

عرفان و تفکر

از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی

در طریق تفکر هایدگر

مصطفی ملکیان

اشاره

کتاب حاضر در اصل پایان‌نامه دکتری نویسنده با عنوان «از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر مارتین هایدگر». در جلسه دفاع این رساله، نویسنده کتاب گزارشی از چندوچون پژوهش خود را ارائه کرد. همچنین، مصطفی ملکیان به عنوان داور این رساله نکاتی را در نقد و ارزیابی آن مطرح کرد. آنچه در زیر می‌آید، خلاصه و برگزینی از آن گزارش و این نکات است.

بسیار نکات از این رساله آموختم و این یکی از بهترین رساله‌هایی بود که از سال ۶۵ تا الان در دانشگاه دیدم و امیدوارم طرح این ایرادات از باب نوع سپاس تلقی شود و صرفاً با روش تحلیلی خود نکاتی را اشاره می‌کنم. نکته اول در باب تفسیر و تبیین رساله است و باید یکی از دو کار ترجیح داده می‌شد؛ یعنی محقق یا ابتدا به یکسری صحنه‌سازی‌ها، می‌پرداخت و مجموعه آنچه می‌خواست از مولانا بگوید، یکجا می‌گفت و بعد مطالب مربوط به هایدگر، و سپس به مقایسه این دو تفکر می‌پرداخت و یا اینکه رساله بر اساس شخصیت تنظیم نمی‌شد و به جای اینکه شخصیت‌محور باشد، موضوع محور می‌بود، اما در این رساله آمیزه‌ای میان شخصیت‌محوری و



همدانی، امید

عرفان و تفکر

تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷

روایت مؤلف

۱. محتوای پژوهش حاضر در تحلیل اندیشه‌های مولوی و هایدگر می‌تواند در ذهن ادیان سنتی و کسانی که در قید سنت ادبی حاکم بر ایران پرورش یافته‌اند، پرسش برانگیز باشد. از این حیث که پژوهش‌های ادبی نزد این افراد معنای خاص و بسیار محدودی دارد.

در حالی که پژوهش‌های ادبی بیش از هر چیز با مسئله فهم متون ادبی سر و کار دارد و فهم همواره، فهم در پرتو نظریه‌ها و جهان‌بینی‌هاست و همان‌گونه که فهم ما از جهان بدون پیش‌فرض و نظریه نیست و حتی مشاهدات ما نیز گرانبار از نظریه است، فهم متن هم در قلمرو خاص خود تنها در تضاد خوانش‌ها و با وجود نظریه‌هایی برای خوانش متون معنا می‌یابد و می‌توان گفت فهم متن بدون نظریه‌ها ناپیوسته است.

فیلسوفان از دیرباز بر آن شکل که می‌توان آن را «فلسفه ادبیات» خواند، پرداخته‌اند. آنچه «فلسفه ادبیات» خوانده می‌شود، سه معنا دارد که یک معنای آن تلاش‌هایی است که معمولاً معطوف به قرار دادن ادبیات در باب نظام فلسفی بوده است.

فلسفه ادبیات می‌تواند به معنای «فلسفه» و «ادبیات» باشد، به این معنا فلسفه و ادبیات دو امر مستقل از یکدیگرند که در عین استقلال با یکدیگر پیوندهایی نیز دارند؛ در واقع فلسفه ادبیات در این معنا می‌کوشد تا هم فصول ممیز ادبیات از فلسفه را و هم پیوند میان آنها را مشخص نماید.

موضوع محوری است.

در این رساله ما با عرفان سرو کار داریم، اعم از اینکه از تعبیر تجارب عرفانی و یا هر تعبیر دیگری بکار ببریم. جالب این جاست که ما اصلاً در این رساله دقیقاً توجه به این نکرده‌ایم که عرفان یعنی چه؟ اگر مراد از عرفان در اینجا «تجارب عرفانی» است، اصلاً نباید بحث می‌شد که هایدگر عارف هست 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 زیباشناختی دارند و این سه نیز چه فرقی با گزاره‌های علمی و چه فرقی با گزاره‌های ادبی دارند.

در آثار هر دو متفکر ما با گزاره سرو کار داریم. اول باید نشان دهیم سنخ عرفانی گزاره‌های عرفانی به 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؛ ما نمی‌توانیم بگوییم گزاره‌هایی که فرآورده فرایندی هستند به نام «تجربه عرفانی»، چون اگر چنین کنیم در تمییز گزاره‌های عرفانی و فلسفی و حتی گزاره‌های علمی و می‌مانیم.

آیا گزاره‌های عرفانی به لحاظ منشأ و خاستگاهشان نیست که عرفانی است، بلکه به لحاظ مطلبی است که به ما القا می‌کنند، پس باید بدانیم چه مطلبی گزاره را عرفانی می‌کند. بحث گزاره‌های مورد بحث محقق به گزاره‌های روان‌شناختی شبیه است.

نویسنده به حق گفته است که هایدگر عارف نیست، اما گفته است عناصری از عرفان در تفکر هایدگر است که به نظر من اینجا خطایی ارتکاب شده و آن این است که اگر بگوییم

element در متون انگلیسی «عنصر» است، این عنصر باید در کل ترکیب جریان داشته باشد. در واقع عنصر وقتی عنصر شد باید در تمام ترکیب حضور داشته باشد، با اینکه کسانی می‌خواهند بگویند المان‌های عرفانی در هایدگر وجود دارد، می‌خواهند بگویند که تولید تفکرش عرفانی نیست. element به معنای «عنصر» هست، اما در تمام

نوع سوم فلسفه ادبیات، «فلسفه در ادبیات»؛ به معنای کوشش در جهت کشف مسائل فلسفی در متون ادبی است. ۲. مثنوی یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی زبان فارسی و جهان و یکی از منظومه‌های شکوهمند و سرشار از اندیشه‌های الهی است و عرفان به هیچ‌روی بازی هنری با مذهب و الهیات نیست، بلکه مجموعه‌ای است از آموزه‌های متافیزیکی در باب جهان، انسان، مطلق و ارتباط میان آنها که بر بنیاد تجربه عرفانی شکل می‌گیرد و بسط و گسترش می‌یابد.

در واقع تمام مذاهب عرفانی، هم به وجود واقعی فراینداری معتقدند و هم به وجود قوه‌ای به نام «شهود» که می‌تواند به فراسوی جهان پدیداری نفوذ کند. به محض آن که تجربه عرفانی در قالب زبان و گزاره‌های زبانی در می‌یابد، با تعابیر معرفتی و وجودشناختی همراه می‌شود که بسیار با بازی هنری و با مذهب و دعا فاصله دارد.

پژوهش حاضر از نظرگاه فلسفی، در باب مثنوی و به مثابه متنی ادبی که حاوی جهان‌بینی است، صورت پذیرفته که همراه با انتقادهای فلسفی از منظر عقلانیت انتقادی و نقد ایدئولوژی در معنای وسیع آن است.

۳. هدف این کتاب هم بلندپروازانه و هم فروتنانه است. بلندپروازانه است چون برای نخستین بار در قلمروی وارد می‌شود که تاکنون در آن کام برنداشته و فروتنانه است چون در آن تنها به شباهت‌های ساختاری و محتوایی بسنده می‌شود. این کتاب نه در آمدی بر اندیشه‌های مولوی و نه مارتین هایدگر است، بلکه تنها آن جوانی مورد بررسی قرار می‌گیرد که بتواند زمینه را برای مقایسه میان آنها در بافت پژوهش میان‌متنی و تطبیقی فراهم آورد و بر این نکته دلالت

در این رساله
دقیقاً توجه به این نکرده‌ایم که
عرفان یعنی چه؟
اگر مراد از عرفان در اینجا
«تجارب عرفانی» است،
اصلاً نباید بحث می‌شد که
هایدگر عارف هست
یا نه

زبان‌های اروپا این واژه به معنای «رایحه» یا معنای دقیق آن «شمه»- از مشام- است؛ یعنی بوی عرفان و رایحه‌ای از عرفان در تفکر مارتین هایدگر هست و اگر این تعبیر به کار می‌رفت، با کل آنچه در رساله هست، سازگارتر می‌بود.

نکته دیگر بحث مقایسه مولانا با هایدگر و بحث سنجش‌پذیری است که محقق برای این مقایسه تمهید مقدمه کرده است و برای این کار از آرای دیویدسن در باب سنجش‌پذیری استفاده کرده، اما آرای این شخصیت را به نظر مزود پذیرفته است. هر چند می‌دانست اشکالاتی در آرای دیویدسن وجود دارد و محقق خود واقف بوده است به این اشکالات؛ چون به آنها اشاره کرده، ولی چرا به این اشکالات جواب نگفته است؟ محقق می‌توانست این آرا را پیش‌فرض قرار دهد و در واقع با استدلال پیش‌فرض را از پیش‌فرض بودن خارج کند.

نکته دیگر استفاده از «شباهت خانوادگی» ویتگنشتاین است که اگر این کار را نمی‌کرد، کار به سامان نمی‌رسید، اما شباهتی که ایشان در رساله استفاده کرده‌اند، شباهت خانوادگی ویتگنشتاین نیست، بلکه «شباهت خانوادگی» دارد با «شباهت خانوادگی ویتگنشتاین» چون شباهت خانوادگی ویتگنشتاین در الفاظ است و او می‌گوید وقتی لفظ «بازی» را بکار می‌برد، تمام مسمی‌های به اسم «بازی»، یک عنصر مشترک با هم دارند. البته ویتگنشتاین این را قبول نداشت که چیزی به نام شباهت خانوادگی را قائل شد، اما شباهت خانوادگی او بین الفاظ است.

به عنوان مثال مولانا از بحث «وجود» یا «هستی» استفاده می‌کند، ولی هایدگر که فارسی‌زبان نیست که از لفظ «وجود» استفاده کند، او از لفظ دیگری استفاده می‌کند. آن وقت نمی‌توان یک شباهت خانوادگی قائل شد، پس باید شباهت خانوادگی را به عالم معنا شیفت کرد و این کاری است که ویتگنشتاین نکرده، ولی محقق انجام داده است ولی باید به این توجه داشت که این استفاده از شباهت خانوادگی ویتگنشتاین است.



دارد که هایدگر عارف نیست، بلکه نوعی عنصر عرفانی در تفکر او وجود دارد و این عنصر، امکان سنجش میان مولوی و هایدگر را فراهم می‌آورد.

فرض بنیانی این پژوهش آن است که می‌توان از رهگذر بررسی اندیشه‌های مولوی و درون‌مایه‌های عرفانی تفکر هایدگر، به شباهت‌های ساختاری و خانوادگی میان این دو در باب انسان، جهان و وجود میان آنها پی برد. این پژوهش، تحلیلی است و ناظر به تحلیل اندیشه‌های دو متفکر مورد بحث است و فراهم آوردن نوعی وضوح، تا در پرتو آن امکان دیالوگ میان دو متفکر که متعلق به دو سنت فکری گوناگون هستند، مشخص شود. آنچه در تحلیل و تفسیر اندیشه مولوی و هایدگر انجام شده، نوعی بازسازی اندیشه‌های آن دو، در چهارچوب بررسی تطبیقی است. جنبه انتقادی این پژوهش نیز مبتنی بر این بحث است که اگر چه مولوی و هایدگر هر دو به دنبال ساختن متافیزیک‌اند، اما امکان بحث عقلانی و نقص و جرح در سنجش عقلانی اندیشه‌های مولوی و هایدگر وجود دارد و به این منظور فصل آخر کتاب: «مقایسه میان مولوی و هایدگر»، می‌کوشد تا از منظر عقلانیت انتقادی و مباحث معرفت‌شناختی، نارسایی برخی از بنیادهای متافیزیکی تفکر مولوی و هایدگر را نشان دهد که این بحث را می‌توان سرآغازی برای نوعی هرمنوتیک تحلیلی - انتقادی دانست؛ یعنی هرمنوتیک تنها به بازسازی نظام‌مند و اندیشه نهفته در یک متن از رهگذر زبان نمی‌پردازد، بلکه افزون بر آن می‌کوشد با ارزیابی انتقادی اندیشه‌ها یا بنیادهای آن هم بپردازد.

تفکر هایدگر با چه بخشی از اندیشه‌های مولوی قابل مقایسه است؟ چه عناصری در طریق تفکر هایدگر وجود



مارتین هایدر

نکته دیگر این که نویسنده درباره «متافیزیک»، «فلسفه» و «انتولوژی» مدام از دیدگاه‌های مختلف سخن گفته‌است، اما این مسائل مبهم است و این ابهام به نظرم از هایدر است و نیاز به دفاع از او نیست. یک جا در رساله گفته می‌شود: متافیزیک دو شاخه دارد: الهیات و عرفان؛ و جای دیگر گفته می‌شود که شما بین متافیزیک و عرفان فرق قائل باشید و جای دیگر از فلسفه به عنوان همان انتولوژی یاد کرده شده و جایی گفته می‌شود فلسفه نوعی از انتولوژی است، پس اگر انتولوژی بنا به نظر هایدر یعنی وجودشناسی نه موجودشناسی و الهیات، یکی از موجودات به نام خدا و نوعی موجودشناسی است، پس چرا در این رساله از هایدر باید دفاع کرد که او سخنانش «الهیات» نیست و «انتولوژی» است؛ این ابهام در این واژه‌ها مطرح است.

محقق وقتی راجع مولانا بحث می‌کند در خصوص اینکه مولانا هم به فریبندگی خدا قائل است، در واقع سخن مولانا به این شکل ترجمه شده است که خدا در ما «باورهای ناموجهی» ایجاد می‌کند، در حالی که مولانا نمی‌خواهد بگوید خدا «باورهای ناموجه» ایجاد می‌کند، بلکه می‌خواهد بگوید «باورهای کاذب» ایجاد می‌کند.

تمام باورهای ما از نظر مولانا «موجه است اما «صادق» نیست و «صدق» ندارد و همه ما با همه آنچه در اختیار داریم؛ اعم از شش قوه ادراک اتفاقاً سخنان مان کاملاً موجه هست، اما عنصر صدق در آن وجود ندارد، به عبارتی خدا به جای این که باور ناموجه در ما ایجاد کند، جهل مرکب ایجاد می‌کند یا یک نوع مکر نهانی، یعنی یک‌سری واقع‌ها را انسان‌ها غیر واقع می‌بینند و مولانا در این خصوص تعبیر «خدعه خدا» را به کار برده است.

نکته دیگر این که جایی که محقق در باب انسان‌شناسی سخن گفته، انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی، تجربی و ... مطرح است، اما گویی انسان‌شناسی فلسفی، عرفانی، تجربی و ... میزش به تعریفی است که از انسان می‌کنند. در واقع کسانی که انسان را گفته‌اند که حیوان متفکر است، اینها در «انسان‌شناسی فلسفی» کار می‌کردند، چون

دارد؟ آیا شباهت میان عنصر عرفانی در تفکر هایدر و اندیشه‌های مولوی از نوع شباهت‌های ساختاری است یا افزون بر آن می‌تواند شامل نوعی از شباهت خانوادگی ویتگنشتاین بشود؟

پژوهش حاضر بر اساس پاسخ به این پرسش‌ها و پرسش‌های ذیل آن شکل گرفته و ضمن نشان دادن عناصر عرفانی در تفکر مارتین هایدر به این نکته اشار می‌شود که شباهت‌های ساختاری و شباهت‌های خانوادگی، مفاهیم مناسبی میان اندیشه‌های مولوی و هایدر است.

در ایران از دیرباز هایدر را چنان با سنت عرفانی و اندیشه‌های ابن عربی آمیخته‌اند که گویی هایدر، ابن عربی‌ای است که به‌ناگاه در قرن ۲۰ از خاک آلمان سر برآورده و به زبان آلمانی همان چیزی را تکرار می‌کند که ابن عربی سال‌ها پیش بیان داشته است.

تمام ترجمه‌های متن این اثر از زبان‌های آلمانی، فرانسه و انگلیسی، ترجمه خود مؤلف است و با وجود ترجمه‌های معتبری که وجود داشت، نویسنده مراجعه به متون اصلی را ترجیح داده است و خود، معادلاتی را برای اصطلاحات هایدر پیشنهاد کرده است یا از معادلاتی جز آنچه در برخی آثار به چشم می‌خورد، استفاده کرده است. نویسنده رهایی از این اصطلاحات و معادلات را رهایی از برداشت خاص به تفکر هایدر می‌داند که آلوده به اصطلاحات غیرآکادمیک و غیرعلمی است و کمکی به شناخت هایدر نمی‌کند.

امیدهمدانی

به تفکر بها داده شده است و کسانی که می‌گویند: انسان، حیوان طالب بی‌نهایت است، به خاطر توجه به طالب بی‌نهایت، این «انسان‌شناسی عرفانی» است، در حالی که «انسان‌شناسی عرفانی» بودنش به ماده‌اش نیست، بلکه به متد آن است.

نکته دیگر این که، محقق رویداد را با process یا فرایند یکی قلمداد کرده، اما به نظر می‌آید به لحاظ متافیزیک جدید مثلاً در انگلیسی EVENT بسیار متفاوت با process است. توضیحاتی که می‌توان در مورد رویداد داد، می‌تواند عیناً در مورد process تکرار کرد و من در حیرتم دقیقاً مراد هایدگر از «رویداد» چیست که آن مراد، در باب فرایند یا process صدق کند.

نویسنده با اشاره به بحث بی‌بنیان بودن هستی نزد هایدگر گفته‌اند بی‌بنیان بودن همان فراتر از عقلانیت بودن است که این سخن ابهام دارد.

محقق از این ابهامات با اصطلاح «رازآلودگی» در سخنان هایدگر یاد کرده است، اما معتقدم رازآلودگی را که یک مفهوم هیبت‌انگیز است، نباید با «ابهام» خلط کنیم. چرا نباید بگوییم که هایدگر در ابهام سخن گفته و او را به یک عیب در سخنوری متهم نکنیم؟ سخن هایدگر یک عیب بلاغی دارد و دارای ابهام، ایهام و غموض است و این سه، عیب سخن اوست، اما رازآلودگی یک مقام منیعی است و قائل شدن این مقام برای هایدگر موجه نیست.

نکته دیگر در خصوص ترجمه‌های انجام شده است. یک سری از ترجمه‌ها بسیار دقیق انجام شده و خود پسندیده است، اما بعضی ترجمه‌ها صحیح نیست؛ مثل ترجمه اصل charity که در فلسفه زبان از مباحث مهم است، به اصل «نیک‌اندیشی» ترجمه شده است که صحیح نیست؛ هر چند این اصل در الاهیات مسیحی به معنای نیک‌خواهی و نیک‌اندیشی است، اما در بحث دیویدسن و کواین این بحث به معنای «حمل به احسن» است.

مهمترین نکته در خصوص این رساله این است که محقق موضع انتقادی دارد و این موضع هم به هایدگر و هم به مولانا است و بسیار عالمانه و دقیق و با کمال انصاف و دست‌آموزانه کار شده است، اما با وجود این به یک خطای عظیم تفکر هایدگر که قطعاً محقق نسبت به آن اطلاع داشته، توجه نشده و آن نتیجه گرفتن واقعیت‌های انتولوژیک از واقعیت‌های زبان‌شناسی است و این امر در عرفان نظری و دینی و در آثار صدرالدین قونوی و امثال اوست؛ این که وقتی یک واقعیتی در زبان محرز است، بلافاصله متناظر یک واقعیت در جهان هستی را هم فکر می‌کنید، وجود دارد و هایدگر کل تفکرش مبتلا به این خطاست.

مثلاً اگر از ابن عربی پرسید: چرا زن‌ها، همسرانشان را دوست دارند و این یک واقعیت انتولوژیک است، جواب می‌دهد: زن از دنده مرد آفریده شده و دنده هم منحنی است و منحنی در زبان عربی با «حنو» یعنی مهربانی، از یک ریشه‌اند. پس اینکه زن شوهرش را دوست دارد، به این دلیل است؛ حال چرا مردان، همسران خود را دوست دارند؟ چون وقتی دنده را از بدن آدم بیرون کشیدند، خلأ ایجاد شد و طبیعتاً از خلأ وحشت می‌کند و تکه‌ای از بدن خالی شد و وقتی خالی شد، این جای خالی را «هوا» پر کرد و «هوا» در زبان عربی با «هوی» به معنی عشق از یک ریشه است! در حالی که اشتقاق زبان و یک واقعیت زبان‌شناختی را نمی‌توان دال بر یک واقعیت انتولوژی و دینی گرفت. هر واژه‌کاوی اگر چیزی را نشان دهد، نشان‌دهنده جهانی است که آن واژه را به کار می‌برد و جهان‌بینی کسانی که آن واژه را به کار می‌بردند غیر از جهان‌بینی است.

نکته دیگر در باره استفاده از اصطلاح «تفکر شهودی» در این رساله است. تفکر شهودی یعنی چه؟ می‌توان گفت «تفکر» داریم و «شهود»، اما «تفکر شهودی»؛ یعنی دیدن و تفکر در حالی که تفکر، حرکت است و با دیدن فرق می‌کند. من منکر «شهود» و «تفکر» نیستم، اما منکر «تفکر شهودی» هستم و این دو واژه در کنار هم پارادوکسیکال است.

سخن هایدگر

یک عیب بلاغی دارد

و دارای ابهام، ایهام و

غموض است و

این سه، عیب سخن اوست،

اما رازآلودگی

یک مقام منیعی است و

قائل شدن این مقام

برای هایدگر

موجه نیست.