجه نگارنده این مقاله به دنبال آن نبود که ثابت کند مولوی در آثار خود نظام یا نظام‌های فلسفی منسجمی را ارائه داده است. به عبارت دیگر هرگز نگارنده این سطور ادعا ندارد که برای مثال نظریات و آراء اندیشمندانی چون فروید، هایدگر که در غالب نظام‌های فلسفی پیچیده‌ای مطرح شده‌اند در اشعار و سروده‌های مولوی به تمام و کمال و با همان پیچیدگی به چشم می‌خورند، اما اعتقاد دارد که در طی اعصار مختلف بین دو حوزه ادبیات و فلسفه همیشه ارتباطی تنگاتنگ وجود داشته است. با توجه به این که یکی از محورهای انسانی که در واقع وجود این دو قلمرو به دلیل وجود آن توجیه‌پذیر می‌باشد، بحث در خصوص انسان است، لذا اجتناب‌ناپذیر می‌باشد که ادیب و فیلسوفی هر چند با فاصله زمانی طولانی، به دلیل وجود این محور اساسی مشترک گاه یکی در غالب ادبی و دیگری به صورت ارائه نظام فلسفی نظریاتی را مطرح کنند که کمابیش با یکدیگر هم‌راستا باشند. این مسأله که مولوی در آثار شگرف خود تنها در حکم یک شاعر که اثر خود را با آرایه‌های ادبی و سایر فنون شاعرانه آراسته است ظاهر شده باشد، تعبیری ساده از این اندیشمند بزرگ محسوب می‌شود. از آن‌جا که مولوی انسان و هستی او را یکی از محورهای اصلی آثار خود قرار داده است، و هر چند اندیشه او اندیشه‌ای است که بیشتر رنگ و بوی عرفانی دارد، اما بی‌شک توانسته است به ژرفای وجود و روان انسان دسترسی پیدا کند؛ و چندان دور به نظر نمی‌رسد که باور کنیم قرن‌ها بعد از او اندیشمندان و متفکران دیگری در غالب سیستم نظام‌های فلسفی پیچیده و منظم‌تری آرای او را بیان کرده باشند.

## منابع

- ابن عربی، محی الدین. ۱۳۱۳. شرح حدیث «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً»، ضمن مجموعه کلمات المحققین. تهران.
- ریخته‌گران، محمدرضا. ۱۳۸۴. هنراز دیدگاه مارتین هایدگر، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- سجودی، فرزانه. ۱۳۸۲. نشانه‌شناسی کاربردی، تهران: انتشارات قصه.
- الف.ح. آریان‌پور. ۱۳۵۷. فرویدیسیم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مولانا، محمد. ۱۳۵۲. کلیات شمس تبریزی. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران.
- مولانا، محمد. ۱۳۸۴. مثنوی معنوی. دفتر اول، تهران: انتشارات رینولد نیکلسون.
- Derrida, Jacques. 1927. "position", London, Continuum
- GEX, Maurice. 1964. "La philosophie contemporaine", Suisse, Griffon, Neuchâtel.
- Marrini, Marcel. 1990. "Introduction aux méthodes critiques pour l'analyse littéraire", Paris, Bordas.
- Maurois, André. 1965. "De Proust à Camus", Paris, Académique, Perrin.
- Poulet, George. 1961. "Etudes sur le temps humain", Paris, plon.
- Richer, Edmond. 1974, " Livre Aujourd'hui", Paris, Hachette.

