

DOI: <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87212.1560>



A New Reflection on the Concept of "Seeing" (Observational Perception) In Rumi's Thought inspired by Heidegger's Ontological Approach

Recv.: v:: aaa r RRviee:: NNvmmrrr 22222222
 Accppt.. :NNvmmrrr ll ieeeoOdiee:DDcmrrr

Farzad Baloo¹, Reza Rezapour²

How to cite this article:
Baloo, F., & Rezapour, R. (2024). A New Reflection on the Concept of "Seeing" (Observational Perception) In Rumi's Thought inspired by Heidegger's Ontological Approach. New Literary Studies, 57 (2), 49-73. (in Persian with English abstract) <https://doi.org/10.22067/jls.2024.87212.1560>

Abstract

In the western philosophical tradition from the pre-modern, modern, and post-modern, the concept of truth has been a central issue. In the meantime, Martin Heidegger presents a narrative of truth. He considers the concept of "truth" to be the issue of "being" and "being-at-hand" as a view, the way to reach "being" also passes only through the existence of Dasein - as the enlightenment of existence. This means that the truth can be reached with the possibilities hidden in human existence. Among all the possibilities of human existence, Heidegger insists on the possibility of "seeing" and calls it the purest possibility of human existence, such as understanding, curiosity, and thinking, as a key possibility of human existence. In Rumi's thought, the concept of "seeing" has a prominent presence and crystallization, and he used "eyes" or "seeing" for everything, including the heart, soul, ears, etc. believes,

1. Associate Professor in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran (Corresponding author) (ORCID: 0000-0002-0195-08473) E-mail: f.baloo@umz.ac.ir
 2. MA in Persian Language and Literature, Mazandaran University, Mazandaran, Iran (ORCID: 0000-0003-0902-6293). E-mail: Rezapour.laloki@gmail.com

ss if vv.. ytii gg i "eeeigg Altgggg Hii g gggg rrr rr ri
concept of truth and its relationship with the concept of "seeing" cannot be claimed to be the same, the ontological approach of the two gave various dimensions and manifestations of the concept of "seeing" and its relationship with the concept of "truth" in the works of Rumi's poetry and prose.

Keywords: Heidegger, Phenomenology, Observational Perception, Rumi, Seeing

Extended Abstract

1. Introduction

llll yyyyyysss llggg eeerrrr ccciiii w.ttt aaaaaar fftrrtt aa rtiMMi gggrr
offers a new interpretation of truth, delineating the pathways to its comprehension. Among the manifold possibilities of Dasein—human existence in relation to truth—he foregrounds "seeing," asserting that "everything is seeing". Consequently, he extends this concept to encompass other possibilities such as understanding, curiosity, and thought, recasting them as forms of "seeing". The attention to "seeing" in relation to "truth" has a parallel in the mystical tradition, particularly in the works of Mowlana Rumi (Rumi henceforth). Considering human existence, Rumi considers "seeing" as an intrinsic aspect of human being, intimately connected to "truth". By saying "everything is seeing", he attributes this capacity to other possibilities such as the heart, soul, and ear. Considering the issues, the main aim of this study is to see when Heidegger and Rumi emphasize that "everything is seeing", what precisely constitutes "seeing" within their respective philosophical frameworks, and how this is connected to the revelation of "truth".

2. Method

Taking into consideration the issue that the concept of "seeing" in Heidegger's philosophy and Rumi's thought has different traditions and origins, this study tried to shed light on the ignored dimensions of the concept of "seeing" in Rumi's works. This study applied a descriptive-analytical method, using Heidegger's understanding of "seeing". It was also tried to open up a new horizon about Rumi studies for readership.

3. Results

Hii gggrrllll ivvssyttt ttrrtt i tsssmm sseeeggaaaaiiiii ii aaæeeeeeee fff or
the eyes and reveal a vision of itself. From his perspective, the sensory perception of "seeing" when confronted with phenomena merely shows the manifestness of phenomena and perceives them. That is, among the sensory perceptions of Dasein,

Ill y"eeii gg" i "raal .Raal" i it rrr sst mmmmmmmnimitiv eeeee.maatttt ttt it i
 only the discoverer in a way that can never be covered. Heidegger believes that
 human beings are always moving between "seeing" and "looking". To him, human
 beings go forth and back from one vision to another. Accordingly, their existing
 capabilities can have the possibility of "seeing". It is just like "understanding" that,
 according to Heidegger, in its existential projecting nature forms something that we
 call the vision of Dasein. A vision that exists existentially with the openness of that
 place, in a way that it is the primary Dasein. Regarding "curiosity" Heidegger
 believes that it is a remarkable existential tendency of Dasein, according to which,
 Dasein becomes a kind of seeing ability. Moreover, he believes that thinking can
 hear and at the same time see, or see what is heard. That is, thinking is a kind of
 listening that looks. While thinking, we abandon the usual seeing and hearing,
 because thinking makes us to listen and look. According to mysticism, the perception
 of truth is highly associated to the concept of God or the heavenly beloved.
 Therefore, for instance, when Rumi talks about the fundamental elements of human
 iii gg' iii ttccc ccc ss lggggggg r rrr rr rrr t
 open a window to the soul of the world through revealing these matters. From Rumi's
 perspective, in the first step and after achieving "fana" (vanishing or integrating) and
 the manifestation of "baqa" (existence), one of the existential transformations for the
 mystic is the opening of the "inner eye" or "insight" with which he can contemplate
 the real truth of this world (i.e., the Creator). Rumi sttt ss tttt vvvvvv vvfreesLkrr nrf
 frmiii ww eelf/mkss ii yyss fmmilirr swit trrr eerrtt" Rmmi ssss irrr sseeing
 as everything and recognizes the entire existence of the mystic to be "looking". He
 utters "everything is seeing" in a very famous couplet i ii aa aaavi.mm i aaii ng
 t rmm. ii gg i fl. i// wttt vrrrii yy.. eeeeeettt aam::tii gg hh e
 it is said that Rumi considers everything to be "seeing", it means that from his point
 of view, the existential possibilities of human beings, including heart, soul, and ear
 are considered "seeing" in essence. According to Rumi, the fundamental and true
 task of heart is "seeing". "Shams al-Hagh Tabrizi says with the bud of the heart/ if
 your eye opens, you can see us". Rumi believes that the soul of human beings can
 see. He says "If He makes me a favor, He opens the eyes of the souls". Rumi believes
 tttt m'' aar ll sss yy aa ee "If aar cct.trll y tyyy will yyss
 Otherwise, the told things will only go through the ears."

4. Discussion and Conclusion

Hii ggggrr ll ivvsstttt t trtt ffff eeeigg aa ,, eeivaaaa t,, rrr eett inn ff
 this truth is primarily shaped by the existential possibilities of human beings; that is,



تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشه مولانا با الهام از رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر

ارسال: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۳۰

فرزاد بالو^۱، رضا رضایپور^۲

ارجاع به این مقاله:

بالو، ف. و رضایپور، ر. (۱۴۰۳). «تأملی تازه درباره مفهوم «دیدن» (ادراک مشاهدتی) در اندیشه مولانا با الهام از رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر»، در نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، تابستان، صص ۴۹-۷۳.
<https://doi.org/10.22067/jls.2024.87212.1560>

چکیده

حوزه‌های مختلف علوم انسانی مانند فلسفه، الهیات، هنر و... تلقی گوناگونی از ماهیت و چیستی حقیقت دارند. چنان‌که در سنت فلسفی غرب از دوران پیشامدرن، مدرن و پسامدرن، شاهد روایت‌های متفاوتی از مفهوم «حقیقت» هستیم. در این میان، مارتین هایدگر روایتی از حقیقت در مقایسه با تلقی افلاطونی و ارسطویی و... از آن پیش می‌کشد که در آن مفهوم «حقیقت» را با مسئله «هستی» و «وجود» این همان می‌انگارد. از دیدگاه وی راه نائل شدن به «هستی» نیز تنها از مسیر وجود دازاین - به‌مثابه روشن‌گاه هستی - می‌گذرد. بدین معنا که می‌توان با امکان‌های نهفته در وجود انسان به حقیقت دست‌یافت. هایدگر از میان همه امکان‌های وجود انسان، بر امکان «دیدن» پافشاری می‌کند و آن را خالص‌ترین و ناب‌ترین تجلی‌گاه حقیقت یا همان «هستی» می‌نامد. بر این اساس، او دیگر امکان‌های بنیادین وجود انسان اعم از فهمیدن، کنجکاوی، تفکر و... را نیز نوعی «دیدن» فرض می‌کند. در سنت

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران (نویسنده مسئول) (Orcid: 0000-0002.0195-0847)

E-mail: f.baloo@umz.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران (Orcid.org/0000-0003-0902-6293)

E-mail: Rezapor.laloki@gmail.com

عرفانی ما و از آن جمله در ذهن و زبان مولانا نیز، مفهوم «دیدن» تبلور و حضور برجسته‌ای دارد و وی برای همه چیز اعم از دل، جان، گوش و... «چشم» یا همان «دیدن» قائل می‌شود؛ گویی همه چیز «دیدن» است. اگرچه نمی‌توان میان تلقی هایدگر و مولوی از مفهوم حقیقت و نسبت آن با مفهوم «دیدن» مدعی این‌همانی شد، اما می‌توان به جهت رویکرد هستی‌شناسانه این دو، و با الهام از نگره هایدگری از مفهوم حقیقت و مفهوم «دیدن»، ابعاد و جلوه‌های گوناگونی از مفهوم «دیدن» و نسبت آن با مفهوم «حقیقت» در آثار منظوم و منثور مولانا به دست داد و افق‌های تازه‌ای در حیطه مولوی‌پژوهی گشود.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، پدیدارشناسی، ادراک مشاهدتی، مولانا، دیدن.

۱. مقدمه

همواره جستجو و تلاش برای درک ماهیت و چیستی حقیقت، برجسته‌ترین و والاترین هدف انسان در طول زیستن و زندگی‌اش بوده است. هرکدام از نحله‌های فکری موجود در تاریخ بشر اعم از فلسفه، عرفان، هنر، علم نوین و... بر آن بوده‌اند که یافته‌های خود را از ماهیت حقیقت بیان نمایند و با حافظه جمعی و مشترک انسان‌ها به اشتراک بگذارند. در این میان، فلسفه و فیلسوفان از دیرباز در پی یافتن بارقه‌هایی از ماهیت حقیقت بوده‌اند. تا به جایی که معنا و مفهوم فلسفه با مسئله حقیقت پیوند وثیقی یافته است. در میان مکتب‌های گوناگون فکری در عالم فلسفه، تفکرات مارتین هایدگر در باب حقیقت بسیار قابل توجه و مهم است. وی که از فلاسفه برجسته سده بیستم میلادی است، مفهوم حقیقت را با مسئله «هستی» یا «وجود» گره می‌زند و نهایت و غایت انسان یا دازاین را درک و دریافتی از «هستی» معرفی می‌نماید. هایدگر برای تحقق این امر به سراغ امکان‌های وجودی آدمی می‌رود و تلاش می‌کند که از مسیر وجود انسان راهی به حقیقت «هستی» بگشاید. وی در میان امکان‌های بنیادین وجود آدمی از امکان «دیدن» و «مشاهده» سخن می‌گوید و آن را برای درک حقیقت یا هستی بسیار پیشرو می‌داند. این تأکید هایدگر بر امکان «دیدن» تا به حدی می‌رسد که همه امکان‌های وجودی دیگر انسان همچون فهمیدن، کنجکاوی، تفکر و... را نوعی «دیدن» تلقی می‌نماید و در همین راستا همه چیز را «دیدن» می‌داند. از سویی دیگر، التفات به امکان «دیدن» و «ادراک مشاهدتی» در سنت عرفانی ما نیز دارای جایگاه بسیار ممتازی است. در میان عرفای بزرگ عرفان ایرانی-اسلامی، مولانا جلال‌الدین بلخی در آثار خویش به مقوله «دیدن» بسیار می‌پردازد و توجه قابل تأملی به این امکان بنیادین وجود انسان دارد. مولانا نیز این ظرفیت وجودی را در ارتباط با عنصر حقیقت مطرح می‌نماید، منتها حقیقتی که به اقتضای عالم عرفان و سلوک، جان جهان و هستی است. از منظر مولانا حقیقت یا جان جهان دارای

ماهیتی است که می‌توان آن را با فعل «دیدن» دریافت. دیدنی که صرفاً منحصر به چشم نمی‌شود بلکه آدمی می‌تواند فعل دیدن را با تک تک اعضای وجودی خویش مانند دل، جان، گوش و... در مواجهه با حقیقت تجربه کند. گویی «همه چیز دیدن است». نویسندگان پژوهش حاضر با آگاهی به تفاوت زمینه و بستر فکری و اندیشگی موجود میان هایدگر و مولانا، می‌کوشند با الهام از تأملات هایدگری در باب تلقی هستی‌شناسانه از مفهوم «دیدن»، به طرح و شرح جلوه‌ها و ابعاد گوناگون مفهوم «دیدن» در اندیشه و آثار مولانا بپردازند و قابلیت‌ها و ظرفیت‌های نهفته در آثار مولانا را از این حیث آشکار کنند.

۲. پیشینه و روش پژوهش

مقاله «دیدن» در فلسفه هایدگر دارای نقش پررنگی است و در تأملات این فیلسوف جایگاه ویژه‌ای دارد؛ اما تا جایی که بررسی کردیم اثر مستقلی با محوریت این موضوع نوشته نشده است. از سویی دیگر جایگاه «دیدن» در اندیشه و آثار مولانا نیز بسیار برجسته و والا جلوه می‌کند. تا جایی که می‌توان گفت «دیدن» در اندیشه‌های شهودی وی در کنار مقوله‌هایی مانند «سکوت» یا «شنیدن» جلوه‌گاه ویژه‌ای دارند؛ اما نکته قابل ذکر این است، برخی پژوهش‌هایی که در حوزه مولوی‌پژوهی انجام شده بیشتر حول مکاشفات عرفانی قرار می‌گیرد که اساساً با موضوع مورد نظر ما فرسنگ‌ها فاصله دارند. مثلاً نویسندگان مقاله «درک گام‌به‌گام فرآیند ادراک در مکاشفه» (پورنامداریان و همکاران، ۱۳۹۷، صص ۴۲۸-۴۳۵) صرفاً به ترسیم فرآیندی برای مقوله مکاشفه در سنت ما پرداخته‌اند. یا در مقاله «دیدن یا شنیدن، مسئله این است» (جعفری، ۱۳۸۹، صص ۲۳-۴۷) جایگاه دیدن و شنیدن در شعر برخی شاعران و نویسندگان غربی مورد بررسی قرار گرفته است.

۳. ماهیت و تجلی‌گاه ناب «حقیقت» در نزد هایدگر

تلقی از مفهوم حقیقت در سنت غربی تا به امروز تحولات و دگردیسی‌های بسیاری پیموده است که شرح آن پژوهش و نوشتاری مستقل می‌طلبد. چنان که پیشاسقراطیان، افلاطون، ارسطو، نیچه، دریدا، رورتی، و... هر یک روایت‌های متفاوتی از حقیقت ارائه داده‌اند؛ اما مسئله «حقیقت» در عصر مدرن، به‌ویژه به علت نقدهای کوبنده‌ی نیچه بر این مفهوم، دستخوش تزلزل و بی‌ثباتی شده بود. نیچه بی‌پرده اظهار داشت که «حقیقت نوعی دروغ است»... بنابراین، انسان مدرن در طلیعه قرن بیستم با چالشی فکری، معرفت‌شناختی و اخلاقی روبه‌رو بود. فیلسوفی که بیش از همه کوشید با این لوازم تفکر فلسفی غرب به مقابله خیزد؛ مارتین هایدگر بود (حسینی، ۱۳۹۷، ص. ۲۹۱). هایدگر،

تلقی و تفسیر تازه‌ای را از ماهیت حقیقت ارائه می‌کند و آن را در قالب مسئله «هستی» مطرح می‌سازد. تعریفی از حقیقت که ریشه در دوران پیشاسقراطی یونان دارد و در آرای هراکلیتوس، پارمنیدس و... قابل مشاهده است. به اعتقاد هایدگر مفهوم «حقیقت» در نزد یونانیان پیشاسقراطی و پس از آن اغلب در تعبیر «آل‌لتیا» که «نام یونانی حقیقت است و معنی آن ناپوشیدگی است» (ویس، ۱۳۹۷، ص. ۲۴)، فهم می‌شده است. آشکارگی‌ای که از منظر هایدگر در پیوند با هستندگان مطرح می‌شود. بدین معنا که هستنده در هر وهله در برابر دازاین و در جهان، آشکار و نمایان است و این حقیقت یک هستنده در معنای مکشوف بودن است. در واقع «این آن دیداری است که از طریق آن این یا آن چیز صورت ظاهر خود را نشان می‌دهد، در معرض دیدار می‌نهد و برای مثال، همچون میزی ظاهر می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۸، ص. ۴۰۸). این یعنی آشکارگی پدیده‌ها گاه می‌تواند صادق و گاهی نیز می‌تواند کاذب باشد. از همین رو باید این پرسش را مطرح نمود که کدام امکان وجودی دازاین می‌تواند در مواجهه با پدیده منکشف، حقیقت یا ناپوشیدگی، آن پدیده را حقیقی‌تر و ناب‌تر یا به معنای اخص کلمه نخستینی‌تر دریابد.

هایدگر در پاسخ به پرسش از امکان «استسیس» یا «ادراک حسی صرف از پدیده‌ها» نام می‌برد که در برخورد با هستندگان به خود آشکار، در جهت آن‌ها قرار می‌گیرند و حقیقی‌ترین رویکرد را نسبت به آن‌ها دارند. همان مفهوم که یونانیان نیز آن را « $\alpha\iota\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ [سهش/ سهیستن/ حس]، نظاره حس‌کننده در معنای دقیق لفظ نیز خوانده‌اند» (هایدگر، ۱۳۹۷ الف، ص. ۱۴۶). بدین مفهوم که ادراکات حسی همچون «دیدن» و «شنیدن» هنگامی که در معرض پدیده‌ها قرار می‌گیرند، صرفاً عیان بودن پدیده‌ها را آشکار می‌نمایند و آن را درمی‌یابند. طبق گفته هایدگر: «حقیقی» در معنای یونانی آن [...] همان $\iota\sigma\eta\sigma\iota\delta$ [استسیس] یعنی ادراک حسی صرف از چیزی است. تا جایی که یک $\iota\sigma\eta\sigma\iota\delta$ [استسیس] به سوی $\acute{\iota}\delta\iota\alpha$ [ایده‌اش] معطوف است، که اصلاً دقیقاً از طریق آن و برای آن دسترس‌پذیر است، مثل عطف دیدن به سوی رنگ‌ها آنگاه که ادراک همیشه حقیقی است. این به معنی آن است که دیدن همیشه رنگ‌ها را و شنیدن همیشه صداها را کشف می‌کند. «حقیقی» در ناب‌ترین و نخستینی‌ترین معنا — یعنی فقط کشف‌کننده، به‌گونه‌ای که هرگز نتواند بپوشاند [...]» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۴۵).

اما از دیدگاه هایدگر، در میان ادراکات حسی متعلق به دازاین، چنان‌که خود گفته است، امکان «دیدن» یا «ادراک مطلقاً مشاهده‌تی» به تعبیری ناب‌ترین و بی‌آلایش‌ترین جایگاه برای تجلی «حقیقت» پدیده‌ها است. امکانی که می‌تواند آشکارگی هستندگان را در ابتدایی‌ترین سطوح وجودی آن‌ها فراهم سازد تا هستندگان در انجلای خود، خود را بنمایانند و عیان سازند. به بیان دیگر «راه راستین ورود به موجود چنان‌که فی‌نفسه هست نظاره محض است» (هایدگر،

۱۳۹۷ الف، ص. ۱۴۶).

آنچه تا بدین جا از هایدگر در باب «دیدن» و «ادراک مشاهده» و ارتباط آن با حقیقت یا آشکارگی بیان نمودیم، بیشتر در باب «دیدن» ظاهری و صوری صدق می‌کند. در صورتی که وی برای «دیدن»، ابعاد درونی و باطنی نیز قائل می‌شود، امری که به اذعان او «افلاطون و ارسطو سخن از $\psi\upsilon\chi\epsilon\ \tau\ \sigma\upsilon\mu\mu\alpha$ چشم جان می‌گویند که چشمی وجودین است» (هایدگر، ۱۳۹۷ الف، ص. ۱۴۶). از همین رو، ما می‌توانیم خصلت «دیدن» را به واسطه ماهیت باطنی آن در ذات امکان‌های دیگر ببینیم و این نکته ظریف را دریابیم که با امکان‌ات بنیادینی مانند «لوگوس»، «فهمیدن»، «کنجکاو»، «تفکر» و... می‌توان دید و نگریست و «حقیقت» یا «آلتیا» یا همان «هستی» را در مفهوم آشکارگی، مشاهده نمود. چراکه «هستی» نیز نوری دارد و دازاین که خود «روشن‌گاه» است، «دیدن» و «مشاهده» خود را از فروغ «هستی» می‌گیرد و در نور «هستی» به رؤیت آن نائل می‌شود «همین روشنایی، هستی است. همین روشنایی است که نخست، در طول سرنوشت هستی در مابعدالطبیعه، دیدی اعطا می‌کند [...]» (هایدگر، ۱۳۹۴، ص. ۳۱۵). این امر به حدی در آرای هایدگر تشخص دارد که می‌توان در تعریف او از «پدیدارشناسی» نیز جایگاه «دیدن» و «ادراک مشاهده» را ملاحظه نمود. از دیدگاه او برای تبیین مفهوم پدیدارشناسی ابتدا بایستی به دو مفهوم «پدیده» و «لوگوس» پرداخت و سپس تعریفی کامل از تعبیر «پدیدارشناسی» ارائه نمود. به بیانی دیگر، «دو جزء $\phi\alpha\iota\nu\ \mu\epsilon\nu\omicron\nu$ «فاینومنون» و $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ «لوگوس» از هم متمایز می‌گردند و، ابتر جداگانه و سپس باهم، معنی و تفسیر می‌شوند» (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۷، ص. ۵۸۲). به گفته هایدگر، واژه «فنون» یا «پدیده» برگرفته از فعل $\phi\ \iota\nu\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$ «فاینستای» است که مفهوم «نشان دادن» در آن نهادینه شده و به صورت ریشه‌ای‌تر به تعبیر $\phi\alpha\iota\nu\ \mu\epsilon\nu\omicron\nu$ «فاینومنون»، به معنای آنچه خود را نشان می‌دهد، باز می‌گردد. در همین راستا، در «لوگوس» نیز چیزی همچون مجال یا فرصتی برای «دیده شدن» یا «آشکارگی» پدیده‌ها فراهم می‌گردد. «نشان دادن» و «دیدن» بخش اصلی و درعین حال کلیدی دو مفهوم یاد شده هستند که با اختلاط و آمیزش باهم، اصطلاح «پدیدارشناسی» را می‌سازند. به شکلی که در عرصه «پدیدارشناسی»، پدیده‌ها مجال می‌یابند تا از یک سو خود را به وسیله خود نمایان سازند و از سوی دیگر، سبب دیده و مشاهده شدن خود گردند. به عبارت دیگر، «این اصطلاح نشان می‌دهد که موضوع کنش دیداری چه هست» (احمدی، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۵). بدین وسیله از ابعاد و دامنه‌های این اصطلاح می‌توان چنین برداشت کرد که پدیدارشناسی در ذات و حقیقت خود نوعی «دیدن» است. بنابر تعریف هایدگر: «پس پدیدارشناسی بدین معناست: [خودنشان‌دهندگی پدیده‌ها] یعنی مجال دادن به این که چیزی که خودش را نشان

می‌دهد با خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را با خودش نشان می‌دهد، دیده شود» (هایدگر، ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۴۶).

۳-۱. همه چیز «دیدن» است

به اعتقاد هایدگر، مسئله شناخت در عالم فلسفه همواره دارای پیوندی استوار با مقوله «دیدن» بوده است. تا به درجه‌ای که در دوران ابتدایی فلسفه در یونان، عملاً شناخت معادلی برای «شوق دیدن» قلمداد می‌شد و فیلسوفی مانند ارسطو با وجود تفکرات مختص به خود، انسان را به‌طور ذاتی، موجودی فرض می‌کند که همواره پروای «دیدن» دارد و در پی آن است. علاوه بر این، فیلسوف پیشاسقراطی، پارمنیدس نیز دیدن را همان دریافت شهودی می‌داند که تجلی‌گاه «هستی» است و «هستی» خود را در آن نشان می‌دهد. از دیدگاه هایدگر این نظرگاه در باب «دیدن» از همان ابتدا بنیاد تفکر فلسفی غرب را شکل می‌دهد و تا به اعصار جدید نیز می‌رسد و فیلسوفی مانند هگل، عناصر اصلی فلسفه خویش را بر آن متکی می‌سازد. چنانکه در هستی‌وزمان آمده است:

«[...] حتی شناخت در ادوار اولیه و در فلسفه یونانی، نه از سر تصادف، بر پایه شوق دیدن درک می‌شد. رساله‌ای که در مجموعه رساله‌های ارسطو درباره اوتولوژی در جای نخست قرار می‌گیرد با این جمله آغاز می‌شود: (متن یونانی) در هستی انسان ذاتاً پروای دیدن نهفته است. [...] چیزی که پیش‌تر در جمله پارمنیدس طرح افکنده شده است به فهم صریح درمی‌آید: (متن یونانی) هستی آنی است که خود را در دریافت شهودی محض نشان می‌دهد و فقط این دیدن است که هستی را کشف می‌کند. حقیقت نخستینی و راستین در شهود محض قرار دارد. این تز از آن پس شالوده فلسفه مغرب زمین باقی می‌ماند. دیالکتیک هگلی انگیزه‌اش را از آن می‌گیرد و تنها بر بنیان آن ممکن است» (هایدگر، ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۲۲۷).

همچنین هایدگر با اشاره به گفته‌های آگوستین قدیس در باب «دیدن»، حق این تعبیر را که «همه چیز دیدن است»، به‌طور کامل ادا می‌نماید و به تقدم «دیدن» و «دیدگان» بر همه حواس دیگر اشاره می‌کند و به این نکته مهم می‌پردازد که همه حواس در حقیقت نوعی «دیدن» هستند یا به تعبیر واضح‌تر وظیفه «دیدن» را بر عهده دارند:

«تقدم قابل ملاحظه «دیدن» را به‌ویژه آگوستینوس در هنگام تفسیرش از [شعوات] ملاحظه کرد. دیدن به‌طور مخصوص به دیدگان تعلق دارد. [...] اما ما این واژه «دیدن» را برای سایر حواس، وقتی که از آن‌ها برای شناختن استفاده می‌کنیم، نیز به‌کار می‌بریم. [...] زیرا ما نمی‌گوییم: گوش کن چگونه فلان چیز می‌درخشد یا بو کن چگونه برق می‌زند، یا بچش چگونه می‌تابد یا لمس کن چگونه پرتو افکن است؛ بلکه در همه این موارد می‌گوییم ببین؛ می‌گوییم همه این‌ها دیده می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۲۲۷-۲۲۸).

علاوه بر این‌ها، هنگامی که هایدگر از اصطلاح «دوکسا» (doxa سخن می‌گوید نیز به بحث از «دیدن» می‌رسد. وی این اصطلاح را نخست در ارتباط با مسئله «وجود» مطرح می‌کند و آن را جلال و هیبت «هستی» می‌داند و در نهایت آن را به «وجهه» و «نمود» برمی‌گرداند و «هستی» و «وجود» و همچنین هر هستنده‌ای را دارای «نمود» فرض می‌نماید. بنابر گفته هایدگر اگر ما انسان را همواره در حال مواجهه با «نمودهای» هستی و هستندگان در نظر آوریم، در واقع او را در موقعیتی متصور خواهیم شد که در آن موقعیت «دیدن» و «مشاهده» تسلط دارند. از همین رو، به اعتقاد هایدگر انسان همیشه در حال حرکت میان «دیدن‌ها» و «نگریستن‌ها» است و این یعنی انسان در هستی خویش، جز «دیدن» و «نگاه کردن» نمی‌تواند باشد. چنان‌که وی می‌گوید:

«... [طریق دوکسا به معنای «نمودن» است. در این طریق، آنچه هست، گاه این جلوه را دارد و گاه آن جلوه را. در اینجا فقط دیده‌ها حاکمیت دارند. انسان‌ها از یک دید به دید دیگر، پس‌وپیش می‌لغزند. در این طریق وجود و نمودن را به هم می‌آمیزند.» (هایدگر، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۸).

۳-۲. «فهمیدن» به‌مثابه «دیدن»

در بند ۳۳ هستی‌زمان، هایدگر از «فهمیدن» به‌عنوان یک ساخت یا امکان آگزیستانسیال دازاین، سخن می‌گوید؛ و آن را در پیوندی بنیادین با «هستی» دازاین ارزیابی می‌کند. وی در امتداد آرای خود در باب «فهمیدن»، به خصلتی از آن اشاره می‌کند که از امکان‌های بنیادین «فهمیدن» است و آن «فرافکنی» است. در حقیقت «فهمیدن» خود را به‌نحو «فرافکنی» آشکار می‌کند و خصلتی از هستی دازاین است که دازاین به‌وسیله آن می‌تواند امکان‌های خویش را تحقق بخشد. چنان‌که هایدگر می‌گوید: «فهمیدن به‌مثابه فرافکندن، نوع هستی دازاین است که در آن، دازاین امکان‌های خویش از حیث امکان بودن‌شان است» (هایدگر، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۵). هایدگر با قائل شدن خصلت «فرافکنی» برای «فهمیدن»، آن را به لحاظ بنیادین و وجودی، «دید» دازاین نام می‌نهد. چراکه از دیدگاه او «ویژگی اصلی فهم [...] نظاره چیزها از منظر امکان‌های آتی‌شان است» (واتز، ۱۳۹۸، ص. ۶۷)؛ و از طرفی مرتبط با گشودگی دازاین است و خود را در امکان‌های بنیادین دیگری همچون پیرانگری دلمشغولی و دگر‌پروایی مستحیل می‌سازد و به آشکارگی هستی می‌نگرد و آن را درمی‌یابد. به تعبیری دیگر، «فهمیدن» به‌وسیله خصلت «فرافکنی» قادر است «چشم» بر «هستی» بگشاید و انکشاف آن را به تماشا بنشیند. به بیان هایدگر:

«فهمیدن در خصلت فرافکنی‌اش به‌نحو آگزیستانسیال چیزی را که ما دید دازاین می‌نامیم شکل می‌دهد. دیدی که به‌نحو آگزیستانسیال با گشودگی آنجا وجود دارد به‌گونه‌ای به یکسان نخستینی دازاین است برحسب شیوه‌های بنیادی نشان‌داده‌شده هستی‌اش به‌مثابه پیرانگری دلمشغولی،

ملاحظه دگر پروایی، به مثابه دید بر هستی به ماهو، که دازاین به خاطر آن در هر مورد هست همان طور که هست» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۱۹۶).

۳-۳. «کنجکاو» به مثابه «دیدن»

امکانی از امکان‌های دازاین که ریشه در بودن روزمره او دارد، «کنجکاو» است. امکانی که علاوه بر این که نوعی «دیدن» است، نوعی گرایش نیز هست که می‌تواند «دیدن» را به واسطه خصلت «تجسس» به سوی آشکارگی هستندگان و مجال دیدار با جهان بکشانند. از منظر هایدگر: «تقویم بنیادی دید خود را در نوع مخصوصی از گرایش هستی هر روزگی یعنی در گرایش آن به «دیدن» نشان می‌دهد. ما این گرایش را با اصطلاح کنجکاو مشخص می‌کنیم» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۲۲۶). در تأملی دیگر در باب «کنجکاو»، هایدگر آن را یکی از امکان‌های بنیادین دازاین معرفی می‌کند که دازاین با آن می‌تواند ببیند و به آن «دیدن» دلمشغول گردد. «کنجکاو» صرفاً می‌بیند و در «دیدن» دارای آزمندی بی‌حد و حصری نیز هست. به عبارتی دیگر، «کنجکاو» گرایش هستن ویژه‌ای از هر روزگی است که مبتنی بر حرص دیدن است» (ویس، ۱۳۹۷، ص. ۲۵۷). این یعنی «کنجکاو» دائماً در حال «دیدن» چیزهای جدیدی است که آن‌ها را ندیده و مشاهده نکرده است. به همین دلیل «کنجکاو» هیچ‌گاه نمی‌تواند منتظر بماند و در انتظار خانه کند: «کنجکاو» گرایش وجودی برجسته و بارزی از دازاین است که متناسب با آن دازاین به نوعی دیدن توانستن دلمشغول می‌شود. «دیدن» همانند مفهوم دید [بینش]، به دریافت به وسیله «چشم سر» محدود نمی‌شود. [...] کنجکاو هستنده فرادستی را حاضر نمی‌کند تا با درنگ در کنارش آن را بفهمد بلکه در جستجوی دیدن است فقط برای اینکه ببیند و دیده باشد» (هایدگر، ۱۳۹۷ ج، ص. ۴۳۶).

۴-۳. «تفکر» به مثابه «دیدن»

هنگامی که هایدگر به «اصل بنیاد» یا «هستی» می‌پردازد، از عنصر «تفکر» سخن می‌گوید و پیوند میان «تفکر» و «هستی» را می‌کاود. درست در همین جاست که وی این نکته را خاطر نشان می‌کند که «تفکر» برای دریافتن «اصل بنیاد» باید بشنود. «شنیدنی» که به باور او، قادر به «دیدن» در معنای حقیقی آن نیز هست. به بیان دیگر، تفکر می‌تواند بشنود و در عین حال ببیند یا شنیدنی را بنگرد. شنیدن و دیدنی که با دیدن در معنای رایج آن متفاوت است. به عبارتی دیگر، «تفکر گوش سپردنی است که می‌نگرد. در تفکر دیدن و شنیدن مرسوم را و می‌نهیم؛ زیرا تفکر موجب می‌شود که گوش بسپاریم و بنگریم» (هایدگر، ۱۳۹۷ ا، ص. ۹۴). این یعنی وقتی می‌گوییم «تفکر» می‌بیند یا می‌شنود نبایستی آن را در معنای استعاری آن درک نماییم؛ زیرا در اینجا مقصود از «دیدن» در مفهوم فراگیر آن است

که نمی‌توان از آن برداشتی استعاری داشت و گفت که «دیدن» توسط «تفکر» در واقع دارای معانی مجازی و حقیقی است. بلکه بالعکس تفکر به‌طور حقیقی و فارغ از تمایزهای معنایی در استعاره می‌بیند و می‌شنود. از همین رو باید در نظر داشته باشیم تا «تفکر به‌مثابه نوعی گوش سپردن و نگریستن را عجولانه یک استعاره صرف نپنداریم و بدین ترتیب آن را ساده و ناچیز نگیریم» (هایدگر، ۱۳۹۷ ب، ص. ۹۷).

۵. «دیدن» و «ادراک مشاهدتی» در اندیشه مولانا

در عالم عرفان، تلقی از حقیقت دارای پیوند تنگاتنگی با مفهوم خدا یا معشوق آسمانی است. از این رو «در واقع این‌که خداوند در زبان اهل عرفان «حق» خوانده می‌شود مخصوصاً از آن‌روست که وجود وی در نزد آن‌ها حقیقت ثابت است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۴، ص. ۷۲۵). این بدین معناست که وقتی حقیقت‌جوی عالم عرفان از عناصر بنیادین وجود انسان همچون زبان، عقل، ادراک و... سخن می‌گوید، سعی دارد با پدیدار ساختن این امور و استمدادجویی از آن‌ها روزنه‌ای به سوی حقیقت مطلق هستی یا جان جهان بگشاید تا به درگاه حق نائل شود. لذا عارف همه التفات خود را به سوی عالم درونی انسان معطوف می‌کند و «انسان را متوجه درون خود می‌سازد و آدمی تمام این مطالب را در درون می‌یابد» (جعفری، ۱۳۸۶، ص. ۴۱). عرفای ایرانی - اسلامی از میان همه امکان‌های درونی انسان به خصلتی با عنوان «دیدن» توجه ویژه‌ای دارند. در دسته‌بندی‌های متعارف سنت عرفانی، مراتب وصول به حقیقت در طریق سلوک با گذر از وادی شریعت و طریقت حاصل می‌شود. در این میان، آنچه را که در باب وادی حقیقت بیان می‌کنند، همواره دارای پیوند وثیقی با مقوله «دیدن» و «نگریستن» است. نسفی در مقدمه کتاب انسان کامل این نکته را چنین بیان می‌کند:

«ای درویش: هر که قبول می‌کند آنچه پیغمبر وی گفته است، از اهل شریعت است، و هر که می‌کند آنچه پیغمبر وی کرده است، از اهل طریقت است، و هر که می‌بیند آنچه پیغمبر وی دیده است، از اهل حقیقت است» (نسفی، ۱۳۸۴، ص. ۷۴).

در حکایت مشهور -فارغ از تحقق یا عدم تحقق تاریخی آن - در اسرارالتوحید، مباحثه میان ابن‌سینا به‌عنوان یک فیلسوف و ابوسعید ابوالخیر به‌عنوان یک عارف و مواجهه آن‌ها با حقیقت، در نهایت به اینجا ختم می‌شود که از فلسفه به «دانستن» امور تعبیر می‌شود و از عرفان در ذات خود به «دیدن» و «مشاهده کردن»:

«شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که "شیخ را چگونه یافتی؟" گفت: "هر چه من می‌دانم او می‌بیند." و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند از شیخ سؤال کردند که "ای شیخ!

بوعلی را چون یافتی؟" شیخ گفت: "هرچه ما می‌بینیم او می‌داند." (محمد بن منور، ۱۳۶۷، ص. ۱۹۴).

سالک در ابتدای راه طریقت آزمون‌های گوناگونی اعم از فقر، رضا، توبه و... را پشت سر می‌گذارد و از همه تعلقات رها می‌گردد تا به وادی «فنا» برسد و به تبع آن «بقا» رخ نماید و واردات الهی به‌سوی او روانه گردد و قلب و باطن عارف تجلی‌گاه انوار خداوندی شود. چنان‌که عطار به نقل از ابوسعید خراز می‌گوید: «فنا متلاشی شدن است به حق و بقا حضور است به حق» (عطار، ۱۳۹۹، ص. ۴۰۲). پس از نائل شدن به «فنا» و روی نمودن «بقا» یکی از ضرورت‌های وجودی برای عارف باز شدن «چشم باطنی» یا همان «بصیرت» است که می‌تواند با آن نظاره‌گر حقیقت مطلق این جهان یعنی پروردگار باشد. ابن عربی در این‌باره می‌گوید: «تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد، مشاهده او نتواند کرد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۸). از همین رو «فنا» و ترک تعلقات، مسئله کلیدی برای دستیابی به چنین چشمی در جهان عرفانی است. هجویری در کشف‌المحجوب در این‌باره چنین می‌گوید: «و چون ارادت اندر دنیا سپری شد مشاهده حاصل آمد، و چون مشاهده ثبات یافت دنیا چون عقبی بود و عقبی چون دنیا» (هجویری، ۱۳۹۰، ص. ۴۸۷). به معنایی دیگر «دیدن» در قدم نخست با رسیدن به سر منزل «فنا» متحقق می‌گردد و «فنا» در اینجا یعنی چشم فرو بستن از امور مادی و دنیوی تا عارف در جهانی نو چشم بگشاید و صاحب چشمی حقیقت‌بین گردد. این نکته به نقل از مولانا در رساله سپهسالار این‌چنین بیان می‌شود: «تا نخست از عالمی فانی نشوی، به عالمی دیگر درنیایی، تا از عالم بشریت خراب نشوی، به عالم دیدن الله درنیایی؛ واللہ اعلم». (سپهسالار، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۳). به باور مولانا، این رها شدن از تعلقات همانند آن است که آدمی از خود برون آید و در حبس جسم خود نماند و پس از آن صاحب چشمی روشن و منور گردد و بی‌واسطه به حقیقت این جهان بنگرد و بیش‌ازپیش به خصلت پیامبران نزدیک شود. به بیان ابن عربی «اول باید به مقام فنا برسی و زمانی که از خود فانی شدی آنگاه خدا را به‌گونه‌ای عبادت کنی که گویی او را می‌بینی» (ابن عربی، ۱۳۹۹، ص. ۱۲). به‌عبارتی دیگر، انسان باید از خود بمیرد و آدم بودن عاریتی را ترک گوید تا چشم باطنی او باز شود. وگرنه چشم خاموش او بی‌نور خواهد ماند و با این بی‌بصری نخواهد توانست جان جهان را دریابد:

چون از خودی برون‌شد او آدمی نماند
او راست چشم روشن و گوش پیمبری
تا آدمی است آدمی و تا ملک ملک
بسته‌ست چشم هر دو از آن جان و دلبری
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۲۳۵۰)

عارف اگر بخواهد به نظاره حقیقت مطلق این جهان بنشیند، به بیان مولانا، ابتدا باید سر تا پای خود را از آلودگی‌های دنیوی بشوید و سپس به دیدار و تماشا برسد. انسان به لحاظ وجودی، به تحقق این مشاهده در وجود خود نیازمند است، در صورتی که حق تعالی را به آن احتیاجی نیست:

رو را بشو و پاک شو از بهر دید ما
ور نی تو دور باش که ما شاهد خودیم
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۴۸۱)

هر آن‌که از خواهش‌های دنیوی تهی گردد، به اذعان مولانا دیدگان تازه‌ای می‌یابد و تیز چشم می‌گردد و همه حجاب‌ها از برابر دیدگانش برمی‌خیزد و کنار می‌رود. او سپس به دیدن و مشاهده‌ای می‌رسد که جز حقیقت را نمی‌بیند و چشم او جز به حقایق روشن نیست:

حرص دنیا رفت و چشمش تیز شد
چشم او روشن، گه خون‌ریز شد
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۳. ب. ۱۲۰)

تنها با رها شدن از بند هوی و هوس‌های دنیوی است که می‌توان چشم به‌سوی حقایق عالم عرفان گشود و چشم باطن را به دیدن حقیقت‌های نهفته و پنهان انس و الفت داد. به بیان نجم رازی هنگامی که عارف «... زنگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت از او محو شود [...] پذیرای انوار غیبی گردد، و سالک به‌حسب صقالت دل و ظهور انوار، مشاهده آن انوار شود» (رازی، ۱۳۵۲، ص. ۲۹۹). در همین راستا مولانا می‌گوید:

هر که خود را از هوا خوباز کرد
چشم خود را آشنای راز کرد
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۲. ب ۲۷۵۴)

۱-۵. «همه چیز دیدن است» در نزد مولانا
چنان‌که گفتیم در نظرگاه عرفا، از میان امکان‌های وجودی انسان، «دیدن» و «مشاهده» در مفهوم باطنی آن، پیوند تنگاتنگی با مفهوم حقیقت دارد. به همین علت عرفای ما با نظر به این نکته که می‌توان حقیقت دنیای عرفان را دید و بی‌واسطه به آن نگریست، در غایت و نهایت برداشت‌های خود در این زمینه، «دیدن» را همه آن چیزی قلمداد می‌کنند که عارف باید بدان دست یازد. چنان‌که شمس تبریزی می‌گوید: «همه خلاصه گفت انبیا این است که آینه‌ای حاصل کن.» (شمس، ۱۳۹۶، ص. ۹۳). به تعبیری دقیق‌تر سالک باید بکوشد تا سر تا پا «دیدن» شود و بتواند حقیقت عالم را رؤیت نماید و هر آنچه دارد برای تبدیل به چشم شدن در کار نهد. بنابر گفته عین‌القضات همدانی: «سالک مراد خود را به همه مرادی در باز، و دیده خود را به همه دیده در باز تا همه دیده شود» (عین‌القضات، ۱۳۹۲، ص. ۶۳).

التفات به امر «دیدن» در عالم عرفان تا به درجه‌ای است که عمر عارف در حقیقت باید بر اساس دیدارِ او از حقیقت محاسبه شود و هر مقدار از عمر که در این راه صرف نگردد، در واقع به هدر رفته است و نمی‌توان آن را گذران عمر عارف به حساب آورد. این مفهوم را هجویری به شکل بسیار دقیقی بیان نموده است: «پس اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندر مشاهدت بود، و آنچه اندر معاینه بود آن را عمر نشمرند؛ که آن مر ایشان را مرگ بر حقیقت بود. چنان‌که از ابویزید پرسیدند - رحمه‌الله - که: «عمر تو چند است؟» گفت: «چهارسال» گفتند: «این چگونه باشد؟» گفت: «هفتادسال است تا در حجاب دنیایم، اما چهارسال است تا وی را می‌بینم، و روز حجاب از عمر نشمرم.» (هجویری، ۱۳۹۰، ص. ۴۸۶). این برداشت از «همه چیز دیدن است» در عالم عرفان راه به جایی می‌برد که وجود آدمی به سان مردمک چشم حق تعالی قلمداد می‌گردد. بدین مفهوم که اگر وجود خداوند را چشمی در نظر بگیریم، وجود آدمی همچون مردمک آن چشم است و خداوند با وجود انسان به عالم می‌نگرد. در این تلقی «انسان برای حق به منزله مردمک چشم است برای چشم که نگرستن بدان صورت می‌گیرد و از آن تعبیر به «بصر» می‌شود؛ و از این روی نام وی را «انسان» کرده‌اند که حق به واسطه او بر خلق نظر می‌کند و بر آنان رحمت می‌آورد» (ابن عربی، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۷). مولانا نیز «دیدن» را همه چیز تلقی می‌کند و مجموع وجود عارف را «نگرستن» می‌داند. به این مفهوم که «دیدن» در رأس همه امکانات وجود انسان در پیوند با حق تعالی قرار می‌گیرد و این «دیدن» است که می‌تواند آنچه را که حقیقت نامیده می‌شود به شکل فراگیری درک کند. مرتبه و جایگاه «دیدن» در نزد مولانا تا به درجه‌ای است که وی مقوله «دین» را به مثابه «دیدن» می‌انگارد که فرسنگ‌ها با علم ظاهری فاصله دارد. او حتی پای را فراتر گذاشته و کلیت وجود محقق عالم الهی را همچون «چشم» و «نگرستن» قلمداد می‌کند و باقی علوم را همچون خیال‌پردازی‌هایی به شمار می‌آورد. به بیان او «هر آنچه دید است علم ادیان است. هر چه دانش است علم ابدان است. می‌گویی: محقق دید است و دیدن است. باقی علم‌ها علم خیال است» (مولانا، ۱۳۹۸، ص. ۲۱۸). در روایتی در باب مولانا در مناقب العارفین نیز می‌خوانیم که وی سنین طفولیت را به مجاهده و عبادت مشغول بوده است. از همین رو خطابی از سوی فرشتگان او را همواره محلی برای تجلی و مشاهده حقیقت این جهان معرفی می‌کردند و وجود او را به سان چشمی متصور می‌شدند که صرفاً به تماشای خداوند مشغول است:

«منقول است که روزی حضرت مولانا فرمود که من در سن هفت سالگی دائم در نماز صبح سوره
 - إنا اعطیناک الکوثر می‌خواندم و می‌گریستم؛ از ناگاه حضرت الله از رحمت بی‌دریغ خود بر من
 تجلی کرد؛ چنان‌که بیخود شدم؛ و چون به هوش آمدم از هاتمی آواز شنیدم که ای جلال‌الدین! به

حق جلال ما که بعد از این مجاهد مکش که ما تو را محل مشاهده کردیم». (افلاکی، ۱۴۰۰، ص. ۵۱).

عارفی همچون مولانا همواره در پی یافتن حقیقت عالم عرفان بود و باور داشت که سالک در نهایت و غایت سیر و سلوک خویش قادر است به «مشاهده» و «رؤیت» این حقیقت نائل آید. حقیقتی که همان خصلت‌ها و صفات حق تعالی در عالم ممکن است. از این رو، مرد راه حق همه توان باطنی و ظاهری خویش را به کار می‌گیرد تا سر تا پا «دیدن» گردد و وجود خود را همچون چشمی سازد که حتی اگر چشم ظاهرش نیز نابینا گردد، بتواند با چشم باطن خویش حق را دریابد و ببیند. در این مفهوم که جزو جزو بدن وی همچون چشمی می‌شود که راهی به سوی رؤیت حقیقت می‌گشاید. امری که می‌توان از آن به «همه چیز دیدن است»: در نزد مولانا تعبیر کرد:

گفت ار دو چشم عاقبت خواهند دیدن آن صفت هر جزو من چشمی شود کی غم خورم من از عمی
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۴)

مولانا مقام و منزلگاه حقیقی عارف را در مرتبه «همه چشم شدن» می‌جوید و او را به سکوت و صرفاً «نگریستن» فرامی‌خواند. به عقیده وی، غایت سیر و سلوک عارف در تبدیل شدن به «چشمی بینا» است:

چو مردمک تو خمش کن مقام تو چشم است و گر نه آن نظرسـت در انـتظار بـجو
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۹۲۳)

عارف در طریقت خویش هر آنچه را که در وجود او وارد گردد و گشایشی حاصل شود، عنایتی از سوی حق می‌داند. از این رو، مولانا باز شدن چشم باطنی خود برای مشاهده حقیقت و جان جهان را همچون چشمه‌ای می‌شمارد که از سوی میراب آسمانی به باطن وی راه می‌یابد. دیدگانی ماورایی که قادر هستند غنچه‌های نوگل باغ خداوندی را ببینند و رو به سوی حقایق الهی گشوده شوند. با توصیفی که مولانا از چشم باطنی عارف بیان می‌کند می‌توان به این نتیجه رسید که در عالم عرفان همه چیز به مقوله چشم ختم می‌شود. به همین علت مولانا سرچشمه آب حیات را نهفته در سیاهی دو چشم انسان می‌داند و آن را والاترین امر تلقی می‌نماید؛ چراکه «دیدن» در نزد مولانا همه آن چیزی است که باید تحقق یابد و به سرانجام برسد:

ای میراب بگشا آن چشمه روان را تا چشم‌ها گشاید ز اشکوفه بوستان را

آب حیات لطف در ظلمت دو چشم است زان مردمک چو دریا کردست دیدگان را

(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۴۸)^۱

در نظر مولانا در میان تمامی امکانات وجودی انسان، تنها «دیدن» است که باید به آن توسل جست و به آن تکیه نمود و هر آنچه از امکانات دیگر باقی می ماند، به تعبیر وی در پیوند با حقیقت مطلق عالم، اموری بیهوده و ناکارآمد به شمار می آیند. هر امکانی جز «دیدن» نمی تواند انسان را به سرچشمه مقصود نائل کند و او را به مراتب والای باطنی برساند:

هین! بین کز تو نظر آید به کار باقیست شحمی و لحمی، پود و تار
شحم تو در شمعها نفزود تاب لحم تو مخمور را نامد کباب
در گداز این جمله تن را در بصر در نظر رُو، در نظر رُو، در نظر
(مولانا، ۱۳۸۴، د. ۶. ب. ۱۴۶۷-۱۴۶۹)

مولانا در اوج گفته‌های خود وجود انسان را در «دیدن» صرف خلاصه می کند و کلیت ماهیت او را چشمی می داند که برای سر تا پا چشم شدن نیاز دارد از جسم خاکی خویش بگذرد. از دیدگاه او انسان چیزی جز «دیدن» نیست و هر چه جز «دیدن»، اضافاتی هستند که نمی توانند هیچ بهره‌ای از حقیقت داشته باشند. در مجموع از دیدگاه مولانا این «دیدن» است که مجموع وجود انسان را می سازد و شکل می دهد. هر آنچه را که انسان می بیند، در حقیقت آن دیده‌ها همان اجزای وجودی انسان هستند:

تو نه‌ای این جسم، تو آن دیده‌ای واژه‌ی از جسم، گر جان دیده‌ای
آدمی دید است، باقی گوشت و پوست هر چه چشمش دیده است، آن چیز اوست
(مولانا، ۱۳۸۴، د. ۶. ب. ۸۱۶-۸۱۷)

چنان که پیش تر بیان شد، مولانا گشودگی چشم بصیرت عارف را در گرو رها شدن از خود می داند. گذار از هر آنچه که تعلق محسوب می شود. کلیت وجود سالک به بیان مولانا، پس از پشت سر نهادن منازل سلوک و فنا شدن به بصیرتی می رسد که چشم در چشم حقیقت مطلق دارد و سراسر وجود عارف چشم می شود و به تعبیر مولانا موبه موی وی همگی چشم می گردد:

۱. برای مشاهده ابیات بیشتر ر.ک به [غزل‌های](#): ۵۱، ۳۱۵، ۹۱۵، ۹۴۸، ۱۱۰۵ و...

(ادامه پاورقی در صفحه بعد ←)

پس بدانی چون که رستی از بدن
گوش و بینی چشم می‌داند شد
راست گفته‌ست آن شه شیرین‌زبان
چشم گردد موبه موی عارفان
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۴. ب. ۲۴۰۱-۲۴۰۲)^۱

۵-۲. چه چیزهایی دیدن هستند؟

هنگامی که می‌گوییم مولانا همه چیز را «دیدن» تلقی می‌کند، مقصود آن است که از دیدگاه وی، امکان‌های وجودی انسان در ذات و ماهیت خود نوعی «دیدن» هستند. به‌طور مثال وقتی مولانا از «دیدن» توسط «دل» سخن می‌گوید بی آن‌که مفهومی استعاری را مدنظر داشته باشد، به شکلی حقیقی دل را دارای چشم تصور می‌نماید که قادر است با دیدگان خود روزه‌ای به‌سوی حقیقت بگشاید و جلوه‌های آن را دریابد. البته این امر صرفاً در مورد دل صادق نیست، بلکه جان، شنیدن، عقل، عشق، یقین و... را نیز نوعی «دیدن» تصور می‌کند. لازم به ذکر است که به علت الزام به اختصار در این پژوهش، صرفاً به خصلت «دیدن» دل، جان و شنیدن بسنده می‌شود.

۵-۲-۱. «دیدن» دل

در نظرگاه مولانا وظیفه اصلی و حقیقی دل «دیدن» است. «دیدن» در معنا و مفهوم نگرستن به حقیقت یا جان این جهان. به تعبیر وی دل کاری جز دیدن این حقیقت ندارد و اگر سرگرم امری دیگر شود در واقع از ذات اصیل خود دور شده و از ماهیت خود فاصله گرفته است. در این مفهوم که اگر دل از خصلت بنیادین خویش دوری جوید و درعین حال سر تا پا چشم گردد، اما نتواند حقیقت این عالم را دریابد، در ذات خویش کور و نابینا است:

گر آن، جانِ جان را ندیدی دلا تو
اگر جمله چشمی، اسیر عمایی
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۲۷۶۷)

به بیان مولانا دل آدمی دارای چشمی است که به‌سوی حق بیناست و قادر است همه دقایق الهی را دریابد. مولانا در این باره به نقل از ابراهیم ادهم چنین می‌گوید: «می‌آرند که چون به راه حق بینا گشت و دیده دل او بر عیب این جهان بینا گشت، هر چه داشت دریافت» (مولانا، ۱۳۹۸، ص. ۴۹). به ادعان مولانا پیر و مرشدی همچون شمس می‌تواند به باز شدن این چشم باطنی دل کمک کند و چشم دل را محل نظاره فروغ حق گرداند و او را به نظاره حقیقت مطلق هستی مشغول سازد:

۱. برای مشاهده ابیات بیشتر ر.ک به مثنوی: ب ۲۴۱۳-۲۴۲۰ د ۴، ب ۳۴۰۳-۳۴۰۴ د ۴، ب ۲۰۲۰ د ۴، ب ۱۹۹۶ د ۳، ب ۱۰۳۰-۱۰۳۱ د ۲ و...

شمس‌الحق تبریزی با غنچه دل گوید چون باز شود چشمت بیننده شوی با ما
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۱۹۳)

به اعتقاد مولانا باز شدن چشم دل در گرو عنایت الهی است. دلی که به‌طور بالقوه همچون باز تیزبین است و عنایت شاه جهان چشم او را به‌صورت بالفعل نافذ و با همت و اراده می‌گرداند. فقط کافی ست که باز دل بی‌وقفه در پی شاه برود و در مسیر حق به سیر و سلوک پردازد. درست پس از آن است که دل عارف صاحب چشمی حقیقت‌بین می‌شود که حق تعالی به او عطا کرده است:

چشم شه بر چشم باز دل زده‌ست چشم بازش سخت با همت شده‌ست
باز دل را که پی تو می‌پرید از عطای بی‌حدت چشمی رسید
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۶، ب. ۲۸۱۷ و ۲۸۲۱)

به باور مولانا تا وقتی که چشم باطنی انسان بازنگردد و بیدار نشود، در حقیقت انسان کور و نابیناست و این نابینایی زمانی پایان می‌یابد که به تعبیر وی چشم دل گشوده گردد. آنگاه است که انسان زمینه و استعداد آن را می‌یابد که به‌واسطه چشم دل خویش عالم نادیده و غیب را ببیند و برای درک و دریافت آن آماده گردد:

ما همه کوران اصلی بوده‌ایم از تو ما صدگون عجایب دیده‌ایم
صد هزاران چشم دل بگشاده شد از دم تو غیب را آماده شد
(مولانا، ۱۳۸۴، د ۳، ب. ۲۴۹۶ و ۲۵۰۲)

۵-۲-۲. چشم «جان»

مولانا بر آن است که جان آدمی نیز دارای چشم است و می‌بیند. نگرستی که در گرو الطاف خداوندی است و در این امر نهفته است که حق تعالی آن چشم باطنی را بگشاید. چشمی از عمق جان آدمی که روی به‌سوی حقیقت مطلق عالم دارد و آن را درمی‌یابد. دیدنی توسط جان که همه زشتی‌ها را به زیبایی تبدیل می‌نماید:

ور او یک لطف بنمودی گشادی چشم جان‌ها را خشونت‌ها گرفتی لطف و هر اخشن بخندیدی
(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۲۳۲۹)

از نظرگاه مولانا عاشقان درگاه الهی از عشق و محبت حق مست و بی‌خویش‌اند و همواره از خود بی‌خود گشته‌اند. از همین‌رو چشم ظاهر را بر همه امور دنیوی می‌بندند و به تعبیر وی بی‌چشم می‌شوند. بی‌چشمی که نه از راه چشم عاریتی بلکه از طریق چشم باطنی می‌بینند و درک می‌کنند. چشمی که در ژرفنای وجود آدمی نهفته است و جان او صاحب آن است:

همه عشاق که مستند ز چه رو دیده ببستند که بدانند که بی چشم توان دید به جان رو

(مولانا، ۱۳۸۵، قطعه. ۱۸۷)

مولانا بر آن است که امور ظاهری انسان از درک امور باطنی عاجز هستند و همواره در قلمرو خود به کار می‌آیند؛ اما از دیدگاه وی جان آدمی دارای چشمی با ماهیتی باطنی است که قادر به درک قلمرو نادیده و غیبی است. دیدنی که می‌تواند همه جزئیات عالم باطن را ببیند و جان‌های همچون خود را درک نماید:

دیده تن دائماً تن بین بود دیده جان، جان پرفن بین بود

(مولانا، ۱۳۸۴، د ۶، ب. ۶۵۹)

به باور مولانا اگر سالک راه حق، وجود خویش را از آلودگی‌های این جهان بیالاید و پاکیزه نماید، صاحب جانی منزه می‌شود که قادر به دیدن است. به این معنا که جان آدمی در نهاد خود دارای چشمی است که می‌تواند گشوده گردد و در صورت گشودگی می‌تواند امور نادیده را ببیند و حقیقت آن‌ها را به نظاره بنشیند:

بند تقدیر و قضای مختفی که نبیند آن به جز جان صفی

(مولانا، ۱۳۸۴، د ۳، ب. ۱۶۶۱)

۵-۲-۳. چشم «گوش»

به عقیده مولانا گوش انسان نیز دارای چشم است و می‌تواند ببیند. بدین مفهوم که سالک راه حق این قابلیت را دارد که با گوش خود به نظاره حقایق خداوندی بنشیند و با گوش خود آن‌ها را بنگرد. به گفته وی اگر گوش سالک به درجه‌ای برسد که بتواند ببیند و بنگرد، قادر است نجوای نور را در عین دیدن، بشنود و به تعبیری دیگر گوش او هم‌زمان با شنیدن، بنگرد.

اگر گوشت شود دیده گواهی ضیا بشنو ولی چشم تو گوش آمد که حرفش گلستانستی

(مولانا، ۱۳۸۵، قصیده. ۳۸)

مولانا وجود خود را همچون آینه‌ای می‌داند که بازتاب‌دهنده حقایق الهی است و بر این اساس، وی این واردات را حاصل یافته‌های خویش نمی‌داند که از طریق حرافی‌ها به دست آمده باشد. از همین رو برای درک این روند بایستی حال وی را درک نماییم و درک حال مولانا در گرو این مسئله است که به گفته وی گوش ما در عین شنیدن بتواند ببیند و بنگرد:

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نه‌ام دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما

(مولانا، ۱۳۸۵، غ. ۶۲)

در این راستا، مولانا در باب چشم شدن گوش نیز سخن می‌گوید و معتقد است که دیدن گوش یا صاحب چشم شدن گوش به سرسپردگی انسان به درگاه الهی وابسته است. تا گوش بتواند ببیند و از این طریق ابعاد پنهان این جهان را به طور مستقیم دریابد:

هرکجا گوشتی بُد، از وی چشم گشت هرکجا سنگی بُد، از وی چشم گشت

(مولانا، ۱۳۸۴، د ۱، ب. ۵۱۹)

مولانا بر آن است گوش قادر به دیدن است و می‌تواند به نظاره حقیقت بنشیند، در صورتی که به تعالی و کمال لازم برسد. مولانا از تعالی یافتن قوه شنیداری انسان با تعبیر نافذ بودن گوش یاد می‌کند. بدین معنا که اگر گوش آدمی به تعالی نزدیک گردد می‌تواند ببیند. در غیر این صورت گوش تبدیل به ابزاری می‌شود که صرفاً سخنانی را درمی‌یابد و که به سرعت محو می‌شوند:

گوش چون نافذ بود دیده شود ورنه قل در گوش پیچیده شود

(مولانا، ۱۳۸۴، د ۲، ب. ۸۶۵)

۶. نتیجه‌گیری

از نظرگاه هایدگر، حقیقت «هستی» قابل درک و دریافت است؛ و دریافت این حقیقت در مرحله نخست به وسیله امکانات وجودی انسان- دازاین رقم می‌خورد. امکان‌هایی که در عمق وجود او نهادینه شده‌اند و با «هستی» دارای پیوند هستند. امکان‌هایی همچون زبان، مرگ، زمان و...؛ اما چنان‌که بیان شد، به باور هایدگر، در میان همه این امکان‌ها، امکان «دیدن» یا «ادراک مشاهدتی» پیوند وثیقی با مفهوم حقیقت دارد. از همین رو، وی در اکثر آثار برجسته خود از جایگاه «دیدن» در ارتباط با حقیقت سخن می‌گوید و تفاسیر پدیدارشناسانه خود را از این امکان وجودی به جایی می‌رساند که «دیدن» را ناب‌ترین امکان برای دریافت حقیقت تلقی می‌نماید. امکانی که از دیدگاه او در امکان‌های وجودی دیگر انسان- دازاین نیز نهفته است. بدین معنا که امکان‌های دیگر وجودی انسان- دازاین اعم از تفکر، فهمیدن و... نیز می‌توانند ببینند و مشاهده نمایند. درست به همین علت است که هایدگر در نهایت، «دیدن» و «ادراک مشاهدتی» را همه چیز می‌داند و به خصلت‌های آشکارگی آن در رویکرد به حقیقت «هستی» می‌پردازد؛ اما نکته مهم و برجسته در اینجاست که با الهام از تفکرات و گفته‌های هایدگر در باب «دیدن» می‌توان به جایگاه این امکان در نزد مولانا بدون قائل بودن به این‌همانی‌ها، پرداخت و به واسطه تفلسف ساختارمند هایدگر در این زمینه به

آرای شهودی و درعین حال پریشان مولانا درباره «دیدن» نزدیک شد و به آن نظم و نظامی بخشید. چه بسا گفته‌های مولانا درباره «دیدن» بسیار گسترده‌تر و متنوع‌تر از آرای فلسفی هایدگر در این زمینه باشد. مولانا نیز بحث از «دیدن» را در پیوستگی با مقوله حقیقت مطرح می‌نماید. منتها حقیقتی که به اقتضای عالم عرفان با جان جهان یا همان معشوق آسمانی مرتبط است. به بیان دیگر، مولانا قائل به این امر است که عارف راه حق می‌تواند به وسیله «چشم» جلوه‌های حقیقت در عرصه عرفانی را دریابد و تجلی آن را به نظاره بنشیند. «دیدنی» که قادر است به تمام وجود عارف تسری یابد و جزو وجود او را صاحب چشم نماید. از منظر مولانا «دیدن» صرفاً مختص به چشم نمی‌تواند باشد، بلکه سالک می‌تواند با همه اجزای وجود خویش به «دیدن» حقیقت مشغول گردد. درست از همین جاست که مولانا نیز همه چیز را «دیدن» تلقی می‌کند - که «همه چیز دیدن است». از این رو، وی برای دل، جان و گوش، و... «دیدن» قائل است و به‌طور صریح قائل به توانایی «دیدن» این امکان‌ها است. حاصل از این سخنان آن‌که با الهام از آنچه هایدگر درباره «دیدن» بیان می‌نماید در یک تناظر مفهومی با گفته‌های مولانا در این زمینه، می‌توان به هم‌پوشانی تأمل برانگیز این دو دیدگاه پی برد و از این طریق راهی برای التفات بیشتر به مسئله «دیدن» در آرای عرفانی مولانا گشود.

کتابنامه

- ابن عربی، م. (۱۳۹۹). کتابُ الفناء فی المشاهده. (ع، مظاهری وز، معصومی، مترجم)، ساوا.
- ابن عربی، م. (۱۳۹۳). حجاب هستی، (گ، سعیدی، مترجم)، زّوار.
- ابن عربی، م. (۱۳۸۹). فصوص الحکم، (درآمد، توضیح و تحلیل، موحد و ص موحد، مترجم)، نشر کارنامه.
- احمدی، ب. (۱۳۸۲). هایدگر و پرسش بنیادین، مرکز.
- اسپیگلبرگ، ه. (۱۳۹۷). جنبش پدیدارشناسی، درآمدی تاریخی، (م، علیا، مترجم)، مینوی خرد.
- افلاکی، ش. (۱۴۰۰). مناقب العارفین، (تصحیحات، حواشی و تعلیقات، یازجی)، دوستان.
- تبریزی، ش. (۱۳۹۶). مقالات شمس تبریزی، (تصحیح و تعلیق، م، موحد)، خوارزمی.
- پورنامداریان، ت.، شه دوست، ش.، حاجیان نژاد، ع. (۱۳۹۷). «درک گام به گام فرآیند ادراک در مکاشفه»، نشریه پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)، شماره چهارم، (پیاپی ۳۹): ۱۵۴-۱۲۷.
- جعفری، ع. (۱۳۸۹). «دیدن یا شنیدن، مسئله این است، نگاهی به جایگاه چشم و گوش در شعر و ادبیات»، مجله نقد زبان و ادبیات خارجی، شماره پنجم، ۲۳-۴۷.
- جعفری، م. (۱۳۸۶). علل و عوامل جذابیت سخنان مولوی، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- حسینی، س.م. (۱۳۹۷). فلسفه و حقیقت، رویارویی هایدگر و گادامر در تفسیر آموزه های افلاطون، شب خیز.
- رازی، ن. (۱۳۵۲). مرصادالعباد، (تصحیح، م، ریاحی)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زرین کوب، ع. (۱۳۶۴). سرّ نی، انتشارات علمی.
- سپهسالار، ف. (۱۳۹۵). رساله سپهسالار، در مناقب خداوندگار، (تصحیح و توضیح، م، موحد و صمد موحد)، کارنامه.
- عطار، ف. (۱۳۹۹). تذکره الاولیاء (بررسی، تصحیح توضیحات، فهارس، م، استعلامی)، زّوار.
- عین القضات، ه. (۱۳۹۲). تمهیدات، (مقدمه، تصحیح، تحشیه، تعلیق، ع، عسیران)، منوچهری.
- منور، م. (۱۳۶۷). اسرارالتوحید، (مقدمه، تصحیح، تعلیقات، م، شفیعی کدکنی)، آگه.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۹۸ الف). مجالس سبعه، (به کوشش، س، مفید)، مولی.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۹۸ ب). فیه ما فیه، (تصحیح، توضیح، ت، سبحانی)، پارسه.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۸۵). کلیات شمس تبریزی، (تصحیح ب، فروزانفر)، امیر کبیر.
- مولانا، ج.ب. (۱۳۸۴). مثنوی، (مقدمه، تصحیح، تعلیقات، فهرست ها، م، استعلامی)، سخن.
- نسفی، ع. (۱۳۸۴). کتاب الانسان الکامل، (س. ض، دهشیری، مترجم)، طهوری.
- واتر، م. (۱۳۹۸). مقدمه ای بر فلسفه هایدگر، (م، پارسا، مترجم)، سَوند.

- ویس، ژ. (۱۳۹۷). واژه‌نامه هایدگر، (ش، اولیایی، مترجم)، ققنوس.
- هایدگر، م. (۱۳۹۴). نامه درباره انسان‌گرایی، (از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ل، کیهون.ع، شیدیان، مترجم)، نی.
- هایدگر، م. (۱۳۹۶). درآمد به متافیزیک، (ا، رحمتی، مترجم)، سوفیا.
- هایدگر، م. (۱۳۹۷ الف). اصل بنیاد، (ط، جابری، مترجم)، ققنوس.
- هایدگر، م. (۱۳۹۷ ب). مسائل اساسی پدیدارشناسی، (پ، ضیاء شهابی، مترجم)، مینوی خرد.
- هایدگر، م. (۱۳۹۷ ج). هستی و زمان، (ع، رشیدیان، مترجم)، نی.
- هایدگر، م. (۱۳۹۸). چه باشد آن‌چه خوانندش تفکر، (س، جمادی، مترجم)، ققنوس.
- هجویری، ع. (۱۳۹۰). کشف‌المحجوب، (مقدمه، تصحیح، تعلیقات، م، عابدی)، سروش.

