

## مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرلی در شناخت‌شناسی مثنوی معنوی

علی اکبر سام خانیانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۲/۱۲/۱۲

### چکیده

مثنوی معنوی جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق) در بردارنده شناخت‌شناسی ویژه‌ای است که شناختن آن در فهم جایگاه اثر و تفکر شاعر اهمیت زیادی دارد. مؤلفه‌های این شناخت‌شناسی، گاه به‌طور شفاف بیان شده است و گاه از متن داستان‌ها و عملکرد شعرشناختی قابل پیجویی است. این پژوهش که مبتنی بر مطالعه استقرایی، بررسی و تحلیل شواهد متعدد از مثنوی معنوی و تطبیق آن با مبانی نظری پدیدارشناسی

<sup>۱</sup> علی اکبر سام خانیانی، دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند، asamkhaniani@birjand.ac.ir

هوسرلی است، نشان می‌دهد که مهمترین مؤلفه‌ها و الزامات شناخت‌شناسی مثنوی با مبانی نظری و الزامات عملی پدیدارشناسی هوسرلی (فنونولوژی) همخوانی دارد و این دریچه‌ها قرن‌ها پیش در تفکر مولوی گشوده شده است. مشترکات قابل تطبیق شناخت‌شناسی مثنوی و پدیدارشناسی هوسرلی عبارت است از: اعتقاد به نگرش استعلایی و محوریت «من» اندیشه‌مند (اگو) یا «من زفت»، تعلیق پیش‌فرض در کنش شناختی، ردّ دانش نقلی و تقلیدی، تأکید بر محوریت ادراک بی‌واسطه، شهود، تجربه فردی و دانش تحقیقی، باور داشتن به ادراک حسی در مورد پدیده‌های مادی و امور دنیوی، فراواقع‌جویی و نگاه ماورایی، اعتقاد به تأویل. تحلیل نشان می‌دهد که کنارزدن حجاب، کشتن نفس و انزوای طلبی عرفانی که در حقیقت به منظور مراجعه به خود شیء، حذف حواشی کنش شناختی، کسب ادراک شهودی صورت می‌گیرد، همخوان با رویکرد پدیدارشناسی است.

**واژه‌های کلیدی:** ادموند هوسرل، پدیدارشناسی،

شناخت‌شناسی، مثنوی معنوی، مولوی.

## مقدمه

بررسی رویکردهای معرفتی موجود در اثر ادبی، پژوهشی بنیادین است که در تفسیر متن، مشخص کردن جایگاه تاریخی اثر و شناخت پیوند آن با دیگر آثار و نیز مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی اهمیت زیادی دارد. در برخی مقالات، اظهارنظرها و

سخنرانی‌ها اشاره می‌شود که میان روش پدیدارشناسی و نگرش عرفانی و تصوف، مشابهت‌هایی وجود دارد. در این ساحت، محمود نوالی مقاله‌ای با عنوان «مقدمه‌ای بر تطبیق پدیدارشناسی با عرفان و تصوف» نگاشته و ابغادی از مسأله را روشن کرده است. نیز در یکی از جستجوهای عمومی اینترنتی، ادعایی کلی دیده شد که در آن، نگرش مولوی، فراتر از نگرش پدیدارشناسی قرن هجدهم دانسته شده بود بدون آنکه ابعاد موضوع مشخص شده، به صورت علمی و مستدل مورد بحث و بررسی قرار گرفته باشد. مرتضی بابک معین در مقاله «رگه‌هایی از فلسفه غرب در آرا و اندیشه مولوی» ضمن بیان اینکه قصد و ادعایی ندارد، یک صفحه از مقاله خود را به تحلیل همخوانی محتوای بیتی از غزلیات شمس با پدیدارشناسی اختصاص داده است. (رک: بابک معین، ۱۳۸۶: ۴۲۲). از این رو نگارنده بر آن شد تا به این مسئله پاسخ دهد که: آیا شناخت‌شناسی مولوی و پدیدارشناسی هوسرلی زمینه‌های اشتراک و تطبیق دارند؟ پژوهش نشان داد که این گونه است. در این مقاله، تلاش شده است که با ارائه شواهد متنی و تحلیل کنش‌های شناختی، مؤلفه‌های شناخت-شناسی مولوی با مبانی، مؤلفه‌ها و مشترکات نظری و الزامات عملی رویکرد پدیدارشناسی هوسرلی مقایسه و تطبیق شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## ۱. پدیدارشناسی چیست؟ رتال جامع علوم انسانی

ماهیت وجودی عالم و پدیده‌های آن و نیز مفاهیم انتزاعی و صورت‌های ذهنی، پرسشی بوده که همواره در برابر بشر قرار داشته است: آیا پدیده‌ها همان‌طوری هستند که به نظر می‌رسند؟ ادراک و توصیف متفاوت افراد از واقعیت واحد چه توجیهی دارد؟ پیوند عین و ذهن چگونه است؟

متفکران تاریخ بشری درباره این موضوع تأملات عمیقی کرده، فراخور درک پدیده‌ها، نظریاتی داده‌اند که حاصل آن پدیدآمدن مکاتب فکری، فلسفی و عرفانی

مختلف، از جمله مکتب یا روش پدیده‌شناسی یا پدیدارشناسی (فنونولوژی) است که مبانی و چارچوب نظری آن را ادموند هوسرل (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ م.) تنظیم کرد؛ هرچند، تأملات رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م.) و امانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م.) فریدریش هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م.) فرانتس برتانو (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷ م.) و پس از او مرلو-پونتی (۱۹۰۸ - ۱۹۶۱ م.) مارتین هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶ م.) و ده‌ها متفکر دیگر پیشین، در پدیدآمدن، نقد و بسط نظری آن نقشی بسزا داشته است. تعبیر فنونولوژی را ابتدا اوتینگر، زاهد آلمانی در سال ۱۷۳۶ م. در مفهومی دینی یعنی مطالعه نظام الهی حاکم بر روابط چیزهای محسوس در عالم قشر و محسوسات به کار برد (نگ: جمادی، ۱۳۸۹: ۸۴) اما هگل آن را به اصطلاحات فلسفی وارد کرد. (رک: نوالی، ۱۳۸۰: ۲۲۵). پدیدارشناسی از یک سو بر تأملات دکارتی و فلسفه استعلایی او در تعریف ذات و ماهیت وجودی پدیده‌ها استوار است؛ از آن رو که «دکارت، فلسفه را به طرز ریشه‌ای از عینی‌گرایی ساده‌لوحانه به ذهنی‌گرایی استعلایی تغییر جهت داده و صورت بنیادی هر فلسفه حقیقی را کشف کرده است.» (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۶۲) و حتی ادموند هوسرل (Husserl Edmund) نیز پدیده‌شناسی را نوعی نودکارت‌گرایی (Neu Cartesianism) نامیده است؛ به این دلیل مشخص که برخی مضامین دکارتی را به نحو ریشه‌ای تکامل داده است. (رک: هوسرل، ۱۳۸۶: ۳۱). اما از سوی دیگر، ادموند هوسرل بود که به تنظیم و تثبیت اصول، مبانی و الزامات این مکتب یا روش فلسفی پرداخته است و در این مسیر بناچار تقریباً کل محتوای آموزه‌ای شناخته شده دکارتی را کنار نهاده است. (همان، همان). اما «ابعاد نظریات هوسرل آنچنان فراگیر است که هنوز تعریف روشنی از پدیدارشناسی وی ارائه نشده است. پدیدارشناسی هوسرلی، گاه تحقیقی ناظر به واقعیت در باره ذوات منطقی یا معانی به نظر می‌آید و گاه چون توصیفی در زمینه روانشناسی عمیق یا تحلیلی از وجدان، و زمانی همچون امعان نظر در باره من استعلایی و زمانی به عنوان روش و

مجموعه‌ای از وسایل برای حصول شناخت انضمامی از «هست بودن» است و گاه نیز نمود اگزیستانسیالیستی (هستی‌شناختی) دارد.» (همان: همان). اما چنانکه لویناس اشاره کرده است: «گامی که هوسرل فراتر از دکارت بر می‌دارد، جداساختن «آگاهی از یک ابژه» از وجود ابژه نیست بلکه دیدن نحوه وجود آن در نحوه آگاهی از آن است [به طوری که] از یک سو عبارت است از مطالعه مستقیم ماهیت موجودی که برای آگاهی پدیدار می‌شود و از سوی دیگر مطالعه نحوه وجود مناطق مختلف ابژه‌هاست (نقل از رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۶۳). همه هم هوسرل مصروف این شد تا به فلسفه‌ای پردازد که در آن، عقل، گرفتار ابژکتیویسم و ناتورالیسم نباشد. (هوسرل و دیگران، ۱۳۸۲: ۴). از نظر مارتین هایدگر، پدیدارشناسی روشی بود برای شک‌آوری و شرکت در امری که هرگز خود را به طور کامل نمی‌نمایاند. (احمدی، ۱۳۹۰: ۱۸۱). این شک فلسفی، در واقع، میراث دکارت است که محسوسات را مشکوک و غیرقابل اعتماد معرفی نمود. شکاکیت مورد نظر دکارت، شرط تحقیق علمی است یعنی محقق کسی است که به همه یقینات خود به چشم تردید می‌نگرد و از جزمیت و یقین مطلق می‌پرهیزد. (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۷: ۳۴۰).

باری، محوری‌ترین نکته در پدیدارشناسی این است که در شناخت ماهیت پدیده‌ها بحث در باره نفس پدیده به کناری گذاشته شده به اصطلاح در پرانتز قرار می‌گیرد و در عوض، نمودهای جهان و پدیده‌ها بر انسان - که پدیدار نامیده می‌شود - موضوع شناخت قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر پدیده‌های جهان، ماهیت خود را در پیوند با انسان و آگاهی می‌یابند. هوسرل معتقد بود: برای دستیابی به ماهیت آنچه هست باید به پدیدار توجه کرد و اهمیتی نداد که این پدیدار، وجودی جدا از آنچه ما آن را می‌شناسیم، دارد یا نه... از نظر او، ما باید واقعیتی را که ادعا شده در پس پدیدار قرار دارد، در پرانتز بگذاریم و از آن بحث نکنیم. فیلسوف، فقط باید به بررسی چیزی پردازد که برای آگاهی‌اش پدیدار شده است. او باید توصیف

دقیقی از پدیدار ارائه دهد» (علوی تبار، ۱۳۸۸: ۷۸). هوسرل پیوسته بر تفاوت میان دادگی کنش‌های ما و شیوه دادگی ابژه‌های ما تأکید می‌ورزد... وقتی ما ابژه‌ای را درک می‌کنیم باید میان آن چیزی که آشکار می‌شود و خود آشکار شدگی، تفاوت قائل شویم؛ چرا که ابژه هیچگاه در تمامیت خود آشکار شدگی پیدا نمی‌کند... زیرا ما همواره به ابژه در قالب توصیف و فهم خاصی می‌اندیشیم. (زهاوی، ۱۳۹۲: ۶۳).

پیش از هوسرل پدیدار در نزد متفکران تعریف‌های متفاوتی داشت؛ «در نزد هگل پدیدار، تجلی روح و نحوه و مرتبه‌ای از تحقق آن در زمان و مکان است... به عبارت دیگر پدیدار پرده و ظاهری نیست که دیدار را پنهان کند بلکه هر پدیدار، وجه و مرتبه‌ای از دیدار را آشکار می‌کند (جمادی، ۱۳۸۹: ۸۵). مطابق آن «حس، فاهمه، خودآگاهی، حیات، خواهش، عمل، اخلاق، دین، دولت، فلسفه، و خلاصه همه مظاهر طبیعی و فرآورده‌های فکری انسان نه تنها ظاهر صرف و دور از ذات و ایده مطلق نیست بلکه جلوه - و نه سایه - آن است. از این رو، هگل از یک نظر ایدئالیست (دیدارانگار) در مقابل فنومنالیست (پدیدارانگار) است» (همان، همان).

مطابق نظر کانت، پدیده (noumenon)، نفس الامر پنهان پدیدار و پدیدار یا فنومن (phenomenon) تجلیات پدیده بر شعور و ادراک و به عبارت دیگر آن چیزی است که از منشأ تجربه به حساسیت داده می‌شود (رک: جمادی، ۱۳۸۹: ۸۵). بر این اساس کانون آگاهی «من متفکر» یا «من استعلایی» است که در اصطلاح پدیدارشناسی، اگو (Ego) خوانده می‌شود و وجودش را با شک فلسفی در روی آورد اولیه (طبیعی) و نیز به تعلیق در آوردن تعاریفی که از راه نقل، عرف، عادت و حتی شناخت علمی به دست آمده‌اند، نشان می‌دهد. «روی آورد طبیعی، همان باور آدمیان است به وجود جهان پیرامونشان به مثابه امری واقعی» (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۴۲). بدین ترتیب با به تعلیق در آمدن ایده‌ها و تعاریف (اپوکه)، زمینه برای تجلی پدیدارهای اصیل بر «من متفکر» ایجاد می‌شود. هوسرل می‌گوید: «جهان عینی که برای من وجود دارد و برای من

وجود خواهد داشت همراه با تمام اعیانش، همه معنا و اعتبار وجودش را برای من از خود من، به مثابه من استعلایی [قلمرو تجربه ذهن استعلایی] که فقط اپوکه آن را آشکار می کند، به دست می آورد.» (هوسرل، ۱۳۸۶: ۶۴). وی در جای دیگر می گوید: «ما به عنوان فیلسوفانی که هنوز نقطه آغاز حرکت خویش را جستجو می کنیم، هیچ گونه ایده آل علمی هنجارگونه را معتبر نمی شماریم و فقط و فقط وقتی می توانیم چنین ایده آلی داشته باشیم که خودمان را از نو بسازیم.» (همان: ۴۰).

براساس آموزه های ادموند هوسرل، هر فرد باید یک آغازگر باشد و با تردید درباره هر واقعیت (تعریف واقعی) به شناخت و روی آورد ویژه خود برسد؛ این در صورتی میسر است که «من ناب» فعال باشد. از این منظر «پدیدارشناسی را می توان نوع و صورت خاصی از مذهب اصالت تجربه دانست، البته نه تجربه متعارف سطحی و عادی، بلکه تجربه ای پیش بنیان. شاید مناسب تر آن باشد که مشرب فلسفی هوسرل را اصالت شهود بخوانیم.» (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۳۳). نیز به واسطه اصالت «من متفکر» در شناخت پدیده ها، «پدیدارشناسی به نوعی خویششناسی (Egology) مبدل می شود.» (ریخته گران، ۱۳۸۰: ۱۹۹). از این منظر پدیدارشناسی را می توان مطابق نظر برنتانو، روانشناس و استاد هوسرل، قصد ضدیت و مخالفت با هر گونه نظریه سازی و در معنی اصالت تحصیل در علوم طبیعت توصیف کرد. (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۱۴).

خلاصه آنکه به اعتقاد هوسرل در کتاب منطق صوری و منطق استعلایی «تمام پدیده شناسی، چیزی بیش از کسب آگاهی ذهنیت استعلایی از خودش نیست یعنی یک کسب آگاهی علمی که در بدو امر به نحو بیواسطه و بنابراین حتی با نوعی ساده لوحی عمل می کند اما سپس به نحو انتقادی لوگوس خودش را در نظر می گیرد... و نقد شناخت در همه انواع علوم به مثابه عمل پدیده شناسی، همانا خودتبینی ذهنیت استعلایی آگاهی یابنده از عملکردهای استعلایی خویش است

(رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۳۷). نیز باید توجه داشت که «اشتراک بین‌الاذهانی استعلایی به مثابه کثرتی از اگوها نیز در «من» و بنابراین با من متقوم می‌شود. (همان: ۲۳۷).

## ۲. انطباق نگرش و الزامات پدیدارشناسی هوسرلی و رویکرد معرفتی مولوی

حقیقت مهمی که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود این است که مهم‌ترین و محوری‌ترین مؤلفه‌های پدیدارشناسی به عنوان یک نگره‌عام فلسفی مبتنی بر فهم استعلایی پدیده‌ها، در آرای متفکران و عارفان ایرانی به‌ویژه نظریات مولوی و سهروردی و شیخ محمود شبستری و دیگران قابل پیچویی است؛ به عبارت دیگر، پدیدارشناسی به عنوان وجودشناسی مبتنی بر ادراک، تجربه و شهود فردی، نزد عارفان دگراندیش و ستیهندگان با عادات وجود داشته است. محمود نوالی موارد سازواری دیدگاه عرفانی و پدیدارشناسی را برشمرده که خلاصه آن چنین است:

۱- از نظر پدیدارشناسی هیچ پدیده و پدیداری در هوا و بی معنی و معلق نبوده بلکه حامل رمزی است؛

۲- نفی و حذف دوگانگی ظاهر و باطن، عالم و معلوم، عین و ذهن و غیره؛

۳- تلاش برای توصیف، تفسیر و تأویل پدیده‌ها و یافتن معنایی که در ورای هر پدیدار نهفته است؛

۴- خروج از عادت مألوف و دوری از تصلب و تحجر؛ ۵- دریافت خود شیء و لقاء با واقعیت زنده. (رک. نوالی، ۱۳۷۴: از ص ۵ تا ۲۰).

اما مولوی نه تنها در مقام عارف عام بلکه به عنوان نابغه‌ای تیزهوش، تأملات دقیقی در بازشناسی ماهیت پدیده‌های مادی و انتزاعی دارد و مثنوی معنوی او نمایشگر کنش شناختی اوست. نکته ظریف آن است که هرچند مولوی در مثنوی با فلسفه و فلسفی مخالفت کرده و بر التزام به مبانی دین، سنت و جماعت تأکید ورزیده است، در روش و کنش معرفتی خود عملاً به روش فلسفه در معنی شناخت-

شناسی مورد نظر کانت (رک: هوسرل و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۶) بسیار نزدیک تر است تا به متشرعان قشری و حتی اهل کلام. آنچه مولوی با آن مخالفت ورزیده دهری گری و عقل جزمی است. از این منظر رویکرد معرفت شناختی مولوی در سطوح مختلف با رویکرد فلسفی ادموند هوسرل و دکارت بسیار نزدیک است و حتی می توان گفت سهم مهمی از نوآوری و گیرایی مثنوی معنوی، در وجود الزامات و مؤلفه هایی است که بین شناخت شناسی مولوی و پدیدارشناسی هوسرلی مشترک است که در ذیل بررسی می شود:

## ۲-۱- من ناب (اگو) یا من استعلایی

در پدیدارشناسی «من» یا «اگو» (Ego) محور شناخت است و جهان پدیدارها بدون آن معنایی ندارد. به تعبیر ساکالوفسکی: «اگر جهان، فراگیرترین کل و دربرگیرنده ترین متن باشد، «من» مرکزی است که این کل گسترده با تمام اشیای موجود، در پیرامون آن مرتب شده است و البته من ها، اگوها و خودهای بسیاری وجود دارند. (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۱۰۲). در دیدگاه دکارتی، «من» با شک در پدیده ها و بازاندیشی، وجود خود را اثبات می کند. در دیدگاه پدیدارشناختی نیز این گونه است با این تفاوت که جزمیت قیاسی بر آن حاکم نیست. به عبارت دیگر پدیده شناس به «ابژه در چارچوب سوژه» می اندیشد (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۴۱). «من ناب استعلایی» در مقابل من منفعل قرار می گیرد و جلوه اصلی آن، در بروز اندیشه و کشف و تبدیل رویکرد طبیعی و مبتذل فرد به روی آورد پدیدارشناختی (intentionality) است. در پدیدارشناسی، غایت این کشف، ادراک و جستجو، تجلی وجودی «من» است. ساکالوفسکی درباره آن آورده است: «ما طریقی را که چیزها هستند هویدا می کنیم و با این کار، عین ها و نیز خودمان را کشف می کنیم. در این کشف ما خودمان را همچون مفعول با واسطه آشکارسازی - یعنی کسی که چیزها بر او نمایان می شود -

درمی‌یابیم.» (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۰). «من» ناب پدیدارشناختی در ماورای «من» اجتماعی پنهان است و حضور خود را در عدم تسلیم فکری، کنش شناختی اصیل و تلاش برای کشف ابعاد پنهان پدیده‌ها و دگرگونه دیدن، ردّ پیش‌فرض‌ها و هنجارها، مخالفت با عادت و تقلید، توجه و تأکید بر ادراکات و تجربیات شخصی، ارائه تفسیر، تأویل، تعریفات شهودی و خلاصه الزامات شناخت اصیل پدیده‌ها نشان می‌دهد. هوسرل در جلد دوم کتاب *جستارهای منطقی درباره «من ناب»* آورده است: «من ناب» ضرورتاً متعلق به حقیقت تجربه ذهنی است. وجود در آگاهی در حقیقت همان ارتباط با «من» است و هر آنچه در این ارتباط قرار می‌گیرد، محتوای آگاهی است (Husserl, 1970/2: 142). شناخت عرفانی ناب نیز به دنبال بازیابی این «من» در مقام ادراک و شهود عالم، خویشتن و خداست. از این بُعد است که عزلت‌گرایی، چله‌نشینی، ریاضت‌های فردی و سلوک درونی اهمیت می‌یابد و احادیثی مانند «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ نَفْسِ الْخَلَائِقِ» که بر رابطه منحصر به فرد «من» انسانی با خدا دلالت دارد از پراستنادترین احادیث عرفان و تصوف است. بر خلاف تصور، در عرفان ناب، پیر مرشد نیز نه مرجع تقلید که مرجع تشویق سالک به کشف «خویشتن» و همراهی او تا آستانه «من» است. بدین ترتیب با کشف این من، حقیقت بر سالک انکشاف و تجلی می‌یابد و معنای وحدت کشف و کاشف، عاشق و معشوق نیز همین است؛ زیرا تفکیک «من» از حقیقت کشف شده یعنی معشوق، غیرممکن است. مولوی نیز به این من پنهان اعتقاد دارد و به ماهیت پدیدارشناختی و نیز تجلیات آن اندیشیده است. همانطور که در پدیدارشناسی «من» پنهان با اندیشه آشکار می‌شود در نظر مولوی نیز ماهیت «انسان» اندیشه اوست:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای      مابقی تو استخوان و ریشه‌ای  
گر گل است اندیشه تو، گلشنی      ور بود خاری تو هیمة گلخنی

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۶۲)

نزد عاقل زان پری که مضمربست آدمی صد بار خود پنهان تر است  
آدمی نزدیک عاقل چون خفی است چون بود آدم که در غیب او صفی است  
(همان، ج: ۲، ۲۴۳)

مولوی این «من» را «من زفت» نامیده است که در لایه‌های هزار تو و بیکرانه نهفته است:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق  
بلکه گردونی و دریای عمیق  
آن «تو زفت» که آن نهصد تو است  
قلزم است و غرقه گاه صد تو است

(همان، ج: ۲، ۷۴)

این «من» اندیشمند حتی خود را هم به خواب می‌بیند (رک: مولوی، ۱۳۶۳، ج: ۲: ۷۳). باید توجه داشت که «من» ممکن است هر بار، ادراک تازه و حتی مغایر با لحظه و زمان قبل و بعد داشته باشد. در واقع، «من» در هر ادراک پدیدارشناختی تنها برای یک بار متقاعد می‌شود اما ماهیت آن این است که در زمان و «لحظه» پدیدارشناختی و «وقت» دیگر در بعد قبلی که تبدیل به عادت دیگر شده است، نماند. معنی و اهمیت «وقت» صوفیانه که فرصت کوتاه تجلی دیگر بر دل سالک است، نیز همین است. انزوا و تنهایی عرفانی نیز در واقع فرصت ویژه‌ای است که در آن من (اگو) خارج از قید جامعه، تاریخ و عوامل تحمیل و عادت به کسب آگاهی اصیل می‌پردازد.

## ۲-۲. «من» کودکی؛ جلوه من پدیدارشناختی

در نگاه پدیدارشناختی، انسان ذاتاً موجودی هوشمند است و با هوش ذاتی خود در ابعاد مختلف پدیده‌ها تأمل کرده، آگاهی کسب می‌کند و تصمیم و کنش متناسب را انجام می‌دهد. از این رو «همه آنچه عارفان، شاعران، فیلسوفان و مخترعان

بزرگسال با دشواری می‌یابند به خودی خود در دورهٔ کودکی وجود دارد.» (کریمی، ۱۳۷۶: ۷) و هوسرل بازگشت به صرافت کودکانه را در بحث فروکاست یا توقیف پدیدارشناختی برای رهیابی به من محض یا آگوی محض و آگاهی محض مورد تأکید قرار داده است. (نگگ: جمادی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). مولانا نیز مانند پدیدارشناسان این «من» رازناک را دیده است آنجا که در افسانه‌های کودکان حقایق و اسرار نهفته‌ای می‌بیند. در نظر او کودک در حقیقت دروغ نمی‌گوید بلکه اسراری از خلقت وجودی و فهم خود را آشکار می‌سازد:

کودکان افسانه‌ها می‌آورند

درج در افسانه‌شان بس سر و پند

هزل‌ها گویند در افسانه‌ها

گنج می‌جو در همه ویرانه‌ها

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۴۷)

### ۲-۳. تعلیق پیش‌فرض (اپوکه-اپوخه)، تقلیل و قصدیت

تعریف رایج از پدیده‌ها و موضع‌گیری در بارهٔ آن، ریشه در عادات و هنجارهای تاریخی دارد اما پدیدارشناسی رویکردی فرارونده و ثانویه (Transcendental attitude) است که با به تعلیق درآوردن یا اپوکه (Epoche) حکم معهود، دانش نقلی و حتی علمی، در صدد کشف ابعاد تازه و ارائهٔ تعریف اصیل از پدیده‌هاست. اپوخه، شک «واقعی» در بارهٔ جهان طبیعی نیست، نفی سوفسطایی‌وار جهان هم نیست بلکه «امتناع از داوری» و «تعلیق داوری» است. (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۶۹). هوسرل هدف اصلی فلسفه را نفی هر گونه پیش‌فرض می‌داند و معتقد است: فلسفه نمی‌تواند به همان شیوهٔ علوم تحصیلی با لمیدن بر زمین از قبل موجود جهان تجربه، زمینی که آشکارا موجود فرض می‌شود، آغاز

شود. (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۵۴). پدیدارشناسی را از جهت حذف پیش فرض و شناخت غیرحسی، می توان بازتعریف پدیده‌ها و به تعبیری، شناخت مجدد از شناخت نامید. (ر.ک. نوالی، ۱۳۸۰: ۲۲۱). تعلیق، در واقع رها کردن نیروی شناخت از دام دانش، بُعد ذهنی و زاویه دید تقلیدی و توصیف غیرتجربی (تجربه ادراک و شناخت) است تا امکان دستیابی به روی آورد (حیث التفاتی) فراهم آید. مولوی نیز با تعبیرات و تمثیلات مختلف به این مفهوم اشاره کرده است:

از درون خویش این آوازه‌ها  
منع کن تا کشف گردد رازها  
...تا بود کز دیدگان هفت رنگ  
دیده‌ای پیدا کند صبر و درنگ

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۸۸)

فهم‌های کهنه کوه نظر  
صد خیال بد در آرد در فکر

(همان، ۱۷۰)

خوی کن بی شیشه دیدن نور را  
تا چو شیشه بشکند نبود عمی  
قانعی با دانش آموخته  
در چراغ غیر چشم افروخته

(همان، ج ۳: ۶۳)

آبگینه زرد چون سازی نقاب  
زرد بینی جمله نور آفتاب  
بشکن آن شیشه کبود و زرد را  
تا شناسی گردد را و مرد را

(همان، ج ۱: ۲۴۳)

هوسرل معتقد بود که راه فلسفه با راه علم متفاوت است و در بعد و نقطه مقابل روش طبیعی قرار دارد (رک: رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۵۴). این امر با تقلیل پدیدارشناختی میسر می‌شود و آغازگاه تقلیل پدیدارشناسیک «نیت» است؛ مفهومی که در فلسفه هوسرل اهمیت بنیادین دارد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۴۶). در واقع، در اندیشه هوسرل بود که اصطلاح «قصدی» به جای آنکه در درون‌ماندگاری عین در آگاهی معنا دهد، معنای معطوف بودن به عین را پیدا کرد. (اسپیلبرگ، ۱۳۹۱: ۱۸۰). بر اساس قصدیت، آگاهی به پدیده بر نمی‌گردد بلکه به رویکرد و قصد سوژه و به قول سهراب سپهری «طور دیگر دیدن» برمی‌گردد (رک: سام خانیانی، ۱۳۹۲: ۱۲۹). مولوی نیز بر مبنای همین قصدی بودن آگاهی، عین را از محوریت آگاهی خارج می‌کند و آن را در چارچوب ذهن و قصدیت معنی می‌کند. بنابراین آگاهی اولیه را تقلید می‌داند و در مقابل مانند هوسرل آگاهی قصدی را که نشانه کنش ذهنی است تأیید می‌نماید:

عکس کاوّل زد تو آن تقلید دان

چون پیایی شد شود تحقیق آن

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۸)

## ۲-۴- فرا واقع‌جویی و نگاه ماورایی

در نگرش پدیدارشناختی، پدیده ابعاد مختلف و بی‌نهایتی دارد که لازمه دیدن و کشف آن، قرار گرفتن «من» در زوایای متفاوت شناختی (بعد ذهنی) است. پدیدارشناسان برای توضیح نموده‌ها و ابعاد چندگانه واقعیت یگانه از تمثیل مکعب استفاده می‌کنند که دارای چند بُعد است اما دیدن ابعاد مختلف آن همزمان و از یک زاویه ممکن نیست چنانکه هر کسی از زاویه دید خود و در زمان خاص، بعد خاصی از آن را می‌بیند. در حقیقت این بعد شناختی نه به ذات و صفات پدیده که به ذهن دریابنده برمی‌گردد. بر این اساس: واقعیت یگانه می‌تواند به شیوه‌های چندگانه پدیدار شود و خود آن واقعیت در تمام آنها نسبت به اظهارات، چیز دیگری باشد

(ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۷۸). داستان تمثیلی «پیل اندر خانه تاریک» در مثنوی و توصیف مختلف اشخاص داستان از واقعیت یگانه از بهترین تمثیلات برای توضیح فهم پدیدارشناسانه است و دلیل آن را نیز مولوی خود بیان کرده است؛ اختلاف در زاویه دید (نظرگه):

آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد  
گفت همچون ناودان است این نهاد  
آن یکی را دست بر گوشش رسید  
آن برو چون بادبیزن شد پدید  
همچنین هریک به هر جزوی رسید  
فهم آن می کرد هر جا می شنید  
از نظرگه گفتشان شد مختلف  
آن یکی دالش لقب داد این الف

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۷۲)

بیان تفاوت زاویه دید در همین رویکرد شناختی از پربسامدترین نکات در مثنوی

معنوی است:

آن یکی در چشم تو باشد چو مار      هم وی اندر چشم آن دیگر، نگار  
زانک در چشمت خیال کفر اوست      وان خیال مؤمنی در چشم دوست  
یوسف اندر چشم اخوان چون ستور      هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور

(همان، ج ۱: ۲۸۰)

ساخت ترکیباتی نظیر موارد زیر نیز که حاصل تکرار واژه است، در واقع نشان‌دهنده اعتقاد به چندلایه‌ای و چندبعدی بودن و حتی وجود ابعاد متعارض در یک پدیده است: روح روح، آب آب، فقه فقه، نحو نحو، صرف صرف، اصل اصل و البته عقل عقل (هش)، جان جان که راز وجودی اوست:

آب را آبی است کو می‌رانَدش  
روح را روحی است کو می‌خوانَدش

(همان، ۷۲)

...باز عقلی کو رمد از عقل عقل  
کرد از عقلی به حیوانات نقل

(همان: ۲۰۴)

عقلِ عقلت مغز و عقل توست پوست  
معدۀ حیوان همیشه پوست جوست

(همان، ج ۲: ۱۴۴)

...کانچه اصلِ اصلِ عشق است و ولاست  
آن نکردی اینچِ کردی فرع‌هاست

(همان، ج ۳: ۸۰)

حتی در تعبیرات متناقض‌نمای «جانب بی‌جانبی» و «سوی بی‌سویی» نیز با نگرش پدیدارشناختی روبه‌رو هستیم از آن جهت که «بی‌جانبی» و «بی‌سویی» از نظر پدیدارشناختی به طرز متناقضی، «جانب» و «سو» (بُعد) است؛ بُعدی که برای دستیابی به آن باید ابعاد شناخته شده دیگر را نفی کرد:

هر کسبوتر می‌پرد در مذهبی      وین کسبوتر جانب بی‌جانبی  
ز آن فراخ آمد چنین روزی ما      که دریدن شد قبادوزی ما

(همان، ج ۳: ۲۴)

در شناخت پدیدارشناسانه، ذات و واقعیت پدیده در پراتنز قرار می‌گیرد و در عوض ماهیت آن در آگاهی از طریق کیفیت تجلی بر ادراک «من» (اگو=ago) جستجو می‌شود. کنار گذاشتن ظاهر و جستجوی معنای پنهان و در نهایت وصال به حق در واقع مترادف همین است. محمود نوالی در تفسیر دو بیت از مثنوی که مخاطب را به غرق شدن در بحر نور الهی و نامحدود شدن توصیه می‌کند، می‌گوید:

مراد این نیست که برای به وجود آوردن یک هستی تازه، هستی قبلی باید از بین برود بلکه مراد تداوم انکشاف و در یک حال نماندن است. (نوالی، ۱۳۸۷: ۱۱۰) در نی نامه نیز، «نی» رمز پدیده است که در مقام شناخت در پُرانتز قرار می گیرد و در عوض سرّ (اسرار درونی) «نی» که نهفته است و هرگز شناختنی نیست، کانون شناخت می شود:

هر کسی از ظن خود شد یار من  
از درون من نجست اسرار من

(مولوی، ۱۳۶۳ ج ۲: ۳)

این سرّ، در واقع معادل پدیدار و نمود پدیده است که به صورت متنوع بر آگاهی تجلی پیدا می کند. در واقع مولوی نیز مانند پدیدارشناسان، شناختن کنه شیء (نی) را غیرممکن می داند و معتقد است با میانجی کردن ذهن و ظن، تنها می توان نظری مقطعی به درون پدیده انداخت. او در بسیاری از موارد، مخاطب را از دیدن برون (واقعیت) باز می دارد؛ مثلاً می گوید: در الفاظ و قال نمان بلکه به ورای آن یعنی جلوۀ پدیداری لفظ، توجه کن یا می گوید به نقش سبو (الفاظ و ظواهر) منگر، آب (مفهوم و مظروف یا پدیدار) را ببین، پادشاه را ببین، لشکر را ببین. عالم نیز صورتی از فکر خفی و اندیشه خداست.

تو مبین زافسون عیسی حرف و صوت  
آن ببین کز وی گریزان گشت موت

(همان، ج ۲: ۲۴۴)

و در داستان موسی و شبان، از زبان خدای دانای اسرار می گوید:

ما زبان را ننگریم و قال را  
ما درون را بنگریم و حال را

(همان، ج ۱: ۳۴۳)

مولوی در موارد متعدد به جایگاه اندیشه و تفکر استعلایی اشاره کرده است:

چند بازی عشق با نقش سبو بگذر از نقش سبور و آب جو

صورتش دیدی ز معنی غافلگی      از صدف درّی گزین گر عاقلی  
...از یک اندیشه که آید در درون      صد جهان گردد به یک دم سرنگون  
(همان: ۳۰۲)

صرف نظر از مصادیق، مفهوم حجاب نیز در تفکر عام عرفانی، بی‌ربط به نگرش ماورایی پدیدارشناختی نیست و در مقابل، کنارزدن حجاب نیز تلاش کشف و انکشاف است؛ هرچند در تفکر وحدت وجودی شیخ محمود شبستری و امثال وی، پدیده‌ها، خود تجلیات و پدیدارهای یک پدیده واحدند که همان وجود حق است:

هر آن چیزی که در عالم عیان است  
چو عکسی ز آفتاب آن جهان است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۱)

شراب و شمع و شاهد عین معنی است  
که در هر صورتی او را تجلی است

(همان، ۱۱۶)

این امر اگرچه در ابتدا متعارض به نظر می‌رسد در حقیقت دارای تعارض قطعی نیست؛ چه آنکه این برداشت، خود نتیجه یک کنش کاشفانه ذهنی است. چنانکه نوالی آورده است: «در نزد عرفا، وحدت وجود، زیربنای مشترک اشیای عالم است اما پدیدارشناسان بیشتر به اصالت ماهیت می‌اندیشند.» (نوالی، ۱۳۷۴: ۲۰).

## ۲-۵. ادراک بی‌واسطه، شهود و تجربه

اگر آگو در وضعیت فعال (نه منفعل) قرار داشته‌باشد و با نگاه انتقادی و اصیل به کسب تجربه پردازد در واقع به کسب مطمئن‌ترین ادراکات و آگاهی‌های پدیدارشناختی نایل می‌آید؛ در کی که با نقل، هنجار، دانش غیراصیل و غیرشهودی تقابل بنیادی (نه مصداقی) دارد. ورنه می‌گوید: «پدیدارشناسی را می‌توان نوع و صورت خاصی از مذهب اصالت تجربه دانست، البته نه تجربه متعارف سطحی و

عادی، بلکه تجربه‌ای پیش‌بینان؛ شاید مناسب‌تر آن باشد که مشرب فلسفی هوسرل را اصالت شهود بخوانیم.» (ورنو و دیگران، ۱۳۷۲: ۳۳). این تجربه به عنوان محور آگاهی، مترادف شهود، ادراک بی‌واسطه حتی ادراک حسی مستقیم و اصیل است. «هوسرل می‌خواست با دعوت به درک بی‌واسطه اشیا و طرح تعلق موجودات به خود آگاهی بشر را برای غلبه بر دشواری بجوید، حتی او به اندیشه تغییر آدم و عالم افتاد.» (هوسرل و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۲). مولوی نیز مانند «پارمنیدس تفکر و وجود را یکی می‌دانت و می‌گفت راه حس راه وهم و خطاست.» (همان: ۱۱)، او حس و ادراک حسی را در درک حقیقت مطلق، عاجز و بر خرننگ می‌بیند و می‌گوید:

این چنین حس‌ها و ادراکات ما

قطره‌ای باشد در آن انهارها

(مولوی، ۱۳۶۳/ج ۱: ۱۶۷)

خود نباشد آفتابی را دلیل جز که نور آفتاب مستطیل

... جمله ادراکات بر خرهای لنگ او سوار باد پیران چون خدنگ

(همان، ج ۲: ۲۱۲)

مولوی در قلمرو عالم مادی مانند پدیدارشناسان، تجربه و ادراک حسی را معتبر می‌داند و حتی در این مسیر برای حس‌ها و ادراکات مراتبی قائل می‌شود؛ چنانکه ادراک بی‌واسطه چشم را به عنوان نماد ادراک عینی، تجربه و شهود قابل اعتماد می‌داند و در وضعیت تقابلی ادراک، گوش را که نماد دانش نقلی و غیراصیل است، نامعتبر می‌خواند:

گوش دلاله است و چشم اهل وصال چشم صاحب حال و گوش اصحاب قال

در شنود گوش تبدیل صفات در عیان دیده‌ها تبدیل ذات

چشم داند فرق کردن رنگ را چشم داند لعل را و سنگ را

چشم داند گوهر و خاشاک را چشم را زان می‌خلد خاشاکها

(همان، ج ۱: ۲۶۳)

اما اگر هوش فعال باشد، ادراک گوش نیز معتبر است و در آن صورت گوش به مراتب از دیدهٔ احول و دو بین برتر است:

گوش دار ای احول اینها را به هوش  
داروی دیده بکش از راه گوش

(همان، ج ۱: ۳۶۴)

در نگرش عرفانی مولوی، برخلاف تصور عمومی، رسالت اصلی انبیا نه ایجاد واسطهٔ معرفتی بین خدا و خلق بلکه حذف واسطه‌ها یا به تعبیر وی قطع اسباب است. موسی به دلیل آنکه ادراک بی‌واسطهٔ شبان را از خدا نادرست یافته و مناجات وی را از منظر تشریحی و بُعد شناختی خویش نقد کرده است، به شدت مورد عتاب و خطاب قرار می‌گیرد برای آنکه:

انبیا در قطع اسباب آمدند      معجزات خویش بر کیوان زدند  
...جمله قرآن هست در قطع سبب      عزّ درویش و هلاک بولهب

(همان، ج ۲: ۱۴۳)

این حقیقت همیشه و به‌طور یکسان برای همه وجود دارد اما تنها با فعال کردن هوش جان و من زفت (اگو) دریافته می‌شود. در یک «نم» می‌توان دریایی کشف کرد چون که همه علم و آگاهی در درون ماست؛ نیازی به کتاب و دانش تقلیدی نیست:

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش      چون چینی خویش را ارزان فروش  
علم جویی از کتبها ای فسوس      ذوق جویی توز حلوا ای فسوس!  
بحر علمی در نمی پنهان شده      در سه گز تن عالمی پنهان شده

(همان، ج ۳: ۲۲۷)

مطابق نظردیوید بل (David Bell Andrew)، ادmond هوسرل شهود از هستنده‌های انتزاعی را ممکن می‌دانست. بل دربارهٔ این موضوع آورده است: «به‌رغم این وسوسهٔ نیرومند که فکر کنیم یک شهود انضمامی باید شهود یک

«پدیده فیزیکی» باشد، هوسرل به روشنی شهود انضمامی از کنش‌ها و حالت‌های ذهنی را نیز جایز می‌داند. (بل، ۱۳۸۹: ۷۳). بنابراین شهود مفاهیم و هستنده‌های عرفانی در نزد مولانا و دیگر عارفان مصداق شهود پدیدارشناختی است. اما در هر شهودی اعم از شهود مادی یا انتزاعی، «شرط امکان شهود ماهیات این است که اگو نیز دیدگاه اگوی تجربی معطوف به اعیان واقعی را ترک گوید و در موضع اگوی محض یا ممکن قرار گیرد یعنی پدیده‌ها را صرفاً از حیث خصوصیات ماهوی (نه واقعی) آن نگاه کند. (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۴۳۴). اما چگونه می‌توان ادراک حسی را پدیدارشناسانه دانست؟ مرلوپونتی درباره‌ی دشواری مفهوم ادراک حسی پدیدارشناختی می‌گوید: واژه دریافت حسی، در زبان معمولی کاملاً مأنوس است و این مفهوم در ابتدا سراسر واضح به نظر می‌آید اما در بازبینی دقیق‌تر روشن می‌شود که در واقع هیچ چیز نمی‌تواند نامشخص‌تر از این باشد. (کارمن و هسن، ۱۳۹۱: ۸۵). هوسرل درباره‌ی این موضوع معتقد است که ادراک ما پدیدارشناسانه خواهد بود:

«اگر ادراک واقعی را به قلمرو ناواقعیات یعنی به «قلمرو چنانکه گویی» منتقل کنیم، قلمروی که امکان‌های «محض» یعنی فارغ از هر پیوندی با امر واقع و با هر گونه امر واقع را به‌طور کلی به ما تسلیم کند، بدین ترتیب در تقلیل پدیده‌شناسی هر روند روانی زیسته با پدیده‌ای محض متناظر می‌شود که ماهیت حال آن را به عنوان داده‌ای مطلق به نمایش می‌گذارد.» (هوسرل، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

## ۲-۵. نفی تقلید، دانش نقلی و جزمیت

پدیدارشناسی اساساً در مقابل تقلید و دانش تقلیدی قد علم کرده و به عنوان روشی فلسفی قصد طرح دانش قصدی و استعلایی دارد. مولوی در این بخش با پدیدارشناسی هم‌داستان است و ده‌ها بیت و نیز داستان‌های متعدد را به نفی و

نکوهش علم تقلیدی و نقلی اختصاص داده و در مناسبت‌های مختلف به تقلید و عادت تاخته و آن را مایه خسران، هلاکت و غفلت از حقیقت دانسته است. شگفتا که بشر این دانش عاریتی را اصیل و از آن خود می‌پندارد:

علم تقلیدی و بال جان ماست      عاریه ست و ما نشسته کان ماست!  
زین خرد جاهل همی باید شدن      دست در دیوانگی باید زدن  
(مولوی، ۱۳۶۳/ج: ۱، ۳۷۵)

علم تقلیدی بُود بهر فروخت      چون بیابد مشتری خوش برفروخت  
مشتری علم تحقیقی حق است      دائماً بازار او با رونق است  
(همان، ۴۳۰)

زانک تقلید آفت هر نیکوی است      که بود تقلید اگر کوه قوی است  
...از محقق تا مقلد فرق هاست      کاین چو داوودست و آن دیگر صداست  
منبع گفتار این سوزی بود      و آن مقلد کهنه آموزی بود  
(همان، ج: ۲، ۲۷۴)

مولوی علم تقلیدی (نقل) را در مقابل علم تحقیقی (نقد) قرار داده، می‌گوید: تنها ابله بی‌بصیرت، خریدار نقل و تقلید حتی از نوع معنوی آن است. ایمان ابله به ناقل مقلد درست مانند ایمان مرغ ساده‌دلی است که به ادای فریبنده و بی‌اصل صیاد فریفته شده به سوی او می‌رود و در دام می‌افتد:

از صیادی بشنود آواز طیر      مرغ ابله می‌کند زان سوی سیر  
نقد را از نقل شناسد غوی است      هین از او بگریز اگرچه معنوی است  
(همان، ۱۴۵)

در داستان طنزآمیز «فروختن صوفیان بهیمة مسافر را جهت سماع»، صوفیان به ترجیح «خر برفت و خر برفت و خر برفت» سماع می‌کردند و صاحب بی‌خبر خر نیز به تقلید همین می‌گفت:

از ره تقلید آن صوفی همین      خر برفت آغاز کرد اندر حنین

غافل از آنکه در خسارت عظیم بود؛ با آنکه در شور و هنگامه، خادم چندبار آمد تا واقعه را برای او بگوید، حال ظاهر و کلامش را چنان یافت که محققاً از فروختن خر آگاه است، لاجرم قدم بازپس کشید. در این داستان، مسافر پس از تجربه تلخ به معرفتی ارزشمند می‌رسد و می‌گوید:

مر مرا تقلیدشان بر باد داد      که دو صد لعنت بر این تقلید باد  
...زانک آن تقلید صوفی از طمع      عقل او بریست از نور لمع

(همان، ج: ۱، ۲۷۸)

در مثنوی، مهم‌ترین مشخصه کافران نیز ادامه تقلید و تن ندادن به نیروی فطری تعقل و تحقیق است:

مانع خویشند جمله کافران      از شعاع جوهر پیغمبران  
کی حجاب چشم آن فردند خلق      چشم خود را کور و کژ کردند خلق  
...در حقیقت رهزن راه خودند      راه عقل و جان خود را خود زدند

(همان،: ۲۹۰)

مولانا در باره ویژگی قوم صالح آنان را مقلدانی خوانده است که اهل نقل و دانش شنیداری و غیرتحقیقی‌اند:

از پی تقلید وز رایات نقل      پانهاده بر جمال پیر عقل  
پیر خر نی جمله گشته پیر خر      از ریای چشم و گوش همدگر

(همان،: ۱۵۸)

و در جایی دیگر:

نور باید پاک از تقلید و غول      تا شناسد مرد را بی فعل و قول  
در رود در قلب او از راه عقل      نقد او بیند نباشد بند نقل

(همان،: ۳۲۷)

## ۲-۶. تأویل گرایی

تأویل گرایی از مهم‌ترین شاخص‌های بینش عرفانی است. تأویل یعنی بازگرداندن به اول یا اصل و حقیقت اولیه. تأویل گرایی، در واقع بر این اصل استوار است که در ورای واقعیت ظاهر و ابعاد آشکار پدیده، بعدها پنهان وجود دارد؛ به عبارت دیگر ظاهر واقعیت پوششی است بر حقیقت پنهان. اما در واقع تأویل نهایی ندارد؛ زیرا مفهوم تأویل، مؤید اصالت برداشت اشخاص در کشف ابعاد پدیده است. قابلیت تأویلی و سرحد تأویل به لحاظ فلسفی، بی‌پایان و به تعداد تأویل‌گران و بهتر بگوییم دریافت‌های تأویل‌گران در بعدها مختلف است. در نگاه شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م). تأویل هر متن فراشدی است که مدام ما را از بدفهمی به سوی شناخت درست پیش می‌برد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۲۳). عارفان نیز به منظور ادراک حقیقتی که ذهن کنش‌گر آنان را قانع کند به ظاهر و مظاهر بسنده نمی‌کردند بلکه آنها را رمزی برای حقیقت ماورایی می‌دانستند. از این رو در ورای آیات قرآن کریم، احادیث و رفتار پیامبر اسلام و دیگر انبیا، داستان‌های قدسی و حتی رویدادهای تاریخی و طبیعی، حقیقت بلکه حقایق پنهان را جستجو می‌کنند. تأویل از میراث‌های مهم تفکر ایرانی - اسلامی و مؤید زیایی و پویایی اندیشه است که در برخی مذاهب به‌ویژه عرفان اسلامی جایگاه مهمی دارد که امروزه در پدیدارشناسی و هرمنوتیک ارزش نظریه‌پرداختی و جایگاه محوری یافته است و در حکم کلیدی شمرده می‌شود که کاربرد آن برای هرگونه درون‌نگری ناگزیر می‌نماید. داریوش شایگان، تأویل را هنری دانسته که هوسرل و هایدگر، در فرایند اندیشه غربی، پس از گذشت روزگار دراز بدان رسیدند. (رک. شایگان، ۱۳۷۳: ۴۴). بنابراین، تأویل در نگرش استعلایی یک کلید است چنانکه بسیاری از تلاش‌ها، مطالعات و دیدارهای ایران‌شناس شهیر فرانسوی، هانری کربن که آشنا به مبانی نظری فلسفه نوین غرب است، صرف فهم ماهیت و اهمیت تأویل در تاریخ تفکر معنوی و شناخت الزامات آن شد و او را

مبهوت و شیفته خود کرد. هانری کربن (Henry Corbin) میان تأویل به صورت تجربه‌ای درونی و دریافت زمان، وابستگی متقابل می‌بیند. (رک. همان: ۶۲). وی تأویل عرفانی را در پیوند با تاریخ قدسی رویدادهای ازلی و زمان هستی‌شناختی درونی (اگزیتنسلیل) تفسیر می‌کند که در آن تار و پود زمان تاریخی از هم گسسته و روان به جایگاه خود می‌رسد و روایت به رویداد روان و فردانیت عارفانه به دیدار با فرشته تبدیل می‌شود. (رک. همان).

مولوی، در قالب تعبیراتی چون ظاهر و باطن، صورت و معنی، غیب و شهادت و موارد مشابه بارها به ابعاد پنهان پدیده‌ها به‌ویژه آیات، احادیث اشاره کرده و در مناسبت‌های مختلف، بازخوانی‌ها و تأویلات متعددی ارائه داده است. او برای قرآن به چند بطن قائل است:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است	زیر ظاهر، باطن بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که درو گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نُبی خود کس ندید	جز خدای بی‌ظیر بی‌ندید
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو آدم را نیند جز که طین

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۳)

اگرچه این اشعار تبیین حدیث نبوی نیز هست که می‌گوید: انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن؛ مولوی در بسیاری از موارد آیات قرآن، احادیث، اقوال، مفاهیم، داستان‌ها و پدیده‌ها را با ذهنی فعال، فهمی پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی نگریسته و تأویلاتی متفکرانه ارائه کرده است و از این حیث، نگرش او با عالمان قشری و اخباری و حتی عارفان نحله صحو کاملاً متمایز و به پدیدارشناسان نزدیک است. مولوی ضمن ارائه تأویلات مختلف از آیات و مفاهیم قرآن و احادیث، به‌طور نظری نیز وارد بحث شده و شرایط درستی و نادرستی تأویل را نیز بیان نموده است؛ چنانکه می‌گوید:

...ز آن که ماهیات و سرّ سرّ آن  
پیش چشم کاملان باشد عیان  
عقل بحثی گوید این دور است گو  
بی ز تأویلی محالی کم شنو

(همان، ج ۲: ۲۰۸)

لفظها و نامها چون دامهاست  
لفظ شیرین، ریگ آب عمر ماست  
آن یکی ریگی که جوشد آب از او  
سخت کمیاب است رو آن را بجو

(همان، ج ۱: ۶۶)

معنای این ابیات با نگاه انتقادی اریک فروم کاملاً قابل تطبیق است؛ آنجا که

می‌گوید:

«بسا واژه که خالی از مضمون خود به کار می‌رود، بسا واژه که صدفی خالی  
است و از این قرار می‌توان انگاره‌های فلسفی، مذهبی و سیاسی را انسان  
فراگرفت که زبانی بیگانه را؛ و در حقیقت عظیم‌ترین خطری که باید از آن  
پرهیز کرد، یکی پنداشتن واژه و حقیقت است. بت سازی از واژه سدّی  
برابر فهم حقیقت است.» (فروم، ۱۳۶۰: ۱۵۸).

مولوی، تأویل را بازدهش و واداد عطا (بخشش مکرر) می‌نامد؛ هر چند سلسله  
تأویلات در باره ذات پروردگار به اصل غیرقابل تأویل یعنی خدا یا حقیقت مطلق  
ختم می‌شود. با این همه، این امر با روش هوسرلی تفاوت چشمگیری ندارد؛ از آن  
جهت که حق در مفهوم خود پایان‌ناپذیر است پس سلسله پدیدارها و تجلیاتش نیز  
هرگز به پایان نمی‌رسد. پس اگر در چنین مواردی، مولوی را به ظاهر مخالف تأویل

می‌یابیم، با تأمل در موضوع روشن می‌شود که این مخالفت جنبهٔ مصداقی دارد نه موضوعی؛ از نظر مولوی حق وصف‌ناپذیر و برخی تأویلات، تنزل حد مطلق اوست:

زانک تاویل است واداد عطا      چونک بیند آن حقیقت را خطا  
آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست      عقل کل مغز است و عقل ما چو پوست  
خویش را تاویل کن نه اخبار را      مغز را بد گوی نی گلزار را  
...چشم تو ادراک غیب آموخته      چشم‌های حاضران بردوخته

(مولوی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۲۳۱)

مولوی این حقیقت مطلق را از حقیقت‌نماها (واقعیات حسی این جهانی) جدا

می‌کند؛ اولی را تاویل‌ناپذیر و دومی را تاویل‌پذیر می‌خواند:

...کاین حقیقت قابل تاویل هاست

واین توهم مایهٔ تخیل هاست

آن حقیقت کآن بود عین و عیان

هیچ تاویلی نکنجد در میان

(همان، ۴۲۹)

## ۲-۷. کشتن نفس؛ آزادی پدیدارشناختی

در پدیدارشناسی هستی‌شناختی، تفاوت انسان و حیوان این است که: حیوان، همیشه، همواره و به‌سادگی در زیر تأثیر قانون‌های نوع خود قرار دارد و به‌سادگی آن می‌کند که باید بکند اما در برابر قدرت غریزهٔ انسان، چیز دیگری قرار دارد که هدف‌ها، وظایف و ارزش‌ها را به چشم وی می‌کشد؛ قدرت‌هایی که از نوع ویژهٔ خویشند... و ماهیت ویژهٔ او نیز فضای حرکت برایش باقی می‌گذارد. این بدان معناست که مسیری که وی (انسان) عمل می‌کند در آزادی او قرار دارد... آزادی او تنها این است که چگونه عمل کند. این چگونگی در دسترس تصمیم‌گیری وی قرار دارد و درست این تصمیم‌گیری‌ها [که معادل قصدیت است] فعال کردن آزادی

اوست (هارتمان، ۱۳۸۷: ۳۶ - ۳۷). پس تعلیق قانون و روی آورد طبیعی در واقع نتیجه نگرش پدیدارشناسانه است و اساساً پدیدارشناسی از این مرحله آغاز می‌شود. با تحلیل نگرش عرفانی نیز می‌توان دریافت که همین اتفاق می‌افتد. مهم‌ترین بُعد نفس اماره، لذت‌جویی طبیعی و در واقع محصور بودن در بعد شناختی طبیعی اولیه است؛ بنابراین کشتن گاو غریزه‌جوی نفس نه نوعی خودآزایی که حرکتی از بعد طبیعی اولیه برای رسیدن به بعد ثانویه آگاه (Transcendental attitude) بازیابی و رهایی نیروی فطری اندیشیدن است:

نفس خود را گش جهان را زنده کن      خواجه را کشته‌ست او را بنده کن  
... آن کشنده گاو، عقل توسط رو      بر کشنده گاو تن منکر مشو  
عقل اسیر است و همی خواهد ز حق      روزی بی رنج و نعمت بر طبق  
روزی بی رنج او موقوف چیست      آن که بکشد گاو را کاصل بدی است  
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۴۳)

## نتیجه‌گیری

با توجه به مجموع بررسی‌ها مشخص می‌شود که:

- مثنوی معنوی در بردارنده شناخت‌شناسی ویژه‌ای است که مؤلفه‌های آن گاه به‌طور شفاف بیان شده و گاه در متن شعر قابل پی‌جویی است.
- مؤلفه‌ها و الزامات متعددی از شناخت‌شناسی مثنوی با مکتب و به تعبیر صحیح‌تر روش پدیدارشناسی ادموند هوسرل (فنونولوژی) همخوان است. این بدان معنی است که دریچه‌های تفکر پدیدارشناسی در عرفان اسلامی به‌ویژه نگرش مولانا گشوده شده است.
- مهم‌ترین مشترکات قابل تطبیق بین شناخت‌شناسی مولانا و پدیدارشناسی هوسرل عبارت است از: نگرش استعلایی و اعتقاد به «من» اندیشه‌مند یا «من

زفت»، ذوالابعاد دانستن پدیده‌ها، فراواقع‌جویی و تفکر ماورایی، ارائه تعریف‌های نوپدید و فردی از پدیده‌ها، ردّ پیش‌فرض در کنش‌شناختی، ردّ دانش‌نقلی تقلیدی و تأکید بر دانش تحقیقی (در معنی پدیدارشناختی)، ردّ پیش‌فرض در کنش‌شناختی، طرد عادات و روی‌آورد طبیعی (اولیه) و تلاش برای ادراک بی‌واسطه و شهودی پدیده‌ها، تأویل‌گرایی و آرای تأویلات غریب از آیات، احادیث، احکام شرعی و حتی روایات که در حقیقت نتیجه‌بازاندیشی و بازتعریف پدیده‌های دینی است.

- مولوی به‌رغم ناکارآمد دانستن حس در مسائل آن جهانی، به ادراک حسی در مورد پدیده‌های این جهان آن‌هم از دیدگاه پدیدارشناسانه باور دارد.
- تحلیل مفاهیمی مانند کنار زدن حجاب، کشتن نفس و فلسفه‌انزواگزینی و تنهایی نیز به دلیل خاصیت ارجاعی و الزاماتشان که مراجعه به خود پدیده، حذف عوامل و حواشی کنش‌شناختی و ادراک شهودی است، نشان‌دهنده سازواری نگرش مولانا با پدیدارشناسی هوسرل است.

## منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۰). ساختار و تأویل متن. تهران. نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰). های‌دگر و پرسش‌بنیادین. تهران. نشر مرکز.
- اسپیلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی در آمدی تاریخی. ج اول. ترجمه مسعود علیا. تهران. مینوی خرد.
- بابک معین، مرتضی. (۱۳۸۶). «رگه‌هایی از فلسفه غرب در آرا و اندیشه مولوی». پژوهشنامه علوم انسانی. شماره ۵۴. ص ۴۱۷-۴۲۸.
- بل، دیوید. (۱۳۸۹). اندیشه‌های هوسرل. ترجمه فریدون فاطمی. تهران. نشر مرکز.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۹). زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران. ققنوس.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۱). هوسرل در متن آثارش. تهران. نشر نی.

- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۰). «پدیدارشناسی چیست؟». *مجله فلسفه*، شماره ۲، ۳. پاییز و زمستان. ص ۱۹۳-۲۰۰.
- زهاوی، دان. (۱۳۹۲). *پدیدارشناسی هوسرل*. ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی. تهران: انتشارات روزبهان.
- ساکالوفسکی، رابرت. (۱۳۸۴). *درآمدی بر پدیدارشناسی*. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران: گام نو.
- سام‌خانینی، علی اکبر. (۱۳۹۲). «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری». *پژوهشنامه ادب غنایی*، سال ۱۱ ش. ۲۰، ص ۱۲۱-۱۴۲.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر و پژوهش فرزانه.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*. به اهتمام کاظم دزفولیان. تهران: طلایه.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۷). *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*. تهران: امیرکبیر.
- علوی تبار، هدایت. (۱۳۸۸). «وجود لئفسه در فلسفه سارتر». *نامه حکمت*، سال ۷، ش ۲ (پاییز و زمستان)، ص ۷۷-۹۵.
- فروم، اریک. (۱۳۶۰). *فراسوی زنجیرهای پنداره*. ترجمه بهزاد برکت. تهران: پایژه.
- کارمن، تیلر؛ هسن، مارک بی. ان. (ویراستار). (۱۳۹۱). *مرلو-پونتی؛ ستایشگر فلسفه*. ترجمه هانیه یاسری. تهران: ققنوس.
- کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۷۶). «تفکر شهودی در کودکان و ضرورت بازگشت به کودکی». *پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان*. ش. ۱۰، ص ۷-۲۷.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی (جلد ۴)*. تصحیح رینولد. انیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.
- نوالی، محمود. (۱۳۷۴). «مقدمه‌ای بر تطبیق پدیدارشناسی با عرفان و تصوف». *مجله علوم انسانی دانشگاه اصفهان*. زمستان ۷۴. ص ۱-۲۴.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). «پدیدارشناسی به عنوان شناخت مجدد از شناخت». مجله علامه. دوره اول. شماره ۱. پاییز. ص ۲۲۱-۲۳۷.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). «حقیقت و عدم در نظر مولوی و هیدگر». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. پژوهش‌های فلسفی. سال ۵۱. پاییز و زمستان. ص ۱۰۷-۱۲۴.
- ورنو، روژه. وال، ژان و دیگران. (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن. ترجمه یحیی مهدوی. تهران. خوارزمی.
- هارتمان، نیکلای. (۱۳۸۷). بنیاد هستی‌شناختی. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران. هرمس.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۶). تأملات دکارتی؛ مقدمه ای بر پدیده شناسی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران. نشر نی.
- هوسرل، ادموند و [دیگران]. (۱۳۸۲). فلسفه و بحران غرب. ترجمه محمدرضا جوزی [و دیگران]. تهران. هرمس.
- - Husserl, Edmund. (1970). *Logical investigations*. 2vols. Frans.J.N. Findly. new York: Humanities press.