

دوفصلنامه علمی- پژوهشی  
ادبیات عرقانی دانشگاه الزهراء  
سال پنجم، شماره ۹، پاییز و زمستان  
۱۳۹۲

## مؤلفه‌های پدیدارشناسی هوسرلی در شناخت‌شناسی متنوی معنوی

علی‌اکبر سام خانیانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۲۷

تاریخ تصویب: ۹۲/۱۲/۱۲

### چکیده

متنوی معنوی جلال الدین 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 به طور 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 متنوی معنوی و تطبیق آن با مبانی نظری پدیدارشناسی

<sup>۱</sup>. علی‌اکبر سام خانیانی، دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند، [asamkhaniani@birjand.ac.ir](mailto:asamkhaniani@birjand.ac.ir)

هوسرلی است، نشان می‌دهد که مهمترین مؤلفه‌ها و الزامات شناخت‌شناسی مثنوی با مبانی نظری و الزامات عملی پدیدارشناسی هوسرلی (فنون‌نولوژی) 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» آندیشه‌مند(اگو) یا «من زفت»، تعلیق پیش‌فرض در کنش شناختی، ردّ دانش تقلیلی و تقلیدی، تأکید بر محوریت ادراک بی‌واسطه، شهود، تجربه فردی و دانش تحقیقی، باور داشتن به ادراک حسّی در مورد پدیداهای مادی و امور دنیوی، فراواقع جویی و نگاه ماورایی، اعتقاد به تأویل. تحلیل نشان می‌دهد که کنارزدن حجاب، کشتن نفس و انزواطلبی 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:** اد蒙د 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 نوالي مقاله‌ای با عنوان «مقدمه‌ای بر تطبیق پدیدارشناسی با عرفان و تصوف» نگاشته و ابعادی از مسئله 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 مستدلّ 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 محتواهای 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 شناخت‌شناسی مولوی با مبانی، مؤلفه‌ها و مشترکات نظری و الزامات عملی رویکرد پدیدارشناسی هوسرلی مقایسه و تطبیق شود.

## ۱. پدیدارشناسی چیست؟

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؟

متغیران 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 (فونولوژی) است که مبانی و چارچوب نظری آن را ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸م.) تنظیم کرده؛ هرچند، تأملات رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م.) و امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م.) فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م.) فرانتس برنتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷م.) و پس از او مارلو-پونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱م.) مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م.) و دهها متفکر دیگر پیشین، در پدیدآمدن، نقد و بسط نظری آن نقشی بسزا داشته است. تعبیر فونولوژی را ابتدا اوتینگر، زاهد آلمانی در سال ۱۷۳۶م. 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 طرزی ریشه‌ای از عینی گرایی ساده‌لوحانه به ذهنی گرایی 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 نودکارت گرایی (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 بنناچار تقریباً کل محتوای آموزه‌ای شناخته شده دکارتی را کنار نهاده است (همان، همان). اما «ابعاد نظریات هوسرل آنچنان فراگیر است که هنوز تعریف روشی از پدیدارشناسی وی ارائه نشده است. پدیدارشناسی هوسرلی، گاه تحقیقی ناظر به واقعیت در بارهٔ ذوات منطقی یا معانی به نظر می‌آید و گاه چون توصیفی در زمینه روانشناسی عمیق یا تحلیلی از وجودان، و زمانی همچون امعان نظر در بارهٔ من استعلایی و زمانی به عنوان روش و

مجموعه‌ای از وسایل برای حصول شناخت انضمایی از «هست بودن» است و گاه نیز نمود اگزیستانسیالیستی (هستی شناختی) 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 شک‌فلسفی، 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 جزئیت 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 پرانتنز 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 پرانتنز بگذاریم و از آن بحث نکنیم. فیلسوف، فقط باید به بررسی چیزی پردازد که برای آگاهی اش 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 در ک 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 ظاهرِ 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 (phenomen) 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). براین 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 درآوردن تعاریفی که از راه نقل، عرف، عادت و حتی شناخت علمی به دست آمدۀ‌اند، 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 درآمدن ایده‌ها و تعاریف (اپوکره)، زمینه برای تجلی پدیدارهای اصلی بر «من متفکر» ایجاد می‌شود. هوسرل می‌گوید: «جهان عینی که برای من وجود دارد و برای من

وجود خواهد داشت همراه با تمام اعیانش، همهٔ معنا و اعتبار وجودش را برای من از خود من، به مثابهٔ من استعلایی [قلمرو تجربهٔ ذهن استعلایی] که فقط اپوکه آن را آشکار می‌کند، به دست می‌آورد.» (هوسرل، ۱۳۸۶: ۶۴). وی در جای دیگر می‌گوید: «ما به عنوان فیلسوفانی که هنوز نقطهٔ آغاز حرکت خویش را جستجو می‌کنیم، هیچ گونه ایده‌آل علمی هنجار گونه را معتبر نمی‌شماریم و فقط وقتی می‌توانیم چنین ایده‌آلی داشته باشیم که خودمان را از نو بسازیم.» (همان: ۴۰). براساس آموزه‌های ادموند هوسرل، هر فرد باید یک آغازگر باشد و با تردید دربارهٔ هر واقعیت (تعريف واقعی) به شناخت و روی آورد ویژهٔ خود برسد؛ این در صورتی میسر است که «من ناب» فعال باشد. از این منظر «پدیدارشناسی را می‌توان نوع و صورت خاصی از مذهب اصالت تجربه دانست، البته نه تجربهٔ متعارف سطحی و عادی، بلکه تجربه‌ای پیش‌بینیان. شاید مناسب‌تر آن باشد که مشرب فلسفی هوسرل را اصالت شهود بخوانیم.» (ورنو و وال، ۱۳۷۲: ۳۳). نیز به واسطهٔ اصالت «من متفکر» در شناخت پدیده‌ها، «پدیدارشناسی به نوعی خویشنشناسی (Egology) مبدل می‌شود.» (ریخته گران، ۱۳۸۰: ۱۹۹). از این منظر پدیدارشناسی را می‌توان مطابق نظر برنانو، روانشناس و استاد هوسرل، قصد ضدیت و مخالفت با هر گونه نظریه‌سازی 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 پدیده‌شناسی، چیزی بیش از کسب آگاهی ذهنیت استعلایی از خودش نیست یعنی یک کسب آگاهی علمی که در بد و امر به نحو بیواسطه و بنابراین حتی با نوعی ساده‌لوحی عمل می‌کند اما سپس به نحو انتقادی لوگوس خودش را در نظر می‌گیرد... و نقد شناخت در همهٔ انواع علوم به مثابهٔ عمل پدیده‌شناسی، همانا خودتبييني ذهنیت استعلایی آگاهی يابنده از عملکردهای استعلایی خویش است

(رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۳۷). نیز باید توجه داشت که «اشتراک بین‌الاذهانی استعلایی به مثابه کثرتی از آگوها نیز در «من» و بنابراین با من متقوّم 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 نگره عام فلسفی مبتنی بر فهم استعلایی پدیده‌ها، در آرای متفکران و عارفان ایرانی به‌ویژه نظریات مولوی و سهروردی و شیخ محمود شبستری و دیگران قابل پیچوی است؛ به عبارت دیگر، پدیدارشناسی به عنوان وجود‌شناسی مبتنی بر ادراک، تجربه و شهود فردی، نزد عارفان دگراندیش و سیهندگان با عادات وجود داشته است. محمود نوالی موارد سازواری دیدگاه عرفانی و پدیدارشناسی را بر شمرده 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 تصلّب و تحجر؛ ۵- دریافت خودشی 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. نکتهٔ ظریف آن است که هرچند مولوی در مشوی 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 نزدیک‌تر است تا به متشرّع‌ان قشری و حتی اهل کلام. آنچه مولوی با آن مخالفت ورزیده دهی گری و عقل جرمی است. از این منظر رویکرد معرفت‌شناختی مولوی در سطوح مختلف با رویکرد فلسفی ادموند هوسرل و دکارت بسیار نزدیک است و حتی می‌توان گفت سهم مهمی از نوآوری و گیرایی مثنوی معنوی، در وجود الزامات و مؤلفه‌هایی است که بین شناخت‌شناسی مولوی و پدیدارشناختی هوسرلی مشترک است که در ذیل بررسی می‌شود:

## ۲-۱- من ناب(اگو) یا من استعلایی

در پدیدارشناستی «من» یا «اگو» (Ego) محور شناخت است و جهان پدیدارها بدون آن معنای 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 من‌ها، اگوها و خودهای بسیاری وجود دارند.(ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۱۰۲). در دیدگاه دکارتی، «من» با شک در پدیده‌ها و بازاندیشی، وجود خود را اثبات می‌کند. در دیدگاه پدیدارشناختی نیز این گونه است با این تفاوت که جزئیت قیاسی بر آن حاکم نیست. به عبارت دیگر پدیده‌شناس به «ابره در چارچوب سوژه» می‌اندیشد (رشیدیان، ۱۳۹۱: ۲۴۱). «من ناب استعلایی» در مقابل منِ منفعل قرار می‌گیرد و جلوه اصلی آن، در بروز اندیشه و کشف و تبدیل رویکرد طبیعی و مبتذل فرد به روی آورد پدیدارشناختی (intentionality) است. در پدیدارشناستی، غایت این کشف، ادراک و جستجو، تجلی وجودی «من» است. ساکالوفسکی درباره آن آورده است: «ما طریقی را که چیزها هستند هویدا می‌کنیم و با این کار، عین‌ها و نیز خودمان را کشف می‌کنیم. در این کشف ما خودمان را همچون مفعول با واسطه آشکارسازی - یعنی کسی که چیزها بر او نمایان می‌شود-

درمی‌یابیم.» (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۴۰). «من» ناب پدیدارشناختی در ماورای «من» اجتماعی پنهان است و حضور خود را در عدم تسليم فکری، کنش شناختی اصیل و تلاش برای کشف ابعاد پنهان پدیده‌ها و دگرگونه دیدن، رد پیش‌فرضها و هنجارها، مخالفت با عادت و تقليد، 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 خدادست. از این بُعد است که عزلت‌گرایی، چله‌نشینی، ریاضت‌های فردی و سلوک درونی اهمیت می‌یابد و احادیثی مانند «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدِ نُفُوسِ 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 تقليد که مرجع تشويق سالك 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:

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای	ای برادر تو همین اندیشه‌ای
ور بود خاری تو هیمه گلخنی	گر گل است اندیشه تو، گلشنی
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۶۲)	

نزد عاقل زان پری که مضمورست آدمی صد بار خود پنهان‌تر است  
آدمی نزدیک عاقل چون خفی است چون بود آدم که در غیب او صفحی است  
(همان، ج ۲: ۲۴۳)

مولوی این «من» را «من زفت» نامیده است که در لایه‌های هزارتو 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 قبلى که تبدیل به عادتی 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 بعد مختلف پدیده‌ها تأمل کرده، آگاهی کسب می‌کند و تصمیم و کنش مناسب را انجام می‌دهد. از این رو «همه آنچه عارفان، شاعران، فیلسوفان و مختاران

بزرگ‌سال با دشواری می‌یابند به خودی خود در دوره کودکی وجود دارد.» (کریمی، ۱۳۷۶: ۷) و هوسرل بازگشت به صرافت کودکانه را در بحث فروکاست یا توقيف پدیدارشناختی برای رهیابی به من محض یا اگوی محض و آگاهی محض مورد تأکید قرار داده است. (نگ، 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)

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

تعريف رایج از پدیده‌ها و موضع‌گیری در باره آن، ریشه در عادات و هنجارهای تاریخی دارد اما پدیدارشناسی رویکردی فارونده و ثانویه (Epoche) است که با به تعلیق درآوردن یا اپوکه (Transcendental attitude) حکم معهود، دانش نقلی و حتی علمی، در صدد کشف ابعاد تازه و ارائه تعريف اصیل از پدیده‌هاست. اپوخره، شک «واقعی» در باره جهان طبیعی نیست، نفی سوفسیطایی وار 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 شیوه علوم تحصیلی بالمیدن بر زمین از قبل موجود جهان تجربه، زمینی که آشکارا موجود فرض می‌شود، آغاز

شود.(رشیدیان، ۱۳۹۱: ۱۵۴). پدیدارشناسی را از جهت حذف پیشفرض و شناخت غیرحسی، می‌توان 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 تقليدی 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 آوازها  
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 کوتنه‌نظر  
صد خیال بد در آرد در فکر

(همان، ۱۷۰)

خوی کن بی‌شیشه 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 سور آفتاد  
بشکن آن شیشه کبود و زرد را  
تا شناسی گرد 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 پدیدارشناسنخستی میسر می‌شود و آغازگاه تقلیل پدیدارشناسیک «نیت» است؛ مفهومی که در فلسفه هوسرل اهمیت بنا دین دارد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۴۶). در واقع، در اندیشه هوسرل بود که اصطلاح «قصدی» به جای آنکه در درون مانندگاری عین در آگاهی معنا دهد، معنای معطوف بودن به عین را پیدا کرد. (اسپیلبرگ، ۱۳۹۱: ۱۸۰). بر اساس قصدیت، آگاهی به پدیده برنمی‌گردد بلکه به رویکرد و قصد سوژه و به قول سهراب سپهری «طور دیگر دیدن» بر می‌گردد (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 پیاپی شد شود تحقیق آن

(مولوی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۲۷۸)

#### ۴-۴- فرا واقع‌جویی و نگاه ماورایی

در نگرش پدیدارشناسنخستی، 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 نمودها و ابعاد چندگانه واقعیت یگانه از تمثیل مکعب استفاده می‌کنند که دارای چند بعد 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 بر می‌گردد. 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(نظر گه):

آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد  
گفت همچون ناودان است این نهاد  
آن یکی را دست بر گوشش رسید  
آن برو چون بادیزن شد پدید  
همچنین هریک به هر جزوی رسید  
فهم آن می کرد هرجا می شنید  
از نظر گه 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: روحِ روح، آبِ آب، فقهِ فقه، نحوِ نحو، صرفِ صرف، اصلِ اصل و البته عقلِ عقل(هُش)، جانِ 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  
معده حیوان همیشه پوست جوست

(همان، ج ۲: ۱۴۴)

...کانچه اصلِ اصل عشق است و ولاست  
آن نکردی اینچ کردی فرع هاست

(همان، ج ۳: ۸۰)

حتی در تعبیرات متناقض‌نمای «جانب بی‌جانبی» و «سوی بی‌سویی» نیز با نگرش پدیدارشناختی روبه رو هستیم از آن جهت که «بی‌جانبی» و «بی‌سویی» از نظر پدیدارشناختی به طرز متناقضی، «جانب» و «سو» (بعد) است؛ بعده که برای دستیابی به آن باید بعد از شناخته شده دیگر رانفی کرد:

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی وین کبوتر جانب بی‌جانبی  
زآن فراغ آمد چنین روزی ما که دریدن شد قبادوزی ما

(همان، ج ۳: ۲۴)

در شناخت پدیدارشناسانه، ذات و واقعیت پدیده در پرانتز قرار می‌گیرد و در عوض ماهیت آن در آگاهی از طریق کیفیت تجلی برادرانک «من» (agō=اگو) 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 پرانتر قرار می‌گیرد و در عوض سرّ (اسرار درونی) «نی» که نهفته است و هر گز شناختن نیست، کانون شناخت می‌شود:

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

(مولوی، ج ۱۳۶۳: ۲)

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

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

(همان، ج ۲۴۴: ۲)

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

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

(همان، ج ۳۴۳: ۱)

مولوی در موارد متعدد به جایگاه اندیشه و تفکر استعلایی اشاره کرده است:  
چند بازی عشق با نقش سبو      بگذر از نقش سبو رو آب جو

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

صرف نظر از مصاديق، 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 زآفتاب 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 عرفاء، وحدت وجود، زیربنای مشترک اشیای عالم است اما پدیدارشناسان بیشتر به اصالت ماهیت می‌اندیشند.» (نوالی، ۱۳۷۴: ۲۰).

## ۵-۲ ادراک بی‌واسطه، شهود و تجربه

اگر اگو در وضعیت فعال(نه منفعل) قرار داشته باشد 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 مصادقی) دارد. ورنو می‌گوید: «پدیدارشناسی را می‌توان نوع و صورت خاصی از مذهب اصالت تجربه دانست، البته نه تجربه متعارف سطحی و

عادی، بلکه تجربه‌ای پیش بنیان؛ 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 راهی 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 می‌دانست و می‌گفت راه حس راه وهم و خطاست.» (همان: ۱۱)، او حس و ادراک حسی را در درک حقیقت مطلق، عاجز و بر خر لنگ می‌بیند و می‌گوید:

این چنین حس‌ها و ادراکات ما

قطرهای باشد در آن انهارها

(مولوی، ج/۱۳۶۳: ۱۶۷)

جز که نور آفتاب مستطیل  
خود نباشد آفتابی را دلیل  
او سوار باد پرآن چون خدنگ ... جمله ادراکات بر خرهای لنگ  
... (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:

چشم صاحب حال و گوش اصحاب قال  
گوش دلّاله است و چشم اهل وصال  
در عیان دیده‌ها تبدیل ذات  
در شنود گوش تبدیل صفات  
چشم داند فرق کردن رنگ را  
چشم داند گهر و خاشاک را  
چشم رازان می‌خلد خاشاکها  
(همان، ج: ۱/۲۶۳)

اما اگر هوش فعال باشد، ادراک گوش نیز معتبر است و در آن صورت گوش به مراتب از دیده احوال و دوین برتر است:

گوش دار ای احوال 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 واسطه معرفتی بین خدا و خلق بلکه حذف واسطه‌ها یا به تعییر وی قطع اسباب است. موسی به دلیل آنکه ادراک بی‌واسطه شبان را از خدا نادرست یافته و مناجات وی را از منظر تشریعی و بعد شناختی خویش نقد کرده است، به شدت مورد عتاب و خطاب قرار می‌گیرد برای آنکه:

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

(همان، ج ۲: ۱۴۳)

این حقیقت همیشه و به طور یکسان برای همه وجود دارد اما تنها با فعال کردن هوش جان و من زفت (اگو) دریافتی است. 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 چنینی خویش را ارزان فروش  
علم جویی از کتبها ای فسوس!                  ذوق جویی تو ز حلوا ای فسوس!  
بحر علمی در نمی پنهان شده                  در سه گز تن عالمی پنهان شده

(همان، ج ۳: ۲۲۷)

مطابق نظر دیوید بل (David Bell Andrew)، ادموند هوسرل شهود از هستنده‌های انتزاعی را ممکن می‌دانست. بل درباره این موضوع آورده است: «برغم این وسوسه 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 هستندهای عرفانی در نزد مولانا و دیگر عارفان مصدق 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؟ ملوبونتی درباره دشواری مفهوم ادراک حسی پدیدارشناختی می‌گوید: واژه دریافت حسی، در زبان معمولی کاملاً مأнос است و این مفهوم در ابتدا سرراست و واضح به نظر می‌آید اما در بازینی دقیق‌تر روش می‌شود که در واقع هیچ چیز نمی‌تواند نامشخص‌تر از این باشد. (کارمن و هنسن، ۱۳۹۱: ۸۵). هوسرل درباره این موضوع معتقد است که ادراک ما پدیدارشناسانه خواهد بود:

«اگر ادراک واقعی را به قلمرو ناواعیات یعنی به «قلمرو چنانکه گویی» منتقل کنیم، قلمروی که امکان های «محض» یعنی فارغ از هر پیوندی با امر واقع و با هر گونه امر واقع را به طور 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 هم داستان 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 خسaran، هلاکت و غفلت از حقیقت دانسته است. شگفتانه که بشر این دانش عاریتی را اصیل و از آن خود می‌پندارد:

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

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

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

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

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

در داستان طنزآمیز «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع»، صوفیان به ترجیع «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 محققًا از فروختن  
خر آگاه است، لاجرم قدم بازپس کشید. در این داستان، مسافر پس از تجربه تلخ به  
معرفتی ارزشمند می‌رسد و می‌گوید:

که دو صد لعنت بر این تقلید باد  
مر مرا تقلیدشان بر باد داد  
عقل او بربست از نورِ لَمَع  
... زانک آن تقلید صوفی از طمع  
(همان، ج ۱: ۲۷۸)

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

از شعاع جوهر پیغمبران  
مانع خویشنـد جمله کافران  
چشم خود را کور و کثر کردن خلق  
کی حجاب چشم آن فردند خلق  
راه عقل و جان خود را خود زدند  
... در حقیقت رهزن راه خودند  
(همان: ۲۹۰)

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

از پی تقلید وز رایات نقل  
پا نهاده بر جـمال پیر عقل  
از ریای چشم و گوش همدگر  
پیر خـنی جمله گـشته پیر خـر  
(همان: ۱۵۸)

و در جایی دیگر:

نور باید پاک از تقلید و غـول	تا شناسد مرد را بـی فعل و قول
در رـود در قلب او از راه عـقل	نـقد او بـیند نـباشد بـند نـقل

(همان: ۳۲۷)

## ۶-۲. تأویل‌گرایی

تأویل‌گرایی از مهم‌ترین شاخص‌های بینش عرفانی است. تأویل یعنی بازگرداندن به اول یا اصل و حقیقت اولیه. تأویل‌گرایی، در واقع بر این اصل استوار است که در ورای واقعیت ظاهر و ابعاد آشکار پدیده، بعدهای پنهان وجود دارد؛ به عبارت دیگر ظاهر واقعیت پوششی است بر حقیقت پنهان. اما در واقع تأویل نهایتی 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 بعدهای مختلف است. در نگاه شلایر مآخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م). تأویل هر متن فراشده است که مدام ما را از بدفعهمی 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 نمی‌کرند بلکه آنها را رمزی برای حقیقت ماورایی می‌دانستند. از این رو در ورای آیات قرآن کریم، احادیث و رفتار پیامبر اسلام و دیگر انبیاء، داستان‌های قدسی و حتی رویدادهای تاریخی و طبیعی، حقیقت بلکه حقایق پنهان را جستجو می‌کنند. تأویل از میراث‌های مهم تفکر ایرانی- اسلامی و مؤید زایایی 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 هر گونه درون‌نگری ناگزیر می‌نماید. داریوش شایگان، تأویل را هنری دانسته که هوسرل و هایدگر، در فرایند اندیشه غربی، پس از گذشت روزگار دراز بدان رسیدند. (رك. 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 (اگریستنسیل) تفسیر می‌کند که در آن تار و پود زمان تاریخی از هم گستته 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 به ویژه آیات، احادیث اشاره کرده و در مناسبت‌های مختلف، بازخوانی‌ها و تأویلات متعددی ارائه داده است. او برای قرآن به چند بطن قائل است:

زیر ظاهر، باطن بس قاهری است	حرف قرآن را بدان که ظاهری است
که درو گردد خردها جمله گم	زیر آن باطن یکی بطن سوم
جز خدای بی‌نظیر بی‌نديد	بطن چارم از نبی خود کس ندید
دیو آدم را نبیند جز که طین	تو ز قرآن ای پسر ظاهر میین

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۳)

اگرچه این اشعار تبیین حدیث نبوی نیز هست که می‌گوید: انَّ لِقْرَآنَ ظَهِرَاً وَ بَطْنَاً وَ لَبْطِنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطَنٍ؛ 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 نحلة صحواً کاملاً متمایز و به پدیدارشناسان نزدیک است. مولوی ضمن ارائه تأویلات مختلف از آیات و مفاهیم قرآن و احادیث، به طور نظری نیز وارد بحث شده و شرایط درستی و نادرستی تأویل را نیز

بیان نموده است؛ چنانکه می‌گوید:

...زآن که ماهیّات و سرّ سرّ آن  
پیش چشم کاملان باشد عیان  
عقل بحثی گوید این دور است گو  
بی ز تأولی محالی کم شـنـو

(همان، ج ۲: ۲۰۸)

للفظها 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 آنسان 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؛ هرچند سلسله تأویلات در بارهٔ 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 پایان ناپذیر است پس سلسلهٔ 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 جنبه مصداقی دارد نه موضوعی؛ از نظر مولوی حق وصف ناپذیر و برخی تأویلات، تنزل حد مطلق اوست:

زانک تأویل است وداد عطا	چونک بیند آن حقیقت را خطأ
آن خطأ دیدن ز ضعف عقل اوست	عقل کل مغز است و عقل ما چو پوست
خویش را تأویل 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 تأویل ناپذیر و دومی را تأویل پذیر می‌خواند:

...کاین حقیقت قابل تأویل هاست  
واین توهّم مایه تخیل هاست  
آن حقیقت کآن بود عین و عیان  
هیچ تأویلی نگنجد در میان

(همان، ۴۲۹)

## ۷-۲. کشن نفس؛ آزادی پدیدارشناختی

در پدیدارشناختی هستی شناختی، 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 غریزه انسان، چیز دیگری قرار دارد که هدف‌ها، وظایف و ارزش‌ها را به چشم وی می‌کشد؛ قدرت‌هایی که از نوع ویژه خویشنده... و ماهیت ویژه 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 (هارتمن، ۱۳۸۷: ۳۶ - ۳۷). پس تعلیق قانون و روی‌آورد 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 امّاره، لذت‌جویی طبیعی و در واقع محصور بودن در بعد شناختی طبیعی اولیه است؛ بنابراین کشتن گاو غریزه‌جوی نفس نه نوعی خودآزاری که حرکتی از بعد طبیعی اولیه برای رسیدن به بعد ثانویه آگاه (Transcendental attitude) بازیابی و رهایی نیروی فطری اندیشیدن است:

نفس خود را گُش جهان را زنده کن	خواجه را کشته‌ست او را بنده کن
... آن کشندۀ گاو، عقل توست رو	بر کشندۀ گاو، تن منکر مشو
عقل اسیر است و همی خواهد ز حق	روزی بی رنج و نعمت بر طبق
روزی بی رنج او موقف چیست	آن که بکشد گاو را کاصل بدی است

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۴۳)

### نتیجه گیری

با توجه به مجموع بررسی‌ها مشخص می‌شود که:

- مثنوی معنوی در بردارنده شناخت‌شناسی ویژه‌ای است که مؤلفه‌های آن آگاه به‌طور شفاف بیان شده و آگاه در متن شعر قابل پی‌جویی است.
- مؤلفه‌ها و الزامات متعددی از شناخت‌شناسی مثنوی با مکتب و به تعبیر صحیح‌تر روش پدیدارشناسی ادموند هوسرل (فنومنولوژی) 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، فر الواقع جویی و تفکر ماورایی، ارائه تعریف‌های نوپدید و فردی از پدیده‌ها، رد پیش‌فرض در کنش شناختی، رد دانش نقلی تقليدی و تأکید بر دانش تحقیقی (در معنی پدیدارشناختی)، رد پیش‌فرض در کنش شناختی، طرد عادات و روی آورد طبیعی (اولیه) و تلاش برای ادراک بی‌واسطه و شهودی پدیده‌ها، تأویل گرایی و آرای تأویلات غریب از آیات، احادیث، احکام شرعی و حتی روایات که در حقیقت نتیجه بازاندیشی و بازتعاریف پدیده‌های دینی است.

- مولوی به رغم ناکارآمد دانستن حس در مسائل آن جهانی، به ادراک حسی در مورد پدیده‌های این جهان آن هم از دیدگاه پدیدارشناصنه باور دارد.
- تحلیل مفاهیمی مانند کnar زدن حجاب، کشتن نفس و فلسفه انزواگزینی و تنها یی نیز به دلیل خاصیت ارجاعی و الزاماً تسان که مراجعته به خود پدیده، حذف عوامل و حواشی کنش شناختی و ادراک شهودی است، نشان‌دهنده سازواری نگرش مولانا با پدیدارشناصی هوسرل است.

## منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۰). ساختار و تأویل متن. تهران. نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_. (۱۳۹۰). هایدگر و پرسش بنیادین. تهران. نشر مرکز.
- اسپلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناصی در آمادی 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). زمانه و زمانه پدیدارشناصی. تهران. ققنوس.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۱). هوسرل در متن آثارش. تهران. نشر نی.

- ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۸۰). «پدیدارشناسی چیست؟». *مجله فلسفه*، شماره ۲۳. پاییز و زمستان. ص ۱۹۳-۲۰۰.
- زهاوی، دان. (۱۳۹۲). *پدیدارشناسی هوسرل*. ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی. تهران. انتشارات روزبهان.
- ساکالوفسکی، رابت. (۱۳۸۴). *درآمدی بر پدیدارشناسی*. ترجمه محمدرضا قربانی. تهران. گام نو.
- سام خانیانی، علی اکبر. (۱۳۹۲). «رویکرد پدیدارشناختی در شعر سهراب سپهری». *پژوهشنامه ادب غنایی*، سال ۱۱ ش. ۲۰، ص ۱۲۱-۱۴۲.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام. تهران. نشر و پژوهش فرزان.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*. به اهتمام کاظم ذفولیان. تهران. طلایه.
- صانعی دره‌بیلی، منوچهر. (۱۳۸۷). *مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)*. تهران. امیر کبیر.
- علوی تبار، هدایت. (۱۳۸۸). «وجود لنفسه 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: پاییز<sup>۵</sup>.
- کارمن، تیلر؛ هنسن، مارک بی ان. (ویراستار). (۱۳۹۱). *مرلو-پونتی؛ ستایشگر فلسفه*. ترجمه هانیه یاسری. تهران. ققنوس.
- کریمی، عبدالعظيم. (۱۳۷۶). «تفکر شهودی در کودکان و ضرورت بازگشت به کودکی». *پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان*. ش. ۱۰. ص ۷-۲۷.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی (۴ جلدی)*. تصحیح رینولد آنیکلسون. به اهتمام نصرالله پور جوادی. تهران. امیر کبیر.
- نوالی، محمود. (۱۳۷۴). «مقدمه‌ای بر تطبیق پدیدارشناسی با عرفان و تصوّف». *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، روزه . وال، ژان و دیگران. (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن. ترجمه یحیی مهدوی. تهران. خوارزمی.
- هارتمن، نیکلای. (۱۳۸۷). بنیاد هستی‌شناختی. ترجمه شرف الدین 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.