نشریه علمی
پژوهشنامه ادبیات تعلیمی
سال پانزدهم، شمارهٔ پنجاه و نهم، پاییز ۱٤۰۲، ص ٤٦- ۲۷

رویکرد تعلیمی مولوی در مواجهه با زبان

مختار ابراهیمی،* حامد توکلی دارستانی**

10.71630/parsadab.2023.1028593

چکیده

مولوی در *مثنوی* به‌دلیل اتخاذِ رویکردِ «شاعرانه»، «عارفانه» و «تعلیمی»، دربارهٔ فهم، ذات، قصد و غایتِ زبان، واجد دیدگاه‌های خاصی است. مولوی در *مثنوی* اغلب با دو «رویکرد کلان» مواجه است: نخست رویکرد «تعلیمی» که بازتاب‌دهندهٔ نگرش‌های دینی، معنوی و اخلاقی اوست و دوم، رویکرد «وجودی» و «انتولوژیک» که انعکاس‌دهندهٔ نگرش عرفانی، تفسیری و تأویلی وی است. در پژوهش حاضر نشان داده شده است که تلقی مولوی از زبان، بیشتر «ابزاری» برای تعلیم مفاهیم «اخلاقی» است؛ حال‌آنکه به‌دلیل نگرش عرفانی، تفسیری و تأویلی، بارقه‌هایی از نگرش «وجودی» و «انتولوژیک» نیز در تفکر و شعر وی شکل گرفته است. چنین قرابت‌هایی نباید منجر به بدفهمی از *مثنوی* و تطبیق آن با آرای برخی فیلسوفان غربی شود. نیز در این پژوهش حاضر نشان داده شده است برخلاف برخی پژوهش‌ها، که میان مولوی و فیلسوفان غربی، و به‌طور مشخص هایدگر، ارتباط‌های فلسفی برقرار کرده‌اند، اگرچه برخی شباهت‌ها و اشتراکات «لفظی» و «ظاهری» وجود دارد، دارای تفاوت‌هایی بنیادین و عمیق با یکدیگرند. در نگرش مولوی، زبان غالباً «ابزاری ناقص»، و همچنین «حاملِ» مفاهیم تعلیمی است و غالب بودن عنصر تعلیمی در مقایسه با ابعاد فلسفی، موجب می‌شود تا نتوان نگرش مولوی دربارهٔ زبان را با نگرش فیلسوفانی چون هایدگر یکسان تلقی

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسندهٔ مسئول)
dr.ebrahimi1345@gmail.com
** دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

hamed_tadabiat88@yahoo.com

تاریخ وصول ۱٤۰۱/۱۲/۲٤ **تاریخ پذیرش ۱٤۰۲/٤/۳**

کرد.

واژه‌های کلیدی: *مثنوی مولوی*، زبان، ادبیات تعلیمی، عرفان.

۱. مقدمه

در تمام پژوهش‌های تطبیقی، به برخی شباهت‌های خانوادگی و فکری میان مولوی و متفکران غرب اشاراتی شده است. در این بین، مقایسهٔ مولوی با هایدگر یکی از پربسامدترین پژوهش‌هاست. ازنظر پژوهش حاضر، *مثنوی* مولوی به‌دلیل رویکرد تعلیمی و اخلاقی، اساساً نمی‌تواند با نگرش فلسفی و وجودی هایدگر، خاصه در باب زبان، متناسب و متناظر باشد. در پژوهش حاضر، ضمن طبقه‌بندی نگرش‌های مولوی در مواجهه با زبان نشان داده شده است که مولوی آنجا که قصد انتقال مفاهیم تعلیمی، حِکمی و اخلاقی را دارد، هیچ‌گونه ربط و نسبتی با هایدگر پیدا نمی‌کند؛ حال‌آنکه در بخش‌هایی از *مثنوی*، که قصد تفسیر و تأویل را دارد، بارقه‌هایی از نگرش‌های وجودی (انتولوژیک) ظاهر می‌شود. بااین‌حال به‌دلیل وجود «عنصر غالب» (Dominant) در *مثنوی*، که همان نگرش «تعلیمی» است، این بارقه‌ها کم‌فروغ شده و اساساً نسبت میان مولوی و هایدگر را نیز کم‌رنگ کرده است.

در پژوهش حاضر از سه نظرگاه، آرای مولوی و هایدگر مقایسه و بررسی شده‌اند: نخست از منظر زبان و نسبت آن با آشکارگی؛ از منظر هایدگر زبان عامل گشودگی انسان نسبت به جهان و هستی است. هایدگر معتقد است که با کمک زبان، انسان به «حقیقت» دست پیدا می‌کند؛ حال‌آنکه زبان در نگرش مولوی ضعیف و ناتوان است و یارای بیان رمز و رازهای عرفانی و اخلاقی را ندارد. رویکرد دوم، «سکوت و خاموشی» است؛ وجهی که از منظر هایدگر، انسان/دازاین با آن به‌شکل اصیلی با حقیقت قرابت می‌جوید؛ حال‌آنکه در نگرش مولوی سکوت و خامشی، نمودی از «ناتوانی زبان» است. در نگرش مولوی «سکوت» نوعی «جبر زبانی» است؛ اما در تلقی هایدگر نوعی «تمهید» برای مواجهه با «حقیقت» است. رویکرد سوم معطوف به «پیچیدگی و نقصان‌های زبان» است. زبان در نظرگاه مولوی غالباً ناقص و ناتوان تلقی می‌شود. مولوی زبان و ملازمات آن، خاصه شعر را ناتوان از بیان مفاهیم عرفانی و تعلیمی تلقی می‌کند. از منظر هایدگر نیز زبان فاقد توانایی لازم برای انتقال برخی مفاهیم فلسفی است. بااین‌حال برخلاف مولوی، هایدگر معتقد است که در زبان شعر،

«حقایقی» آشکار می‌شوند که در زبان عادی امکان آن وجود نـدارد. از منظـر هایـدگر «شـعر» نسبتی عمیق و بنیادین با زبان دارد و آشکارکنندهٔ حقایقی است کـه «زبـان عـادی» از بیـان آن ناتوان است؛ حال‌آنکه از منظر مولوی، شعر و اساساً زبان «مانعی» برای نیل به «حقیقت» تلقـی می‌شوند. مولوی شعر را به‌مثابهٔ ابزار و قالبی می‌نگرد که قصد دارد بر مبنای آن به بیان مفـاهیم اخلاقی و تعلیمی خویش بپردازد. بنابراین برخلاف بسیاری از پژوهش‌ها، که به برخی قرابـت های مولوی و هایدگر اشاره داشته‌اند، در این پژوهش نشان داده شده است که این قرابـت‌هـا مبتنی‌بر گُسست‌ها و شکاف‌هایی بنیادین بوده و برخی شباهت‌های لفظـی و سـطحی را نمـی توان حمل بر تأثیر و تأثر متقابل یا شـباهت‌هـای فکـری قلمـداد کـرد. ازجملـه عوامـل ایـن گُسست‌ها این است که مولوی در *مثنوی* دغدغهٔ تعلیم و انتقال آمـوزه‌هـای فکـری، اخلاقـی، عرفانی و معرفتی را دارد؛ حال‌آنکه برخی فیلسوفان غربی، با زبان، فی‌حدذاته، مواجههٔ فلسـفی و نظریه‌پردازانه دارند و این تفاوت دیدگاه از اهداف اولیهٔ آن‌ها برمـی‌خیـزد. در ادامـه، ضـمن تبیین و تنقیح سه رویکرد مذکور، نشان داده شده که وجه «تعلیمی» *مثنوی* بر عناصر وجـودی و انتولوژیک آن به‌مراتب غالب‌تر است و اساساً نمی‌توان از این منظر میـان مولـوی و هایـدگر نسبت‌های وثیق و پربسامدی برقرار کرد.

۱ـ۲. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ موضوع پژوهش حاضر، براسـاس جسـت‌وجـوهـای مجـازی و کتابخانـه‌ای، بـه‌طـور «خاص» کار تحقیقی جامعی انجام نشده است؛ اما برخـی تحقیقـات کـه بـا پـژوهش حاضـر «قرابت» و «هم‌پوشانی» دارند، به‌سبب تقدم فضل و فضل تقدم، نامشـان ذکـر مـی‌شـود. امیـد همدانی (۱۳۸۷) در کتاب *عرفان و تفکر از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریـق هایدگر*، به مقایسهٔ آرای مولوی و هایدگر براساس نظریهٔ «شباهت خانوادگی» پرداختـه اسـت. همدانی براساس این «شباهت‌های خانوادگی» ضمن برشمردن برخـی شـباهت‌هـای لفظـی و ظاهری، به برخی از تفاوت‌های فکری بنیادین نیز توجه دارد کـه روشـمندی کـار او را نشـان می‌دهد. بااین‌حال به این نکتهٔ بسیار مهم توجه نشده که از تمایزات مهم و بنیـادین مولـوی بـا بسیاری از متفکران غربی، این است که مولوی پیش و بیش از آنکه معطوف به «نظریه‌سـازی» در باب زبان و دیگر حوزه‌های فکری باشد، مستغرق در مفاهیم تعلیمـی، اخلاقـی و عرفـانی

بوده و از همین منظر نیز گسست‌ها و شکاف‌هایی بنیادین میان او و سایر متفکران غربی وجود دارد. کتاب *زبان عرفان* (فولادی، ۱۳۸۹) به بررسی ابعاد و گستره‌های مفهومی زبان در اندیشهٔ عارفان می‌پردازد. این کتاب به طبقه‌بندی ارزشمندی از زبان در ساختار عرفانی توجه داشته و بیشتر معطوف به ساختارهای تفسیری از زبان در گفتمان عرفانی بوده است؛ حال‌آنکه بخش وسیعی از کتب عرفانی، خاصه *مثنوی*، دارای رویکردی «تعلیمی» هستند و باید در چنین چارچوبی و بستری مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند. کتاب *مولوی و اسرار خاموشی* (محمدی آسیابادی، ۱۳۹۰) به تلقی‌های مختلف مولوی از «زبان» توجه داشته است. بااین‌حال مقایسه‌ای میان ابعاد انتولوژیک و فلسفی زبان مولوی با هایدگر و تفاوت‌ها و تمایزاتی که میان مولوی و دیگر متفکران غربی وجود دارد، صورت نگرفته و همچنین به رویکرد «تعلیمی» مولوی در *مثنوی* نیز توجهی نشده است؛ حال‌آنکه توجه به این عنصر مهم، در تحلیل و بررسی آرای مولوی و همچنین مقایسهٔ او با سایر متفکران غربی، دارای اهمیتی بنیادین است. لیلا پژوهنده (۱۳۹۰) در مقالهٔ «خاستگاه سخن از نگاه مولوی به‌همراه برخی ملاحظات تطبیقی در حوزهٔ ادبیات خداشناسی» به خاستگاه وحیانی و الهی سخن نزد مولوی، اهتمام داشته که البته دور از حقیقت نیست. بااین‌حال به فضای غالب و حاکم بر نگرش مولوی که همان نگرش «تعلیمی» است توجهی نشده است. باید توجه داشت که برخی قرابت‌های هستی‌شناسانه و وجودی در آرای مولوی، ناشی از رویکرد «تفسیری» مولوی از قرآن کریم و دیگر مباحث فقهی است. مولوی در مقام یک شاعر تعلیمی، با تفسیر و تأویل، قصد توجیه مقاصد تعلیمی و آموزشی خویش را دارد؛ حال‌آنکه تلقی از مولوی در مقالهٔ مذکور اغلب انتولوژیک و فلسفی است و این در تضاد با کلیت و ساختار *مثنوی* است. همچنین قدرت‌اله طاهری در مقالهٔ «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریهٔ مولوی» (۱۳۹۵) به تحلیل‌های دقیق و ارزشمندی از نظریه‌های زبانی مولوی و مقایسهٔ آن با آرای مُدرن پرداخته است؛ حال‌آنکه با در نظر داشتن وجه «تعلیمی زبان» در نگرش مولوی و غالب بودن آن بر کلیت *مثنوی*، بسیاری از این مقایسه‌های صورت‌گرفته، ابعاد دیگری خواهند یافت.

۲. تحلیل و بررسی

۲ـ۱. نسبت زبان با آشکارشدگی وجود/شخصیت

مولوی و هایدگر از این نظر که زبان موجب آشکارگی حقیقت می‌شود، در مصادیق آن با یکدیگر اختلاف دارند. هایدگر عموماً زبان را عاملی بر آشکار شدن حقیقت تلقی می‌کند؛ حال‌آنکه مولوی با تأثیرپذیری از نگرش تعلیمی و همچنین آیات و احادیث، اعتقاد دارد که سخن گفتن موجب آشکار شدن حقیقتِ شخصیت فرد می‌شود. هایدگر بیشتر متمرکز بر زبان به ماهو زبان (launge) است؛ اما مولوی برخلاف او معتقد است که کلام (parole) شخصیت انسان را فاش می‌کند.

۲ـ۱ـ۱. آشکارشدگی وجود

همان‌طور که گفته شد، هایدگر به زبان فی‌حدذاته می‌نگرد. از منظر وی سخن گفتن دازاین، خود را در زبان آشکار می‌کند. انسان شبانِ هستی است و زبانِ انسان خانهٔ هستی است. به بیانی دیگر، انسان ساحتِ روشنایی است. هستی در سخن گفتنش هستی می‌بخشد. اما هستی «کجا» و «چگونه» سخن می‌گوید؟ «هستی» در «زبان»، «سخن» می‌گوید؛ یعنی در پرتو زبان، معنای موجودات برای او آشکار می‌شود. سنگ، گیاه و حیوان که بی‌بهره از زبان‌اند، از «جهان داشتن» و درک معنای موجودات هم بی‌بهره‌اند؛ چراکه به قول هایدگر «تنها آنجا که زبان هست، جهان هست». ما همه‌چیز را به زبان می‌شناسیم؛ اما «زبان را جز به زبان نمی‌توان شناخت. زبان را به تنها چیزی که در جهان همانند می‌توان کرد، "نور" است؛ چراکه ما همه چیز را به "نور" می‌بینیم، اما نور را جز به نور نمی‌توان دید. نور خود "روشنگرِ" خویش است. آن‌چنان روشنگری که همه‌چیز را پدیدار می‌کند اما خود پنهان می‌ماند» (آشوری، ۱۳۸۷: ۵). هایدگر دربارهٔ زبان تأکید می‌کند که نمی‌توان به زبان بینشی اُنتیک (موجودشناختی) داشت؛ بلکه باید دیدگاهی هستی‌شناسانه و انتولوژیک به آن داشت. ما به‌وسیلهٔ «زبان»، «وجود» را ادراک می‌کنیم. زبان به‌وسیلهٔ «آشکارگی»، راه به وجود می‌برد. بنابراین همان‌طور که گفته شد، ازجمله ویژگی‌های زبان این است که اجازهٔ آشکارگی به هستی و دیگر موجودات و حتی خویش را می‌دهد. زبان محملی است که با آن هستی، وجود، موجودات و حتی خودِ دازاین/انسان نیز از مستوری و پوشیدگی به در می‌آیند.

۲ـ۱ـ۲. آشکارشدگی شخصیت

مولوی نیز معتقد است که زبان موجب آشکارگی انسان می‌شود؛ با این تفاوت که از منظر هایدگر، زبان عامل آشکارگی وجود/مطلق است، حال‌آنکه از منظر مولوی ذات، هویت و شخصیت انسان، براساس سخن گفتن او آشکار و هویدا می‌شود. مولوی این نگرش را با رویکردی «تعلیمی» و «اخلاقی» مطرح می‌کند و اغراض فلسفی در فحوای کلام او چندان مشاهده نمی‌شود. وی در دفتر دوم و در داستان «امتحان پادشاه به آن دو غلام که نو خریده بود» تأکید و سفارش بر این دارد که زبان بیانگر ذات و درون آدمی است و انسان‌ها باید به هنگام سخن گفتن جوانب کار را رعایت کنند تا شخصیت اخلاقیِ خویش را زیر پا نگذارند:

آدمی مخفی است در زیر زبان — این زبان پرده است بر درگاهِ جان
چون که بادی پرده را در هم کشید — سرّ صحن خانه شد بر ما پدید
کاندر آن خانه گُهر یا گندم است — گنج زر یا جمله مار و کژدم است
یا درو گنج است ماری بر کران — زانکه نبود گنجِ زر بی‌پاسبان
(مولوی، ۱۳۹۰، ج۲: ۸۴۵ـ۸۴۸)

مولوی اعتقاد دارد که انسان ازطریق سخن گفتن از پوشیدگی و حجاب برون می‌آید و سرشت، طبع و ذاتِ خویش را هویدا می‌سازد. زمانی که «سخن» گفته می‌شود و زبان در «گفت» می‌آید، جان/ذات/باطن از حجاب و مستوری برون می‌آید؛ اما این ذات/باطن اشاره به سرشت اخلاقی انسان دارد. ابیات مذکور خود متأثر از حدیث المَرءُ مَخبوءٌ تَحتَ لِسانِهِ» (نهج البلاغه: حکمت ۱۴۸) نیز هستند. حدیث مذکور از حضرت علی(ع) اشاره و سفارش به تدقیق و تعمیق در کلام دارد که ناشی از فضای کاملاً تعلیمی *نهج البلاغه* است. بنابراین اگرچه شباهت‌هایی لفظی و ظاهری میان اصطلاحات مولوی و هایدگر وجود دارد، باید اَغراض ثانوی گفتار مولوی را که همان ابعاد «تعلیمی» است، در نظر داشت. از منظر مولوی، آدمی به‌وسیلهٔ زبانِ خویش، شخصیت، اخلاق و منش خود را آشکار می‌کند. مولوی در جای دیگری بیان می‌کند که اساساً پیدایش خلقت، نتیجهٔ گفت‌وگو موجودات با خداوند است که شبیه به برخی از آرای ابن‌عربی است. امید همدانی دربارهٔ نوعِ نگاه ابن‌عربی به زبان معتقد است: «ابن‌عربی نیز به نقش آشکارکنندگی زبان اشاره می‌کند. انسان ازطریق زبان معنای درونی را که اراده کرده است آشکار می‌کند و به آن‌ها مجال بروز و ظهور می‌دهد. همان‌گونه که خداوند با به ظهور درآوردن عیان، حقیقت ذات و نفس خود را آشکار می‌کند. به همان

نحو که می‌توان از رهگذر کلمات پی به وجود معانی درونی برد، از رهگذر موجودات هم می‌توان از ارادهٔ خداوند برای ایجاد عیان آگاه گشت» (همدانی، ۱۳۸۹: ۲۱٦).

مولوی نیز در بافتی عرفانی، پیدایش جهان خلقت را نتیجهٔ هم‌سخنی مداوم موجودات با خداوند تلقی می‌کند؛ همچنین مخلوقات را نمودی از «سخن خداوند» و سراسر کائنات را «سخن» خداوند می‌یابد:

چون دم و حرف است با افسونگران — صنع حق با جمله اجزای جهان
صد سخن گوید نهان بی‌حرف و لب — جذب یزدان با اثرها و سبب
(مولوی، ۱۳۹۰، ج٦: ۱۰۹٦)

البته مولوی هنگامی که عناصر عرفانی و تأویلی در کلام او برجسته می‌شوند، بارقه‌هایی از عناصر هستی‌شناسانه و انتولوژیک را نیز انعکاس می‌دهد. وی سخن گفتن و زبان را نمودی از حقیقت تلقی می‌کند. از منظر او سخن و زبان، حامل حقیقت و آشکارکنندهٔ وجود/ خداوند هستند:

چون فسون خواند همی‌آید به جوش — بر عدم‌ها کان ندارد چشم و گوش
زو دواسبه در عدم موجود راند — بار بر موجود افسونی چو خواند
گفت با سنگ عقیق و کانش کرد — گفت در گوش گل و خندانش کرد
گفت با خورشید تا رخشان شد او — گفت با جسم آیتی تا جان شد او
(همان، ج۱: ۷۱)

مولوی نطق و گفت‌وگو را لازمهٔ وجود آدمی، و عنصری ناگسستنی از ذات انسان می‌داند که موجب آشکارگی حیات و حقیقت می‌شود. از منظر وی، انسان واسطه‌ای میانِ زبان و وجود و شرطِ ظهورِ هردوی آن‌هاست؛ بنابراین «زبان» و «نطق» را به اُصطرلاب، و حقیقتِ متعالی را که در «تجربهٔ عرفانی» پدیدار می‌شود به «آفتاب» مانند می‌کند:

«نطق» اسطرلاب باشد در حساب — چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
(همان، ج۲: ۳۰۱٤)

در واقع مولوی زبان/لوگوس را چونان اسطرلابی می‌داند که با آن می‌توان به شناختِ «وجود» و «خداوند» نائل آمد. همان‌گونه که هایدگر می‌گوید: «لوگوس ویژگی‌ای که دارد، پرده برانداختن چیزی را کشف کردن یا گشودن است» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۱۰۰). مولوی نیز

اذعان دارد که سخن گفتن و نطق، موجبِ کنار زدنِ حجاب‌ها و پیدایش «واقعیت» می‌شود. بنابراین وی هنگامی که قصد بیان مباحث «تعلیمی» را دارد، به‌واسطهٔ آگاهی روشمندانه، که اقتضای آموزش و تعلیم است، از اغراض فلسفی و وجودی فاصله می‌گیرد و زمانی که سعی دارد تا مطالب و مفاهیم اصیل عرفانی را بیان یا تفسیر کند، با پذیرش رویکرد تفسیری و تأویلی، با برخی از نگرش‌های انتولوژیک و وجودی قرابت می‌یابد. اساساً نگرش تعلیمی و آموزشی، برخاسته از شعور، هوشیاری و آگاهی شاعر و عارف است؛ حال‌آنکه بیان معانی «اصیل عرفانی» که برخاسته از ناهوشیاری و سُکر است، با نگرش‌های هرمنوتیکی، که به تعبیر گادامر غالباً «ضدروش» هستند، قرابت می‌یابد و حاصل آن، برخی نمودهای وجودی و انتولوژیک است. ازاین‌رو نمی‌توان گزاره‌هایی را که شبیه به نظریه‌های زبانی هستند، با برخی نظریه‌های زبانی غربی، که به‌طور مشخص به‌دنبال تبیین زبان از نظرگاه‌های مختلف فلسفی هستند، مقایسه کرد. در این میان، مولوی به‌دلیل تنگناهای زبان و نتوانستن سخن گفتن عارف دربارهٔ حقایق، سکوت را برمی‌گزیند. بنابراین وجه دیگری از تأملات زبانی او، معطوف به سکوت، نتایج و فواید آن است که آن نیز بیشتر منطوی در مفاهیم و معارف تعلیمی است.

۲ـ۲. جایگاه شنیدن و خاموشی

بخشی از تأملات هایدگر و مولوی دربارهٔ خاموشی و شنیدن است. هایدگر معتقد است که در سکوت نیز، پیدایش «حقیقت» امکان دارد؛ در واقع سکوت، خود نمودی از زبان است. منتها به‌شکل و شیوهٔ دیگری موجب پدیداری «حقیقت» و «کشف» آن می‌شود. مولوی اغلب سکوت را برای دریافت و شنیداری سخن «حق» پیشنهاد می‌دهد و از منظر او «سکوت» پلی برای رسیدن به حقیقت و گشودگی آن است.

۲ـ۲ـ۱. سکوت و نسبت آن با اصالت

از منظر هایدگر گوش سپردن به دیگری، آزمودن «آزادی زبان» است؛ یعنی شیوهٔ بودن و فهمیدن دازاین است تا بتواند به رویِ دیگری و خود گشوده باقی بماند. هایدگر زبانِ «روزمره» (Ordinary Language) را که اغلب از «حقیقت زبان» فاصله می‌گیرد و در آن پُرگویی و سخنان بیهوده و نااصیل غلبه پیدا می‌کند، «بیهوده‌گویی» می‌نامد. دازاین به‌مثابهٔ موجودی بهره‌مند از قدرت فهم و ادراک و برخوردار از هم‌-بودی، می‌تواند به دیگران گوش

بسپارد. سکوت از امکان‌های بنیادی «گفتار» و از همان جنس است؛ حتی سکوت در مقامِ فهم بیش از زیاده‌گویی تأثیر دارد (جمادی، ۱۳۹۵: ٤۹۵). برای آنکه کلام بتواند بدل به امری متعالی شود که از وجود سرچشمه می‌گیرد، نخست باید به ندای وجود گوش بسپارد. این گوش‌سپاری به امر مطلق تنها با خاموشی ممکن است؛ بنابراین خاموشی مجالی است برای نطقی بامعناتر و فراتر از چارچوب کلام معمول.

۲ـ۲ـ۲. سکوت؛ پلی برای وصل

مولوی «سکوت» را مجرا و بستری مناسب برای شنیدن حقیقت وجود/اشارت‌های دریا می‌داند. مولوی خامشی و گوش‌سپاری را همچون دریایی می‌داند که برای نیل به آن نباید سراغِ «گفت» را گرفت و فقط باید گوش سپرد:

زاندرونم صد خموشِ خوش‌نفس — دست بر لب می‌زند یعنی که بس
خامشی، بحر است و گفتن همچو جو — بحر می‌جوید تو را جو را مجو
از اشارت‌های دریا سر متاب — ختم کن والله اعلم بالصواب
(مولوی، ۱۳۹۰، ج٤: ۲۰٦۱ـ۲۰٦۳)

مولوی سکوت را چونان مرکب چوبینی می‌داند که با آن می‌توان ره به دریا برد. از نظرگاه مولوی، سکوت راهی به حقیقت است. سکوت شکلی از انحای دست‌یابی به وجود و حقیقت است. انسان با سکوت، امکان حضور خداوند را ممکن می‌سازد. بنابراین بسته به مسیر و موقعیت، باید ابزار و وسیلهٔ رسیدن به مقصد نیز تغییر پیدا کند. پس سکوت یکی از ابزارهای رسیدن به حقیقت است:

تا به دریا سیر اسپ و زین بود — بعد از اینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است — خاصه آن دریاییان را رهبر است
این خموشی مرکب چوبین بود — بحریان را خاموشی تلقین بود
(همان، ج٦: ٤٦۲۲ـ٤٦۲٤)

لازمهٔ شنیدن و گوش‌سپاری، دوری از اغراض، پیشینه‌های تاریخی و مفروضات است. باید «موانعی» را که بر سر راه شنیدن قرار دارند، از پیش رو برداشت. هایدگر ازجملهٔ این موانع را تاریخ متافیزیک قلمداد می‌کند. متافیزیکِ دوهزارساله‌ای که اینک در فناوری متصلب شده و بر پوشیدگیِ هستی افزوده و پوششی بر سرِ حقیقت است. مولوی نیز اذعان دارد که

برای گوش‌سپاری به ندای وجدان باید موانعی را که عموماً در «درونِ» انسان وجود دارند، از میان برداشت. در چنین «تلاقی‌گاهی» ابعاد عرفانی، فلسفی، اخلاقی و تعلیمی مولوی با یکدیگر امتزاج می‌یابند و دیگر تلقی مولوی، فقط ابعاد فلسفی و وجودی نمی‌یابد؛ بلکه اغراض تعلیمی و آموزشی وی برای سیروسلوک عرفانی برجسته می‌شود. از منظر مولوی، این موانع و بندها به‌دلیل درونی بودنشان عموماً ناپیدا و ناآشکارند.

شنیدن شاید اساسی‌ترین کار برای رشد و رسیدن به «کمال» اخلاقی و «ایمان» و درنتیجه، یافتنِ سعادت باشد. شنیدن راهی به‌سوی وجود است؛ اما این امکان برای همه به‌طور یکسان وجود ندارد. انبیا و طالبانِ حق، به‌دلیل دوری و اِعراض از دنیا و گوش‌سپاری به ندای خداوند، در درونِ خود دائماً «نغمه»های الهی را می‌شنوند؛ درصورتی‌که افراد عامه/همگان، به دلیل ناآگاهی و فقدان آموزش‌های لازم، از شنیدن چنین نغمه‌هایی محروم‌اند؛ زیرا «گوشِ حس» و «ظاهری» فاقدِ توانایی برای «گوش‌سپاری» است. گوشِ حسِ این افراد به‌دلیل دل مشغولی به دنیا «نجس» شده است و گوش‌سپاری به نغمه‌ها امکان‌پذیر نیست:

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست　　طالبان را زان حیات بی‌بهاست
نشنود آن نغمه‌ها را گوشِ حس　　کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس
(همان، ج۱: ۱۹۱۹ـ۱۹۲۰)

از منظر مولوی لازمهٔ شنیدن، فاصله گرفتن از موانعی است که موجب نشنیدن انسان می شوند. در چنین موقعیتی با ارائهٔ راهکارهایی که مبتنی‌بر رویکرد تعلیمی اوست، سعی دارد مخاطب را با مفهوم شنیدن آشنا کند. از منظر وی مفروضات و پیش‌زمینه‌ها (گناهان) همچون «مانعی» بر سر راه «گوشِ حس» هستند و راه ورود صداها و نغمه‌های «حقیقت» (خداوند) را گرفته‌اند. مولوی معتقد است که از راه سکوت و به‌تبعِ آن شنیدن و گوش‌سپاری، می‌توان صدای وجود/خداوند را شنید. ازاین‌روی، امکان‌های زبانی فقط در گفتار نمود پیدا نمی‌کنند؛ بلکه گوش‌سپاری موجب فربگی انسان می‌شود. انسان با شنیدن، غنی از دانش و معرفت می شود؛ زیرا اقتضای انسان شنیدن است و تفاوت او با حیوان در همین «راه گوش» است:

آدمی فربه شود از راه گوش　　جانور فربه شود از حلق و نوش
(همان، ج٦: ۲۹۱)

اقتضای دازاین/انسان «گوش‌سپاری» است و موجب گسترش فهم و کسب معرفت در او

می‌شود. از نگاه مولانا، کلام برای بدل شدن به امری متعالی، نخست باید به ندای مطلق/وجود/خداوند گوش سپرد و این گوش‌سپاری فقط با «خموشی» به دست می‌آید. خاموشی مجالی برای نطقی بامعناتر و فراتر از چارچوب کلام معمول است. مولوی معتقد است که سخن قراردادی تنها راه مفاهمه و تبادل «مقصود» نیست؛ بلکه برای این منظور راه‌های دیگر نیز وجود دارد و به طرق مختلفی می‌توان راه مفاهمه، فهم‌پذیری، تعلیم و آموزش را اعمال کرد:

صد هزاران ترجمان خیزد ز دل　　غیر نطق و غیر ایما و سجل

(همان، ج۱: ۸۹)

در چنین موقعیتی، شکاف عمیقی میان مولوی و هایدگر پدید می‌آید. مولوی با توجه به بافت عرفانی و تعلیمی *مثنوی*، انتقال مفاهیم و تراوشات ذهنی و درونی را فقط از مجرای «گفتار» و «نوشتار» تلقی نمی‌کند. ازنظر وی، زبان‌ها و ابزارهای بسیاری وجود دارند که در قالب الفاظ نمی‌گنجند ولی کارایی‌شان بالاتر از زبان «قراردادی» است؛ لذا تلقی مولوی از زبان، برخلاف هایدگر، یک تلقی دم‌دستی و ابزاری است:

آنچه نامد در زبان و در بیان　　دم نزن تا بشنوی از دم‌زنان

آنچه نامد در کتاب و در خطاب　　دم نزن تا بشنوی از آفتاب

آشنا بگذار در کشتی نوح　　دم نزن تا دم زند بهر تو روح

(همان، ج۳: ٤٤٧)

بنابراین سکوت، تمهیدی است برای گشودگی در برابر مطلق/وجود/خداوند. البته همان طور که گفته شد، سکوت در نگرش مولوی همچون دیگر مواضع وی، تلفیقی از عناصر وجودی، تعلیمی و عرفانی است. مولوی با تبیین و تنقیح مفهوم و کارکرد سکوت، قصد دارد تا سالک و عارف را از فواید خاموشی آگاه کند. سکوت فقط یک تمهید فلسفی و وجودی نیست؛ بلکه بستر و مجرایی برای تعلیم است. سکوت نقشی مهم در گفت‌وگو دارد و توانایی «اصیل شنیدن» با خاموشی شکل می‌گیرد. هایدگر رها کردن هستی و رها کردن هستندگان را در «سکوت» امکان‌پذیر می‌داند. باید توجه داشت که در تلقی هایدگر برخلاف مولوی، «سکوت» در برابر «شنیدن» قرار نمی‌گیرد؛ بلکه به این معناست که ما در موضع سکوت نیز می‌شنویم (هایدگر، ۱۳۹۹: ۲٤٥ـ۲٤٦). ازاین‌رو رویکرد فلسفی هایدگر با نگرش اخلاقی و

تعلیمی مولوی مبتنی‌بر گسست‌هایی بنیادین است. این تفاوت دیدگاه، از منظر نگریستن به پیچیدگی‌ها و نقصان‌های زبان نیز صادق است.

۲ـ۳. پیچیدگی و نُقصان‌های زبان

دربارهٔ ویژگی‌های زبان، گستره، امکان‌ها و نقصان‌های آن میان متفکران و فیلسوفان، اختلاف نظر وجود دارد. البته تفاوت عقیده در این حوزه کاملاً طبیعی است، زیرا طبیعت و اقتضای زبان نیز مبتنی‌بر همین دگرگونی و تناقض‌هاست. سخن گفتن از مسائلی که در زبان «معمول» و «متعارف» تقریباً «ناممکن» است، به‌شکل تازه‌ای از زبان نیاز دارد تا ما را قادر سازد که تفاوت‌های معنایی بیان‌نشدنی و ظریفی را که مفهوم هستی برمی‌انگیزد، درک کنیم. آنچه ممکن بود در زبان معمول هرروزه، به‌طرز هولناکی همچون سخنان بی‌ارزش به نظر رسد، اکنون در قالب یک زبان «فنی» کاملاً تازه، که بشخصه توسط هایدگر و به قصدی خاص ابداع شده بود، بیان می‌شد. چند سالی طول کشید تا هایدگر توانست پیچیدگی‌های فنی این زبان خاص را کامل کند؛ اما سرانجام به نقطه‌ای رسید که دیگر فهم سخنانش برای افراد ناوارد و خوانندگان بی‌تجربه به کل ناممکن بود (استراترن، ۱۳۸۹: ۲۸). البته پیچیدگی زبان هایدگر به‌معنای «تکلف» و «مصنوعی» بودن و «زمختی» کلام نیست؛ دست‌کم یک علت پیچیدگی زبان هایدگر نوعی خودداری عمدی یا ناگزیر است از اینکه حرفی که به «ذهنیت» شناخت و آگاهی بازمی‌گردد، در زمانِ انتقالِ آن به زبان، کار «بیان» را مشکل می‌سازد.

«زبان عادی» هنگام سخن گفتن دربارهٔ موضوعات، رخدادها و تجربه‌های عادی «خوب» عمل می‌کند. شاعران اغلب برای بیان تجربیات غیرعادی، زبان عادی ما را در معرض فشار نسبتاً زیادی قرار می‌دهند و حتی در آن هنگام نیز این احساس در ما باقی می‌ماند که برخی چیزها هستند که نمی‌توان آن‌ها را در قالب کلمات بیان کرد. هایدگر وظیفهٔ خود را در مقام یک فیلسوف، بسیار شبیه به وظیفهٔ «شاعر» تلقی می‌کند. وی می‌خواست زبان «آلمانی» را «شکنجه» دهد تا ما را در فهم تجربه‌ها و چیزهایی یاری رساند که درحقیقت نمی‌توان آن‌ها را در قالب کلمات و مفاهیم تسخیر کرد.

در ساحتِ عرفان نیز «بیان» و نطق و سخن، هرگز یارای بیانِ تجربه‌های عرفانی را ندارد. شفیعی‌کدکنی می‌گوید: «از نظرگاه یونگ "حالاتِ" انسان یا هیجان است، یا احساس است، یا

اندیشیدن است و یا شهود. علم، امروز نشان داده است که از میان این چهار عملکردِ روح، تنها "اندیشیدن" است که می‌تواند تبدیل به "امری زبانی" شود. آن سه عملکرد دیگر، اموری غیر زبان‌شناسیک‌اند و بیرون از خرد، ولی با وسایطی قابل تبدیل به امر زبان‌شناسیک‌اند» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۲٤ـ۲۵). بنابراین اموری که به ساحتِ «شهود» محصور بوده‌اند، از بیانِ آنچه تجربه و زیست شده‌اند، مقصورند؛ به‌ویژه تجربه‌های شخصی و عرفانی، که خاصِ خود افراد است. شفیعی‌کدکنی می‌گوید: «تجربه‌های ذوقی و هنری و دینی و عرفانیِ هرکس "جایگاه روحی" اوست. همان‌گونه که نمی‌توان جای کسی را مادام که او در آنجا به سر می‌برد اشغال کرد، هرگز نمی‌توان وارد قلمرو معنوی افراد گردید. تنها می‌توان به آن حدود نزدیک شد» (همان: ۲۲٦). بنابراین عرفان‌پژوهان یکی از ویژگی‌های عمدهٔ تجربهٔ عرفانی را، «بیان‌ناپذیری» این قِسم از تجربه انگاشته‌اند (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۱). دربارهٔ مولوی نیز باید گفت که شیوهٔ بیان اوست که مانع «فهم» کامل آثارِ وی می‌شود. مولوی نیز چونان هایدگر، منتها در وجه عرفانی، تجربهٔ عرفانی و مواجهه با «مطلق» را «بیان‌ناپذیر» می‌داند و بنابراین در این مورد «خاموشی» را بر «سخن» گفتن ترجیح می‌دهد:

پای در دریا منه کم گو از آن　　بر لب دریا خمش کن لب گزان

(مولوی، ۱۳۹۰، ج۲: ۱۳۵٦)

مولوی معتقد است که آب، خاک و گِل نیز سخن می‌گویند و به ستایش و تسبیحِ خداوند می‌پردازند؛ ازاین‌رو به تحلیلی انتولوژیک و هستی‌شناسانه روی می‌آورد. مولوی معتقد است که تمامِ موجودات «زبان هستی» هستند و «هستی» نیز خود نمودی از «خداوند» است. ازاین روی تمامی هستی، نُطق خداوند است و صرفاً اهل «دل» هستند که به این «زبان» هستی توجه نشان می‌دهند:

«نطق آب و نطق خاک و نطق گل　　هست محسوس حواس اهل»

(همان، ج۱: ۳۳۰۲)

مولوی نیز همچون هایدگر معتقد است که «فرارَوی» از مادیات و روی آوردن به تجاربِ زیسته و بیانِ آن‌ها، نیازمند زبان و بیانی خاص است:

هر عبارت خود نشان حالتی است　　حال چون دست و عبارت آلتی است

آلت زرگر به دست کفشگر　　همچو دانه‌ی کشت کرده ریگ در

(همان، ج۲: ۳۰۲ـ۳۰۳)

برای همین است که مولوی به‌دلیل عدم توانایی‌های لازمِ زبان، «هم‌دلی» را از «هم‌زبانی» بهتر می‌داند:

«هم‌زبانی» خویشی و پیوندی است — مرد با نامحرمان چون بندی است
ای‌بسا هندو و ترکِ هم‌زبان — ای‌بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان «محرمی» خود دیگر است — «همدلی» از هم‌زبانی بهتر است

(همان، ج۱: ۱۲۰۵ـ۱۲۰۷)

مولوی معتقد است همان‌گونه که اُسطرلاب فقط می‌تواند اندازه و ارتفاعِ آفتاب و اجرام آسمانی را در مقیاسی کوچک نشان دهد و از نشان دادن ابعاد حقیقی آن‌ها ناتوان است، زبان هم فقط صورتِ ناقص و محدودی از این تجارب را نشان می‌دهد:

لفظ در معنی همیشه نارسان — زان پیمبر گفت قد کل لسان
نطق اسطرلاب باشد در حساب — چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخی کاین فلک زو پره‌ای‌ست — آفتاب از آفتابش ذره‌ای‌ست

(همان، ج۲: ۳۰۱۳ـ۳۰۱۵)

عارفان یکی دیگر از دلایل ناتوانی زبان را، ظرفیت نداشتن مخاطبان و شنوندگان می‌دانند. آن‌ها معتقدند که رازها و سرّهایی که در درون آن‌هاست، برای همهٔ مردم قابل درک نیست و بیان نمودن آن سبب برخی بدفهمی‌ها و کج‌فهمی‌ها می‌شود و ممکن است که موجب ایجادِ «فتنه» در میان خلق شود:

گر بگویم آنچه او دارد نهان — فتنهٔ افهام خیزد در جهان

(همان، ج۲: ۳۷۳۰)

بنابراین از منظرِ مولوی، زبان واجدِ نقصان‌ها و تنگناهایی بنیادین است. زبان به‌لحاظ گوینده، واسطه و مخاطب دچار پیچیدگی و ابهام و نقصان می‌شود؛ زیرا تطابق کاملِ ادراک و گفتار وجود ندارد و واسطهٔ انتقال مفاهیم و تجارب، خود موجب تحریف و تغییرِ پیام می‌شوند؛ ازطرفی، مخاطب نیز عموماً نمی‌تواند تجارب زیسته را که در قالب زبان انتقال می‌یابند، درک و فهم نماید. هایدگر و مولوی با وجود برخی اختلاف دیدگاه‌ها، دربارهٔ اینکه زبان دچار تنگنا و نقصان است، با یکدیگر «همدلی» دارند.

٢ـ٤. شعر

از دیگر تفاوت‌های بنیادین مولوی و هایدگر در باب زبان، نظرگاه متفاوت آن‌ها دربارهٔ «شعر» است. مولوی علاوه‌بر عارف بودن، تجارب شاعرانهٔ وسیعی داشته است. او باآنکه برخلاف هایدگر معتقد است که «شاعری» کاری «بیهوده» است و شعر، یارای بیان تجارب زیستهٔ او را ندارد، یکی از شاعران «پرگو» و «پرکار» شعر فارسی و ادبیات جهان است؛ ازاین‌رو، درخصوص شعر و نسبت آن با زبان، دیدگاه‌ها و مواضع خاص خود را دارد. ازسوی دیگر، هایدگر ارتباطی عمیق با کلمات، شعر و شاعران و درکل، «ادبیات» دارد. هایدگر بسیار متأثر از شاعر مطرح آلمانی، «هولدرلین» (١٧٧٠ــ١٨٤٣) بوده است. او مقالات بسیاری را در توصیف و تفسیر شعر و ادبیات و همچنین نسبت آن با فلسفه نگاشته است. به‌زعم هایدگر، «حقیقتِ» هنر، موضوعی از درستی یا دقت در «بازنمایی» نیست؛ بلکه عبارت است از اینکه چه چیزهایی واقعاً «هستند». در اثر هنری، حقیقت روی می‌دهد؛ اما به این معنا نیست که در اینجا یک چیز به‌درستی بازنمایی یا ارائه شده است، بلکه «هستندگان» به‌مثابهٔ کلیت به «ناپوشیدگی» وارد شدند و در آن نگه داشته شده‌اند (راتال، ١٣٩٢: ١٠٢ــ١٠٣). هایدگر شعر و هنر را مَجرایی برای ظهور پدیده‌ها و حقیقت می‌داند. «هایدگر پدیدار شدن، گشودگی و بازبودگیِ جهان و موجودات از رهگذر زبان را شعر می‌خواند و خاطرنشان می‌سازد که "شعر، بنیان نهادن وجود از رهگذر کلمه است". این عبارت به چه معناست؟ "وجود" خود هیچ‌یک از موجودات نیست. وجود و ذات اشیا، شمارش‌ناپذیر است و نمی‌توان آن‌ها را از آنچه حاضر است، استنتاج کرد. آنچه حاضر است، "موجودات" است و نه وجود؛ پس وجود را می‌بایست آفرید یا عطا کرد» (به نقل از همدانی، ١٣٨٩: ٢٤٤). بنابراین شعر، «آشکار» ساختن موجودات از رهگذر «زبان» است. این آشکار ساختن اگرچه با آدمی صورت می‌گیرد، او آفرینندهٔ آن نیست. آدمی فقط به‌مثابهٔ دازاین یا روشنیگاه، محل ظهور وجود است و آشکار ساختن هم در واقع حاصل همین ظهور وجود در آدمی است. حقیقت چونان آشکاری و مستوری آنچه هست در سروده شدن رخ می‌دهد؛ بدان‌گونه که شاعر شعر را می‌سُراید. تمامی هنر به‌معنای اجازهٔ رخ دادن ظهور آنچه هست، ذاتاً شعر است (هایدگر، ١٣٨٩: ١٧٦ـ١٧٧). تفکر و هستی و شاعری به نزد هایدگر جملگی از نوعی «تجلی»

گشودگی، آشکارگی و شکفتگیِ حقیقی، که شاعر و متفکر با آن رویاروی می‌شوند، حکایت می‌کنند. بنابراین اِدراک خداوند به عدول از تفکرِ منطقی مرسوم و ورود به قلمرو تفکرِ معنوی و دریافتِ قلبی بستگی دارد. ازنظر هایدگر، شعر مظهر و پیشوای چنین ادراکی است (رضایی و صافیان، ۱۳۹۱: ۱۱۱). تفکر و شاعری، ما را به اصل خود متصل می‌کند و از آنجا احوال بینش اعمال و تصمیم‌های ما را دگرگون می‌کند. آنچه دیگران در موجودات نمی‌بینند، «شاعر» متفکر و حتی هنرمند می‌بیند. وظیفهٔ شاعر و متفکر آن است که در راهی گام بردارد که جهان از «خاموشی» به در آید.

همان‌طور که می‌دانیم در ساحتِ شعر، قواعد و اسلوبِ زبانِ عادی درهم‌شکسته می‌شود و ما با زبانی از جنسی دیگر مواجهیم که در آن می‌توان نوعی از هستی‌شناسی خاصِ شاعر را مشاهده کرد. هایدگر بر آن است که در زبان «هرروزه»، ما آگاهانه و به‌اختیار، قاعده‌های زبانی را به کار می‌گیریم و در زبانِ هنری و شاعرانه، قاعده‌ها را «ویران» می‌کنیم. در هر دو حالت با امکان‌هایی که زبان در اختیارمان می‌گذارد کار می‌کنیم (احمدی، ۱۳۹۳: ۳۵). شاید دلیل توجه و علاقهٔ هایدگر به زبان «شاعری» و شعرایی همچون هُولدرلین در همین نکته است. شاعر پایبند قواعدِ «متعارف» نیست و قواعدش را خودش تعیین می‌کند؛ زیرا اگر به راستی اندیشیدن در زبان محقق شود، فقط شاعر است که با خلق قواعدی جدید برای زبان امکان دیگری از اندیشیدن را در مقال خویش قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت زندگی شاعرانه نحوهٔ «اصیل» زیستن است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۲: ۹۸). مولوی نیز در شعر و سماع، به بیانِ بخشی از تجاربِ زیستهٔ خویش می‌پردازد. شعر و سماع در واقع نوعی ظهور و تجلی زیسته‌های معنوی مولوی هستند. به تعبیر پورنامداریان «شعر مثل سماع، وسیله‌ای است که مولوی را از خویش و شرایطِ آگاهی می‌رهاند و او را با لایه‌های ناآگاه، گسترده و پنهانِ ضمیر او یعنی "منِ نهصد منِ" او متصل می‌سازد و او را از گفت‌وگوی بیداری، یعنی در شرایط آگاهی سخن گفتن، به گفتِ خواب، یعنی ناآگاه، و بی‌اختیار به سخن درآمدن، می‌برد» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

حرکات و رفتارهای مولوی و طرز مواجههٔ وی با مسائل معنوی و عرفانی، نوعی خاص از شعر را در آثار، به‌ویژه غزلیات وی پدید آورده است. رویکرد او نوعی مواجههٔ ساختار

شکنانه (Deconstruction) است کـه بسـیاری از اصـول و تقابـل‌هـا (Conflicts) را در هـم می‌شکند و به نوعی مرکززدایی (DeCenteralism) دست می‌یازد. هدف و قصد مولوی شـعر و شاعری نیست؛ بلکه شعر و شاعری فقط «جلوه‌گاه» تجربیات وی اسـت. اشـعار او شـمه‌ای از مواجهات وی با امور غریب است و در این میان، برخی ساختارهای بستهٔ شـعری را دسـت وپاگیر قلمداد می‌کند:

قافیـــه‌اندیشـــم و دلـــدار مـــن — گویـدم منـدیش جـز دیـدار مـن
خوش نشـین ای قافیـه‌انـدیش مـن — قافیه‌ی دولت تـویی در پـیش مـن
حرف چبود تـا تـو اندیشـی از آن؟ — حـرف چبـود؟ خـارِ دیـوار رزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زنم — تا که بی این هر سه بـا تـو دم زنـم
آن دمـی کـز آدمـش کـردم نهـان — با تـو گـویم ای تـو اسـرار جهـان
(مولوی، ۱۳۹۰، ج۱: ۱۷۲۲ـ۱۷۲٦)

مولوی بر آن است که با صوت و «گفـت» و حـرف، نمـی‌تـوان بـا خداونـد/وجود/مطلق ارتباط برقرار کرد و با گذار از این‌ها، و فقط در گفت‌وگویی بی‌واسـطه و شـهودی اسـت کـه چنین ارتباطی میسر می‌شود. مولوی معتقد است که *مثنوی* حاصلِ یک تقاضای درونـی اسـت و نه حاصلِ هنرنماییِ وی در عرصهٔ شـاعری. مولـوی شـعرِ خـویش را بـه خواسـت و ارادهٔ خداوند/وجود منوط می‌داند و آن را بی‌اجازت و بی‌ارادهٔ خداوند، ناممکن تلقی می‌کند:

ای تقاضـاگر درون همچـون جنـین — چون تقاضـا مـی‌کنـی اتمـام ایـن
سـهل گـردان رهنمـا توفیـق ده — یـا تقاضـا را بهـل بـر مـا منـه
چون ز مفلس زر تقاضـا مـی‌کنـی — زر ببخشش در سِـرّ، ای شـاه غنـی
بی‌تـو نظـم و قافیـه شـام و سـحر — زَهـره کـی دارد کـه آیـد در نظـر
نظم و تجنـیس و قـوافی ای علـیم — بنـدهٔ امـر توانـد از تـرس و بـیم
(همان، ج۳: ۱٤۹۰ـ۱٤۹٤)

بنابراین مولوی برخلافِ هایدگر که معتقد است با شعر می‌توان بـه گشـودگی و رهیافـت های اصیل فکری دست یافت، بر این باور است شعر صرفاً شمه‌ای از بازتاب خداونـد/وجود و انعکاس آن است. شعر به‌دلیل وجود تنگناهایی زبانی، کمتر مجال بـرای «آینگـی» حـق مـی یابد؛ بااین‌حال همهٔ اشعار او شمه‌ای از حق‌اند. مولوی ازسوی دیگر همچون هایـدگر شـعر را

مظهر پدیدار شدن وجود/مطلق/خداوند قلمداد می‌کند و معتقد است که به کمک شعر، حقیقت نمایان می‌شود؛ زیرا از نظرگاه او، شعر خود از سرچشمهٔ الهی نشئت می‌گیرد و سرچشمهٔ اولیهٔ آن خداوند و غایت شعر نیز هموست. بنابراین مولوی از یک‌سو ازآنجاکه شعر مظهر و انعکاسی از حق/وجود است، با هایدگر واجد قرابت است و از دیگر سو برخلاف هایدگر، شعر را فاقد اصالت تلقی می‌کند و آن را صرفاً ابزاری ناقص برای بیان تجارب عارفانه و بازتابی ناقص از ساحت الهی می‌داند؛ حال‌آنکه از منظر هایدگر شعر، بنیان نهادن وجود از رهگذر کلمه است.

۳. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر نشان داده شد که تلقی مولوی از زبان، اغلب ابزاری برای تعلیم مفاهیم «اخلاقی» و «عرفانی» است. در پژوهش حاضر آرای مولوی و هایدگر از سه نظرگاه کلانِ «زبان و نسبت آن با آشکارگی»، «سکوت و نسبت آن با معرفت»، و «نسبت شعر و حقیقت» تحلیل و بررسی شد. در رویکرد نخست، آرای مولوی بیشتر، تلفیق و ترکیبی از رویکرد تعلیمی و وجودی (انتولوژیک) است. مولوی معتقد است که زبان موجب آشکار شدن شخصیت، تفکر، بینش، ذات، هویت و باطن انسان می‌شود و از این منظر اغلب مبتنی‌بر رویکرد «تعلیمی» است. در رویکرد دوم نیز مولوی و هایدگر اشاراتی به سکوت و تأثیرات آن دارند. هایدگر بر سکوت و پرهیز از پرگویی تأکید دارد و معتقد است که انسان‌های اصیل دچار پرگویی و حرافی نمی‌شوند و عموماً با سکوت و پرهیز از گفتارهای هرروزینه، به «معرفت» دست می‌یابند. شنیدن و نسبت آن با کسب دانش و معرفت، ازجمله دیدگاه‌های مشترک این دو است. شنیدن، با پرهیز از مفروضات و موانع صورت می‌گیرد. این مورد تأکید مولوی و هایدگر است. آموزش سکوت نوعی تهذیب اخلاقی است؛ چراکه سکوت تمرینی برای غالب شدن بر اغراض و امراض شخصی است و فرد عارف باید با فراگیری سکوت، شرایط را برای سلوک معنوی و اخلاقی خویش فراهم کند. در رویکرد سوم به پیچیدگی و نقصان‌های زبان از منظر مولوی و هایدگر توجه شد. زبان در نظرگاه مولوی، اغلب ناقص و ناتوان تلقی می‌شود. مولوی زبان و ملازمات آن، خاصه شعر را ناتوان از بیان مفاهیم عرفانی

و تعلیمی تلقی می‌کند. برخلاف مولوی، هایدگر معتقد است کـه در «زبـان شـعر»، «حقـایقی» آشکار می‌شوند که در «زبان عادی» انعکاس نمی‌یابند. مولوی معتقد اسـت کـه شـعر موجـب ظهور هستی/خداوند/وجود می‌شـود؛ زیـرا شـعر ملهـم از خداونـد و سرچشـمهٔ اولیـهٔ آن از «الوهیت» است. هایدگر نیز شعر را طرز خاصـی از زبـان مـی‌دانـد کـه بـا فـراروی از «زبـان روزمره»، واجد ویژگی‌های بدیع، غنی و معرفت‌شناختی است. در شعر «حقایقی» آشـکار مـی شوند که در «زبان روزمره» امکان پیدایش آن‌ها وجود ندارد. بااین‌حال شـعر در تلقـی مولـوی صرفاً ابزاری «ناقص» برای بیان تجـارب عرفـانی و آمـوزش و انتقـال ایـن مفـاهیم تعلیمـی، اخلاقی و معنوی به مخاطبان است؛ حال‌آنکه در تلقی هایدگر، شعر نمودی «اصیل» از «زبـان» است که با قرابت جُستن به آن، «حقیقت» انکشاف می‌شود.

منابع

١. *نهج البلاغه*.

٢. آشوری، داریوش. (١٣٨٧). **شعر و اندیشه**. چ٥. تهران: نشر مرکز.

٣. احمدی، بابک. (١٣٩٣). **هایدگر و تاریخ هستی**. چ٧. تهران: نشر مرکز.

٤. استراترن، پل. (١٣٨٩). **آشنایی با هایدگر**. ترجمهٔ پویا ایمانی. تهران: نشر مرکز.

٥. پژوهنده، لیلا. (١٣٩٠). «خاستگاه سخن از نگاه مولوی به همراه برخی ملاحظـات تطبیقـی در حوزهٔ ادبیات خداشناسی». **مجلهٔ ادیان و عرفان**، شمارهٔ ١، ١ـ٢٠.

٦. پورنامداریان، تقـی. (١٣٨٨). **در سایهٔ آفتاب، شـعر فارسـی و سـاخت‌شـکنی در شـعر مولوی**. چ٣. تهران: نشر سخن.

٧. جمادی، سیاوش. (١٣٩٥). **زمینه و زمانهٔ پدیدارشناسی**. چ٥. تهران: نشر ققنوس.

٨. راتال، مارک. (١٣٩٢). **چگونه هایدگر بخوانیم**. ترجمهٔ مهدی نصـر. چ٢. تهـران: نشـر رخ داد نو.

٩. رضایی، ابراهیم، و صافیان، محمدجواد. (١٣٩١). «تأملی بر مسئلهٔ خـدا در تفکـر هایـدگر». **مجلهٔ فلسفهٔ دین**، ٩(٢)، ١١١ـ١٣٠.

۱۰. شفیعی‌کدکنی، محمدضا. (۱۳۹۲). **زبانِ شعر در نثرِ صوفیه، درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی**. چ۲. تهران: نشر سخن.

۱۱. طاهری، قدرت‌اله. (۱۳۹۵). «ماهیت زبان و محدودیت‌های آن در نظریهٔ مولوی». **مجلهٔ پژوهش‌های ادبی**، شمارهٔ ۵۱، ۶۱ـ۸۶.

۱۲. فدایی مهربانی، مهدی. (۱۳۹۲). **ایستادن در آن‌سوی مرگ، پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفهٔ شیعی**. چ۲. تهران: نشر نی.

۱۳. فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). **زبانِ عرفان**. چ۳. تهران: نشر سخن با همکاری نشر فراگفت.

۱۴. محمدی آسیابادی، علی. (۱۳۹۰). **مولوی و اسرار خاموشی، فلسفه، عرفان و بوطیقای خاموشی**. تهران: سخن.

۱۵. مولوی، جلاالدین محمد بن محمد. (۱۳۹۰). **مثنوی معنوی**. تصحیح رینولد ا.نیکلسون. چ۵. تهران: نشر هرمس.

۱۶. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). **شعر، زبان و اندیشهٔ رهایی**. ترجمهٔ عباس منوچهری. چ۲. تهران: نشر مولی.

۱۷. هایدگر، مارتین. (۱۳۹۲). **مسائل اساسی پدیدارشناسی**. ترجمهٔ پرویز ضیاءشهابی. تهران: نشر مینوی خرد.

۱۸. همدانی، امید. (۱۳۸۹). **عرفان و تفکر، از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر**. چ۲. تهران: نشر نگاه معاصر.