

عناصر اصلی تفکر معنوی در اندیشه هیدگر و مولانا^۱

یوسف سیف زاد آبکنار

دانشجو دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

بهمن پازوکی^۲

استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

از نظر هیدگر تفکر را نمی‌توان فقط به مابعدالطبیعه، علم و تکنولوژی، سوژه‌مداری، تمثیل و منطقی‌گرایی منحصر کرد. بلکه تفکر معنوی لوازمی دارد که مهم‌ترین آن پرسش‌گری و به‌راه افتادن در مسیر اندیشه است. از نظر وی تفکر و تشکر هم‌ریشه بوده و با لوگوس یا گفتار پیوند دارد. هرچند ویژگی اصلی تفکر این است که در طلب وجودی باشد که او را به سوی تفکر فرامی‌خواند. از نظر مولانا نیز از طریق دانش‌های نظری یا حصولی نمی‌توان به معرفت حقیقی دست یافت. بلکه تفکر ذیل ادراک عارفانه یا حضوری قرار گرفته و بر یاد، شهود، ذوق و عشق دلالت می‌کند. از نظر وی لازمه اصلی تفکر، سلوک است که در مرتبه عالی آن، انسان کامل با اتصال به حق، به یقین و معرفت خواهد رسید. بنابراین علی‌رغم تفاوت‌های آشکار آنها از نظر خاستگاه فکری و مبانی اندیشه، اما عناصر مشترکی نیز در اندیشه آنها به چشم می‌خورد. چنان‌که هیدگر و مولانا معتقدند دلیل باوری و تعقل‌گرایی به‌تنهایی نمی‌تواند به تفکر منجر شود. بلکه تفکر، شهودی یا معنوی بوده که از طریق انکشاف و گشودگی رخ خواهد داد.

کلیدواژه‌ها

هیدگر، مولانا، تفکر، تفکر حصولی، تفکر حضوری، لوگوس، مابعدالطبیعه

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۵

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): bahmanpazouki@yahoo.de

۱. مقدمه

علی‌رغم اهمیت جایگاه هیدگر و مولانا در اندیشه بشری، پژوهش‌های تطبیقی چندانی درباره این دو متفکر وجود ندارد. البته در مواردی اندک، تحقیقاتی در موضوعاتی هم‌چون مرگ، معنای زندگی، حقیقت و هرمنوتیک صورت گرفته که از جامعیت برخوردار نبوده و تنها از زاویه‌ای خاص به آنها نگریده‌اند. به‌عنوان نمونه مهم‌ترین اثر در زبان فارسی، کتاب «عرفان و تفکر»^۱ است. این کتاب که در حوزه فلسفه ادبیات نگارش یافته است، تنها به بررسی شباهت‌های ساختاری و خانوادگی میان هیدگر و مولوی می‌پردازد. اما در تبیین دقیق مسئله دچار ابهام‌هایی جدی است.

بنابراین با بررسی‌های میدانی صورت گرفته، چند کتاب، رساله و مقاله هم‌چون «تبیین شعر و فلسفه در اندیشه هاییدگر»^۲، «پایان فلسفه و معنای تفکر در هیدگر»^۳، «بررسی عقل و عشق در مثنوی معنوی»^۴ و «عقل از دیدگاه مولانا»^۵ به‌صورت مجزا پیرامون این دو وجود دارد که تنها با تجمیع مفاهیم و مفردات آن، دستیابی به اهداف این مقاله تسهیل می‌گردد.

۲. هیدگر؛ چیستی تفکر و دلالت‌های آن

۱،۲. فلسفه (مابعدالطبیعه) و تفکر^۶

مابعدالطبیعه به دنبال یافتن اصل و بنیاد^۷ امور است که این مسئله به‌محور قرار گرفتن انسان در معرفت منجر می‌شود. از این نظر فیلسوفان درصدد تبیین اصولی هم‌چون اصل عدم تناقض^۸،

۱. همدانی، امید، عرفان و تفکر (از تأملات عرفانی مولانا تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هیدگر)، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۷۸.

۲. معصومه حاجتی، «تبیین شعر و فلسفه در اندیشه هاییدگر»، پایان نامه ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز، ۱۳۹۱.

۳. فتحی، علی، پایان فلسفه و معنای تفکر در هیدگر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸.

۴. آریا، غلامعلی و قاضی طباطبایی، زینب، «بررسی عقل و عشق در مثنوی معنوی»، نامه الهیات، سال ۲، ش ۵، زمستان ۱۳۷۸.

۵. ریاحی، پری، عقل از دیدگاه مولانا، تهران: حکمت، ۱۳۸۴.

6. Thinking (Denken)

7. Ground

8. The Principle of Contradiction

اصل هوویت^۱، اصل علیت، اصل ثالث مطرود^۲ و اصل جهت عقلی^۳ بوده‌اند که به تدریج در اندیشه فیلسوفان شکل یافته و همه ابعاد اندیشه آنان را تحت الشعاع خویش قرار داده است. به همین دلیل است که هیدگر با مابعدالطبیعه به صورت بنیاداندیشی^۴ به هر شیوه‌ای که باشد، مخالف است. چه این بنیاداندیشی منشأ انسانی داشته و به خودبنیاداندیشی^۶ منجر شود^۷ و چه به بنیاد متعالی منتهی شود. هر دوی آنها به یک بستر فکری تعلق دارد که آن هم جدایی از وجوداندیشی است.^{۸،۹}

بدین ترتیب هیدگر معتقد است تمثیل بر اساس مطالعات نظری و مفهومی شکل می‌گیرد و تا زمانی که ما این نوع آگاهی را محور اندیشیدن قرار دهیم، راه هرگونه تفکری را در برابر خود سد کرده‌ایم.^{۱۰} و این چیزی است که متفکران آن را برای فلسفه رسوایی می‌خوانند.^{۱۱} گرچه هیدگر رسوایی اصلی فلسفه را در جای دیگری می‌داند. زیرا او معتقد است که رسوایی

1. The Principle of Identity

2. The Principle of Excluded Middle

3. The Principle of Reason

۴. «... دو هزار و سیصد سال طول کشید تا تفکر اروپای غربی اصل بدیهی جهت عقلی را کشف و صورت‌بندی کرد».

Heidegger, M., *The Principle of Reason*, trans Reginald Lilly, Indiana University, 1996, P. 4. (

هیدگر در این کتاب سعی کرده است که حرکت اساسی تاریخ غرب و بنیادهای تفکر مابعدالطبیعی را نشان دهد:

Caputo, J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University, 1986, P 50.

5. Substantiality

6. Subjectivity

7. Heidegger, M., *Basic Writing: B*, "The End of Philosophy and Task of Thinking", trans D.F. Krell, Harper&Row, 1993, P. 438.

۸. هیدگر به شدت با این موضوع مخالف است که تفکر از درون الهیات برخیزد. زیرا پرسش‌گری در الهیات از اساس منتفی است و پاسخ یقینی در آن از پیش نهفته است.

۹. این بنیاداندیشی که سراسر متافیزیک غرب را دربر گرفته است، از تاریخ غرب، به فرهنگ و تمدن‌مان نیز رسوخ یافته است. (فردید، احمد، «هم سخنی با طریقت فکری مارتین هیدگر»، نشریه موقف، ۱۳۸۳).

10. Heidegger, M., *Pathmarks*, "Introduction to What is Metaphysics?", trans William Mcneil. London: Cambridge, 1988, P. 281.

11. Guignon, "The Question of Being: Heidegger's Project, by Dorothea Frede", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Newyork: Cambridge University, 1993, P. 65.

واقعی در این است که هنوز فلسفه به چنین براهینی چشم داشته و به دنبال آن است.^۱ از این نظر تفکر حقیقی از دیدگاه هیدگر نمی‌تواند تنها به تعهدات متافیزیکی پایبند باشد و در واقع تفکر حقیقی از نظر وی نه علم به ما می‌دهد، نه به خرد تجربی و فایده‌ای منجر می‌شود، نه مسئله‌های کیهانی را حل کرده و نه حتی توانایی فعالیت عملی به ما می‌بخشد.^۲ ولی با این اوصاف هیدگر پیشنهاد گذشت یا عبور^۳ از مابعدالطبیعه^۴ را مطرح می‌کند.^۵ این گذرکردن، رفتن از تفکر مابعدالطبیعی به سوی تفکری غیرمابعدالطبیعی است. تفکری که باید با مابعدالطبیعه مواجه شود که این رویارویی موجب می‌شود تا ما جایگاه واقعی آن را درک کرده و از دیدگاه نظرورزانه فلسفی صرف فاصله بگیریم^۶ و با آگاهی به آن، مسیر دیگری برای تفکر بیابیم. مسیری که برعکس تفکر تحصیلی، نه علم است و نه متافیزیک^۷، بلکه راهی است به سوی زوایای پنهانی وظیفه‌ای که برعهده فلسفه است. بدین ترتیب وی ما را به یک خودآگاهی فلسفی دعوت می‌کند. خودآگاهی‌ای که میان تفکر و تمثیل تفاوت می‌گذارد^۸ تا ادراک تفکر صورت گیرد.

1. Heidegger, M., *Being and Time*, trans J. Macquarrie & Edward Robinson. London: Blackwell, 1962, P. 249.

2. Heidegger, M., *What is Called Thinking*, trans Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, New York: Harper and Row, 1968, P. 159.

۳. واژه *verwinden* (گذشتن) را نخستین بار هیدگر در فلسفه وارد کرده است. (پازوکی، شهرام، «سیر مابعدالطبیعه در غرب به تفسیر مارتین هایدگر»، پایان نامه دکترا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۴۸) این گذشت یا غلبه به معنای واژه غالب شدن، شفا یافتن، بازپس‌نگریستن بر چیزی و پیش‌چشم‌آوردن نیز است. (پروتی، جیمز، الوهیت و هایدگر، ترجمه‌ی محمدرضا جوزی، تهران: حکمت، ۱۳۷۳، ص ۹۳) و این گذشتن حاکی از این است که در نظر هیدگر تفکر آینده‌تفکری پسا- مابعدالطبیعی است. (پازوکی، «سیر مابعدالطبیعه در غرب به تفسیر مارتین هایدگر»، ص ۴۵۴). این موضوع در مقاله «گذشت از مابعدالطبیعه» در مجموعه سخنرانی‌ها و رسالات، قول نیچه: خدا مرده است و «عصر نقش جهان» در «راه‌های جنگلی» و مقدمه و مؤخره «مابعدالطبیعه چیست؟» مطرح شده است.

4. Overcoming of Metaphysics (Die Überwindung der Metaphysik)

5. Heidegger, *Pathmarks*, "Introduction to What is Metaphysics?", P. 279.

6. Heidegger, *What is Called Thinking*, P. 40.

7. Heidegger, M., *Basic Writing: B*, "The End of Philosophy and Task of Thinking", P. 436.

۸. (Heidegger, M., *What is Called Thinking*, P. 27.) و منظور او از تمثیل (Representation)

تصوری است که مشخصه اصلی و ذاتی تفکر مدرن است که به تعبیر کاسیرر این نوع «خرد مرکز وحدت‌بخش این قرن (مدرنیته) است» (کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یداله موقن، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۰، ص ۵۴).

۲,۲. پایان فلسفه

هیدگر منادی تمامیت یافتن فلسفه در قرن حاضر است. زیرا از نظر او کوشش برای اثبات این نوع فلسفه راه به جایی نمی‌برد^۱ و این یعنی این‌که فلسفه بنیاد خویش را از طریق متافیزیک از دست داده و بی‌بنیاد شده است^۲. در این دوره نیز پایان یافتن به این معنی است که فلسفه به کمال خود رسیده و همه امکاناتش را آشکار کرده است^۳. به‌همین دلیل هیدگر متافیزیک را به‌عنوان منزلی^۴ برای تفکر در نظر می‌گیرد که باید این منزل را ترک کرده و به سوی منزلی دیگر که آن هم بی‌نام و نشان است، رهسپار شد^۵.
با بررسی در آثار هیدگر به این نتیجه می‌رسیم که این پایان یافتن علائمی دارد که مهم‌ترین این نشانه‌ها از نظر هیدگر چنین است:

۱- تفکر تحصیلی^۶ معیار فلسفه: از نظر هیدگر این تفکر تحصیلی چند مسأله بر ما تحمیل کرده است:

اول این‌که تفکر تحصیلی مبتنی بر اصل جهت‌عقلی بوده و تحت استیلای آن است^۷ و انسان با این اصل به چرایی امور سوق داده شده و قوه استدلال و قیاس نظری را ملاک تشخیص و تدبیر می‌داند. دوم این‌که انسان در سیطره ذهن‌گرایی و سوژه‌محوری قرار گرفته و به واسطه ذهن‌گرایی، عالم را تنها از دریچه تصویر می‌نگرد و ساحت انسانی فقط به یک ذهن ادراک‌گر تنزل یافته است. سوم این‌که انسان از این‌پس حیوان ناطق یا حیوان مابعدالطبیعی تلقی شده و ماهیت او در این نطق خلاصه شده که باید در این تعریف یک دگرگونی حاصل شود^۸ و بالاخره این‌که این تفکر منجر به احاطه منطقی بر تفسیر عالم شده است که در همه جلوه‌های آشکار و پنهان مدرنیته هم‌چون علم، تکنولوژی، انباشته‌شدن اطلاعات و غیبت خدایان، خود را نشان می‌دهد.

1. Inwood, M., *Heidegger Dictionary*, Blackwell, 1999, P. 164.

2. Heidegger, *Pathmarks*, "What is Metaphysics", P. 96.

3. Heidegger, *Basic Writing: B*, "The End of Philosophy and Task of Thinking", PP. 432-433.

4. Ort

5. Heidegger, M., *On the Way to Language*, trans Peter D. Hertz, Harper&Row, 1971, P. 42.

6. Representational Thinking

7. Heidegger, *The Principle of Reason*, P. 30.

8. Heidegger, M., *Pathmarks*, "Introduction to What is Metaphysics?", P. 279.

۲- موجودشناسی به جای وجودشناسی^۱: موجودبینی و وجودبینی دو خصوصیت

اساسی تفکر است که براساس آن می‌توان بین تفکر حقیقی و غیرحقیقی تمیز داد که البته هیچ‌کدام حاضر نیست آن دیگری را بپذیرد.^۲ و این عدم سازگاری در ذات تفکر ریشه دارد. هریک از این طریقت‌های فکری در صورت غلبه یافتن، دیگری را به انزوا و حذف تهدید می‌کند و با پذیرش یکی، باید آن دیگری را رها کرد. بدین ترتیب در زمانه‌ای قرارداریم که با موجودشناسی احاطه شده و در مقابل از وجود غفلت شده است. در واقع اگر بخواهیم قضاوت کنیم، کل تاریخ فلسفه سیر تفصیلی این غفلت است که در دوره معاصر به اوج خود رسیده است. چنان‌که انسان از همه چیز می‌گوید و به همه چیز می‌اندیشد، به جز آن‌چه که باید به آن اندیشه کند.^۳

۳- علم و تکنولوژی: هیدگر به صراحت اعلام می‌کند: «علم در ذات خود فکر نمی‌کند

و اصولاً توانایی تفکر کردن ندارد».^۴ این گزاره حاوی این تذکر است که روش، هدف و غایت علم و تفکر با یکدیگر متفاوت است و نباید این دو را جایگزین یکدیگر ساخت و به جای یکدیگر به کاربرد.^۵ در حالی که اکنون به نادرستی این جایگزینی صورت گرفته و وظیفه‌ای که تفکر دارد، از فلسفه به علم منتقل شده که منجر به نارسایی هردو شده است. اما در حال باید ویژگی‌های علم و تکنولوژی را شناخت تا تفاوت‌های آن را با تفکر دریافت. مهم‌ترین این ویژگی‌ها چنین است:

- ۱- ادراک تکنولوژیک و علمی حاصل نحوه‌ای از افتتاح وجود در دوره‌ای خاص است که در قالب شاکله‌سازی یا چارچوب‌بندی^۶ در تکنولوژی رخ نموده است.^۷
- ۲- از نظر هیدگر این مصیبت بزرگی است که «معتقد باشیم که تفکر علمی به‌تنهایی،

۱. هیدگر تفکر مابعدالطبیعی را دارای سه ویژگی *Onto-Theo-Logic* یعنی موجودبینی، تکنولوژیک یا الهیات‌محوری و لوژیک یا منطقی بودن می‌داند.

Heidegger, M., *Identity and Difference*, trans Joan Stambaugh, New York: Harper&Row, 1969, P. 63.

2. Heidegger, *Pathmarks*, "Introduction to What is Metaphysics?", P. 279.

۳. هیدگر از زبان نیچه می‌گوید که «آنان از همه چیز سخن می‌گویند، اما هیچ‌کس به من نمی‌اندیشد».

Heidegger, *Pathmarks*, "Introduction to What is Metaphysics?", P. 287.

4. Heidegger, *What is Called Thinking*, P. 8.

5. Heidegger, M., *Introduction to Metaphysics*, trans Fried and R. Polt, New Haven&London, 2000, P. 45.

6. Ge-Stell (Framework)

7. Heidegger, *Basic Writing: "Questions Concern Tecnology"*, P. 325.

تفکر دقیق و اصیل است و تنها این تفکر می‌تواند و باید معیار تفکر فلسفی قرار بگیرد.^۱

۳- علم جدید، سلطه تکنیکی بر اشیا^۲ را راهی به سوی درک آنها دانسته و از درک معنای موجودات و آشکار بودن آنها ناتوان است.^۳

۴- در تفکر علمی طبیعت به صورت یک مخزن عظیم و منبع انرژی درآمده است و به دلیل این که « نسبت انسان با جهان یک نسبت تکنیکی است»^۴، همه موجودات را برای استخراج انرژی می‌خواهد.

۵- علوم تنها می‌توانند در حوزه‌ای محدود به مطالعه و پژوهش پرداخته و چگونگی موجودات را بررسی کنند. بنابراین باید علوم با بازنگری در مفاهیم بنیادین خود، از این بحران عبور کنند و این جایگاه پژوهش محوری بر بنیانی نوین شکل گیرد.^۵

۶- الهیات: هیدگر در تحلیل خود، الهیات رایج را که از نشانه‌های مابعدالطبیعه است، فاقد ارزش فکری دانسته و آن را مانع ظهور وجود می‌داند. از نظر هیدگر آنچه که موضوع پرسش اصلی تفکر است، برای ایمان احمقانه است و فلسفه عبارت از چنین حماقتی است. به همین دلیل فلسفه مسیحی نوعی پارادوکس، سوء فهم و مصداق دایره مربع است.^۶ در حقیقت الهیات به جای پاسخ‌دادن به پرسش بنیادین انسان، آن را نادیده گرفته و از آن عبور می‌کند. هم‌چنین الهیات، وجود موجودات را وجود مخلوقانه تفسیر کرده و بدین ترتیب اندیشیدن و دانستن، از ایمان متمایز می‌شوند که همین مسئله زمینه‌ساز و تقویت‌کننده (دوگانه) عقل‌گرایی و عقل‌ستیزی است.^۷

بنابراین علی‌رغم اشراف وی بر مفاهیم عرفانی و تسلط بر مبانی اندیشه مسیحی و نشانه‌های ایمانی، الهیات و عرفان به شکل الهیات عرفانی در تفکر او جایگاهی ندارد. زیرا ما در عرفان با زبان متفاوتی در برابر عقل قرار می‌گیریم، اما هیدگر متفکری است که خواهان فرارتن از متفاوتی و تفکر بازنمودی وابسته به آن است.^۸ وگرنه وی در همین کتاب در مورد عناصر **Mysticism** یا معنوی در تفکر هیدگر تصریح کرده است.

1. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 27.
2. Technical mastery of things (Technische Beherrlichkeit der Dinge)
3. Heidegger, *Pathmarks*, "On Essence of True", P. 147.
4. Heidegger, *Identity and Difference*, P. 50.
5. Heidegger, M., *Being and Time*, P. 29.
6. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 8.
7. Ibid, P. 207.
8. Caputo J.D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, PP. 142-141.

۳،۲. چیستی تفکر

هیدگر به دو شکل سلبی و ایجابی به چیستی تفکر می‌پردازد: از جنبه سلبی معتقد است تفکر، تمثیل‌گرایانه، حسابگرانه، علم‌گرایانه و متافیزیکی نیست و از جنبه ایجابی نیز در وهله اول تفکر به یاد، تشکر^۱ و تذکر دلالت می‌کند^۲ و در مرتبه بعد عنوان منطق^۳ یا گفتار به‌خودگرفته^۴ و در معنای گزاره و حکم ادراک می‌شود^۵ و در مرحله سوم لگین **Legin** و نوین **Noein** در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته و سرانجام در نهایی‌ترین شکل خود، این پرسش اشاره به ویژگی اساسی تفکر، یعنی وجود دارد که ما را به سوی آن فرامی‌خواند.^۶

۱،۳،۲. دلالت فکر

هیدگر مسأله تفکر (**Thinking**) را با ریشه‌های مشترکی هم‌چون تشکر (**Thank**) مرتبط دانسته و آنها را با یکدیگر مقایسه کرده که در یاد (**Memory**) گردآوری^۷ می‌شود. در واقع هنگامی که ما به اندیشه‌برانگیزترین مسئله فکر می‌کنیم، در جایی اقامت کرده‌ایم که تفکر در آن گردآوری شده و به‌یادآورده^۸ می‌شود و این بازاندیشی همان یاد است که نشانه درستی تفکر ماست.^۹ درحقیقت ما با به‌یادآوردن دوباره، به آن مسئله فراموش شده تفکر بازگشته و خود را در معرض آن قرار می‌دهیم و یاد آن‌چه را که به ما از قبل داده شده و اکنون از ما پنهان است، در خود نهفته دارد.^{۱۰}

از دیدگاه هیدگر تذکر^{۱۱} نیز همواره با تفکر همراه است و در جایی شکل می‌گیرد که تفکر وجود دارد^{۱۲} و اساساً تفکر صحیح، تذکری نسبت به وجود است که ما را از دایره موجودانگاری خارج کرده و به وجود تنبه می‌دهد و این تذکر، آغاز تفکر است. به‌عبارت‌دیگر اندیشیدن درباره چیزی، به معنای قراردادن آن در میدان دید خویش است

-
1. Thank (Danken)
 2. Heidegger, M., *What is Called Thinking*, P. 229.
 3. Logic
 4. Ibid, P. 113.
 5. Ibid, P. 229.
 6. Ibid, PP. 230-231.
 7. Gathering (Versammlung)
 8. Recalling
 9. Ibid, P. 143.
 10. Ibid, P. 11.
 11. Gedanc (An-Denken)
 12. Ibid, P. 53.

و ما با این تذکر، در برابر غفلت از وجود که دامن‌گیر علم و فلسفه شده است، ایستاده‌ایم. بنابراین *Andenken* به معنای فراموش‌نکردن چیزی است که در اینجا اندیشیدن به معنای یادآوری و یادبود است.^۱

هم‌چنین واژه تشکر^۳ به این معنی است که ما با توجه‌یافتن به آن مسئله اندیشیدنی که در انتظار اندیشیدن است، به آن پاسخ می‌دهیم که همین نکته مصداق صحیح شُکری پنهانی^۴ است. در واقع *Danken* به دو صورت محقق می‌شود: در ابتدا این تشکر، سپاس انسان از وجود است به جهت این موهبتی^۵ که وی را در موضعی قرار داده که بتواند از وجود آگاهی یافته و به آن توجه کند و درحقیقت تفکر بازتاب این لطف وجود^۶ است. لطفی که به انسان این فرصت را می‌دهد تا هستی موجود را در آشکارشدنش در روشنایی نظاره‌گر باشد.^۷ در مرتبه بعد سپاس به دلیل این است که نگاهبانی از وجود^۸ تنها برعهده انسان قرار داده شده و این توانایی و شایستگی در موجودات منحصر به انسان است.

۲،۳،۲. تعریف تفکر

هیدگر تفکر را لوگوس، یعنی گفتار می‌داند.^۹ از نظر هیدگر لوگوس معنایی عمیق دارد که ماهیت تفکر را شکل می‌دهد. در واقع ذات لوگوس به عنوان جمع‌آوری کردن است و همان‌طور که در گذشته ذکر شد، این جمع‌آوردن، دارای ویژگی‌های اساسی هم‌چون انکشاف و عیان‌ساختن است.^{۱۰} (براین اساس، لوگوس،^{۱۱} لگین به معنای ناپوشیدگی وجود است^{۱۲} و معادل

1. das Andenken und das Gedanken
2. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 125.
3. Thank (Thanc/Danken)
4. Hidden Thanks (Verborgene Dank)
5. Huld (Endowd)
6. The Echo of the Favor of Being (Der Widerhall der Gunst des Sein)
7. Heidegger, *Pathmarks*, "Postscript to "What is Metaphysics?"", 1988, P. 236.
8. Guardianship of Being (Wachterschaft das Seins)
9. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 86.
10. Ibid, P. 186.

۱۱. لوگوس به ریشه *Legin* به معنی ترتیب‌دادن، سروسامان دادن، ساختن و طبقه‌بندی کردن اشیاء بر می‌گردد. (خاتمی، محمود. جهان در اندیشه هایدگر. تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴). ویژگی اصلی تفکر در پیوستگی و اتصال میان لگین و نوبین (*Noein*) در ذات خویش است و این تفکر در آغاز شکوفایی اش مفهوم‌یابی نمی‌شناسد. (Heidegger, *What is Called Thinking*, P. 211.)

۱۲. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 181.

آشکارا ساختن^۱ است که با نهان ساختن^۲ و پوشیدن^۳ در تقابل است.^۴ اما این معنا به تدریج در تاریخ فلسفه تغییر ماهیت یافته و ما از آن معنای اصلی، به معانی دیگری منتقل شده ایم. در نتیجه لوگوس به جای گفتار، به خرد، حکم، مفهوم، تعریف، دلیل و نسبت ترجمه شده است.^۵ ولی هیدگر برای یافتن ماهیت دقیق تفکر به اندیشه های یونان بازمی گردد. زیرا برای وی اندیشه های فیلسوفانی مانند پارمنیدس و هراکلیتوس به تفکر نزدیک تر است. بر این اساس پارمنیدس نخستین کشف هستی را می کند که اشاره به این مطلب است که اندیشه و هستی یکی است.^۶ هیدگر معتقد است لوگوس با مفاهیم دیگری در ریشه یونانی خود اشتراکاتی دارد. به طوری که در تفکر یونان، سخن^۷، طبیعت^۸ و فهم^۹ با وجود همبسته بودند. مطابق مبانی تفسیر یونانی، وجود به عنوان *Phusis* و هم حقیقت به معنای ناپوشیدگی و نمایاندن در حال ظهور، به وجود تعلق دارند^{۱۱} که تأمل در این مفاهیم همبسته ما را به درک معنای لوگوس و تعریف تفکر می رساند.

۳،۳،۲. لوازم و مقدمات تفکر

با بررسی آراء هیدگر الزامات و مقدمات تفکر در دو موضوع لحاظ می شود: راه و پرسش گری

1. Offenbarmachen
2. Vebergen
3. Verbecken

۴. همدانی، امید، عرفان و تفکر (از تأملات عرفانی مولانا تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هیدگر)، ص ۲۴۵.

5. Heidegger, M., *Being and Time*, P. 55.

6. *Ibid*, P. 256 & Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 176.

هیدگر در قطعه دیگری از قول پارمنیدس، ارتباط گفتار و اندیشه را چنین تفسیر می کند: «لازم است گفتن و اندیشیدن که هستنده هست» (Heidegger, *What is Called Thinking*, P. 182).

7. Logos
8. Physis
9. Noein

۱۰. واژه Noein یا تفکر و تدبیر به معنای *Vernehmen* (دریافتن *To Apprehend*) است. (پازوکی، «سیر مابعدالطبیعه در غرب به تفسیر مارتین هایدگر»، ص ۷۴). البته هیدگر این واژه را دل نهادن (*Take to Heart*) می خواند. (Heidegger, *What is Called Thinking*, P. 207.) و هیدگر آن را به عنوان مجال یافتن برای به پیش آوردن دریافت کننده می فهمد. (Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 138.)

11. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 115.

تفکر غربی در سراسر تاریخ تحول خویش معنای غالب *Idea* را به جای فوزیس حکم فرما کرده و این توصیف به عنوان یگانه تفسیر تحکم آمیز وجود جایگزین شد. (Ibid, P. 191-194.)

که به طور خلاصه به آن اشاره می‌کنیم:

۱،۳،۳،۲. تفکر و راه^۱

تفکر از نظر هیدگر نوعی درراه‌بودن است.^۲ از این نظر ما هنگامی که در مسیر قرار می‌گیریم، با سه‌گونه راه برخورد می‌کنیم: اول راهی که باید به سوی آن رفت که همان راه اصلی است. دوم راهی که هنگام طی شدن، به آن می‌رسیم و به هر حال به مسیر درست ختم می‌شود و آن بیراهه^۳ است و سوم راهی است که به بن‌بست منجر می‌شود و راه به جایی ندارد و آن کژراهه^۴ است. ولی در هر حال این سرنوشت هر متفکری است که به این تقاطع^۵ فراخوانده شده و با یکی از این‌ها روبرو شود و مسیر خود را در میان این چندراهه و با عبور از آن‌ها، در هر لحظه و موقعیت بیابد. ولی دشواری اندیشمند در این است که راهی به فردا بگشاید. راهی که یک باریکه‌راه یا گذرگاهی است که فقط گاهی روشنایی به آن می‌تابد.^۶

۲،۳،۳،۲. پرسش و تفکر

انسان متفکر، انسان پرسش‌گر است^۷ و شأن انسانی نه در یافته‌های او، بلکه در پرسش‌هایش^۸ نهفته است. بنابراین انسان باید مشتاقانه در جستجوی طلب خویش بوده و به پرسش خود پایبندی نشان دهد.^۹ زیرا: «پرسش پارسایی تفکر است».^{۱۰} اما باید دانست اولاً هر پرسشی نشانه تفکر نیست. انسان متفکر بدون این که شیفته پاسخ

۱. واژه Weg (Way) و مشتقاتش برای هیدگر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به همین دلیل است که وی به‌ویژه در دوره دوم اندیشه خویش، از کلیدواژه راه بسیار استفاده کرده است. آثار وی نشانه‌های این راه هستند: «نشانه‌های راه» (Wegmarken)، «راه‌های جنگلی یا گیلی یا کوره‌راه‌ها (Holzwege)» و «درراه زبان» (Unterweg Darsprache) می‌توان نام برد.

2. Heidegger, *What is Called Thinking*, Gray, introduction xiii.

3. No Way (Unweg)

4. Wrong Way (Abweg)

5. Crossroads

6. Heidegger: *The Man and the Thinker*, "Only God Can Save in the Man", trans Sheehan, Thomas, Chicago: Precedent, 1981, P. 65.

۷. در گزارش سفر داوس از هیدگر نقل شده است: «تفکر فلسفی یعنی آمادگی برای پرسش در دازاین» (گایر، مانفرد، مارتین هیدگر، ماریا ناصر، تهران، پارسه، ص ۶۸).

8. Ask(Frag)

9. Heidegger, M., *What is Called Thinking*, P. 48.

10. Heidegger, *Basic Writing*: "Questions Concern Tecnoligy", P. 341.

باشد، در جستجوی پرسش راهنما^۱ است. پرسشی که خود «تبدیل به بالاترین شکل معرفت می‌شود»^۲ و دیگر صرفاً پلکانی برای رسیدن به حقیقت نیست و آن پرسش همان پرسش از وجود موجودات است.^۳ این فهم از وجود در میان همه پرسش‌ها بیشترین شایستگی و ارزش را برای پرسیدن دارد.^۴

ثانیاً این پرسش با گفتگو کردن به دست می‌آید. بنابراین از ویژگی‌های تفکر چنین است که به نوشتار در نمی‌آید. زیرا اندیشه در آن محومی شود. چنان‌که ماهیت اندیشه فیلسوفان بزرگ، شفاهی و بر مبنای گفتگو بوده است و به همین دلیل است که متفکرانی هم‌چون سقراط صاحب اثر نبودند.^۵

۴،۳،۲. مرجع تفکر

مهم‌ترین پرسش برای ما این است که بدانیم چه چیزی ما را به سوی تفکر فراخوانده است؟ لذا همیشه چیزی وجود دارد که ما را به سوی خود جلب می‌کند تا به آن اندیشیده و متفکرانه به‌سویش رویم، یعنی به آن فکر می‌کنیم^۶ و این ندای قدرتمندی است که یک متفکر را به جنبش و جستجو وادار می‌کند که این ندا درحقیقت چیزی جز وجود نیست. ندایی که باید قابلیت در ما ببیند تا شنیده‌شود. این ندا نه صدایی است و نه فریاد، بلکه نوعی طلب است و بدین جهت منتظر شنیده‌شدن یا پاسخ‌دادن^۷ نمی‌ماند.^۸ وظیفه اصلی متفکر نیز این است که بتواند در مواجهه با این فراخوانی قرار گرفته و خود را در معرض این طلب قرار دهد که با وارستگی^۹ و ادراک معنوی^{۱۰} حاصل می‌شود.

از این جهت هیدگر برای اندیشیدن، شنیدن و سکوت را توأمان توصیه می‌کند^{۱۱} یعنی کسی که خاموش است، می‌تواند با مراقبت، آن ندای هستی را شنیده و آماده سخن گفتن از

1. Guide Questions (Leit Frage)

2. Heidegger, M., "The Self-Assertion of the German University and the Rectorate" in *Facts and Thoughts, Review of Metaphysics*, trans Karsten Harries, 1985, P. 474.

3. Heidegger, Nietzsche, 4 vols, trans D.F. Krell, Harper & Row, V:2, 1979, P. 190.

4. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, P. 87.

5. Heidegger, M., *What is Called Thinking*, P. 49.

6. Ibid, P. 6.

۷. واژه آلمانی Aantworten (پاسخ‌دادن) مشابه مفهوم مطابقت‌داشتن (Ent-Sprechen) است.

8. Heidegger, *What is Called Thinking*, P. 124.

9. Gelassenheit

10. Meditative Thought

11. Heidegger, *Being and Time*, P. 208.

ذات وجود باشد. البته در این جا سکوت نیز چیزی بیش از خودداری صرف از سخن گفتن است. سکوت یعنی محو تصاویر، مفاهیم و بازنمودها و تسلیم به وجود.^۱ نکته قابل تأمل این است که هیدگر به شکلی اعتراف می‌کند که در وجود خود، نشانه‌هایی یافته و ندایی از آن‌چه که ما را فرامی‌خواند و نسیمی از آن، گرچه از دور، به گوش او رسیده است.^۲ از این نظر هیدگر خود را کسی می‌داند که به خطاب هستی پاسخ داده و توانسته است که آن را بشنود.

۳. ماهیت تفکر و انواع آن از دیدگاه مولانا

۱.۳. تفکر عارفانه و تفکر عاقلانه

انسان در مراتب شناختی خود از انواع ابزارها بهره می‌گیرد که ادراک حسی و عقلانی در نازل‌ترین سطح آن قرار دارد.^۳ از نظر عارفان به این دلیل که عالم منحصر به همین جهان محسوس و مشهود نیست، بنابراین ادراک هم مقید به حواس و عقول نیست. از نظر آنان انسان با ادراک بصری، تنها ظاهراندیشی می‌کند^۴ که مصداق آن صورت‌های ذهنی متکی بر مفاهیم است (م، ۶، ۳۷۳۰).^۵ به همین جهت سیر عارفانه به جای مجهول‌یابی برهانی و استدلالی، سیر کشفی و عیانی است:

« زیرا که معرفت استدلالی، نسبت به معرفت کشفی کالجهل است که « و لیس الخبر کالمعاینه»^۶ همان‌گونه که مولانا این نکته را چنین تأیید می‌کند: « عارف عبارتست از آنچه بیرون از دلیل داند، عالم را مشاهده و معاینه دیده است.»^۷

1. Caputo, The Mystical Element in Heidegger's Thought, P. 167.

۲. هیدگر، مارتین، زبان خانه وجود، ترجمه جهانبخش ناصر، تهران:هرمس، چ ۲، ۱۳۹۲، صص ۷۴-۷۳.

۳. « نسبت عقل با مکشوفات، هم‌چو نسبت حواس است با معقولات؛ چنان‌چه حواس، ادراک معقولات نمی‌تواند نمود، عقل نیز ادراک مکشوفات نمی‌تواند کرد» (لاهیجی، شمس‌الدین محمدبن یحیی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، تصحیح محمدرضا برزگر و عفت عباسی، تهران: زوار، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

۴. چه دانستی ز صورت یا ز معنی چه باشد آخرت چون است دینی؟

آنچه ادراک آن به حواس ظاهره می‌توان نمود، صورت است و آنچه ادراک آن به حواس ظاهره نتوان کرد، معنی است که به آن عالم، غیب و شهادت می‌گویند. (لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، ص ۱۱۱).

۵. مولانا، جلال‌الدین محمد، دوره کامل مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.

۶. لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، ص ۱۰.

۷. مولانا، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۶، فیه‌ما‌فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه، ۱۳۸۶، ص ۶۱.

ولی در هر حال این دو روش، یعنی روش استدلالی و شهودی در نهایت به مقصدی واحد می‌رسند؛ البته یکی به اعتبار وسایل و وسایط و دیگری با عدم آن، یکی با دیدن و دیگری با شنیدن. یکی با جذب و انجذاب و دیگری با دلیل. براین اساس به طور خلاصه معرفت در این دو راه خلاصه می‌شود:

«حصول معرفت عارف به دو طریق است: یکی آن‌که نور هدایت الهی، رهبر محقق کامل الاستعدادی گردد و به دلیل قطعی یقینی... بداند. دوم آن‌که به طریق مکاشفه و حال، نه دلیل، به مقامی برسد.»^۱

۲.۳. تفلسف و تفکر

با توجه به نکات مطرح شده و براساس مراتب وجودی، انسان از دو نوع ادراک برخوردار است: ادراک حصولی و ادراک حضوری. علم حصولی درکی ناقص به انسان می‌دهد و انسان با آن به جای گره‌گشایی، عمر خود را در گره‌کاری^۳ صرف می‌کند و هرچه جستجوی عقلانی و کنکاش استدلالی عمیق‌تر شود، از منزل مقصود دورتر می‌شود. چون این درک مکسبی و فلسفی، به آن مقصود اصلی پشت کرده است (م، ۶، ۲۳۵۶-۲۳۵۵).

در نتیجه براین ابزارهای عقلانی هم‌چون قیاس نمی‌توان اعتماد کرد یا در آن منزل دائمی داشت که این دانش برای اهل حقیقت بازی است، چنان‌که موجب تمسخر و مطایبه خلق شدن است (م، ۱، ۲۶۲).^۴

از این جهت این ادراک با چون و چرای خود، ادراکات حقیقی عالم هم‌چون مغیبات و

۱. لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، صص ۲۹۲-۲۹۱.

۲. پس علم‌الیقین درجه علماست به حکم استقامت‌شان بر احکام امور و عین‌الیقین مقام عارفان به حکم استعدادشان مرگ را، حق‌الیقین فناگاه دوستان به حکم اعراض‌شان از کل موجودات. (الهجویری، علی‌بن‌عثمان، کشف‌المحجوب، ترجمه‌ی والتین ژوکوفسکی، شوروی، دارالعلوم، ۱۳۰۴، ص ۴۹۸).

۳. او بود محروم از صحرا و مرجع عمر او اندر گره‌کاری است خرج

(م، ۲، ۳۷۳۶)

۴. به همین جهت به تعبیر همایی، مولانا از عقل بحثی فاصله‌گرفته و آن را چنین می‌داند: «قوه فکر و اندیشه و شعور طبیعی انسانی است در ترتیب قیاسات و اقامه دلایل و استحسانات آمیخته از ظن و یقین که در فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی اکتسابی و بحث و مناظره علمی و مذهبی به کار می‌آید. (همایی، جلال‌الدین، مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، جلد اول، چ ۹، ج ۱، ۱۳۷۶، تهران: نشر هما، ص ۴۸۷).

ادراکات شهودی را که ناشی از باطن روشن‌بین انسان است، نفی و طرد می‌کند.^۱ در نتیجه علمی که از آن حاصل است، پوزبند (م، ۱، ۱۰۱۶) و معکوس‌رو است و در میان تسلسل و توغل^۲ در پیچیده است^۳ و گرچه به ظاهر بوی مشک می‌دهد، اما پشک^۴ است (م، ۵، ۲۴۷۱) و هیچ بهره‌ای از دانش اعلا ندارد.

به‌طور کلی می‌توان گفت که این ادراک حصولی مبتنی بر پایه‌هایی است که مولانا آن را به‌طور مطلق نمی‌پذیرد:

۱- **قیاسات عقلی:** استدلالات منطقی و قیاسات فلسفی با مکاشفات رحمانی در تضاد است. به‌همین دلیل مولانا معمولاً اهل قیاس و استدلال را به جماعت کوران، یا لنگان که پای چوبین دلیل^۵ دارند، تشبیه می‌کند که چابکی بحث و فحص‌شان، هرگز نمی‌تواند یقین قلبی ایجاد کند و استواری ندارد. مولانا این قیاسک‌ها را از جانب ابلیس^۶ می‌داند و آن را حکمت ظاهری خوانده است که با قاروره و نبض و قیاس شکل می‌گیرد.

بر اساس نظر مولانا، فکرت عقلی در جستجوی داروی علت می‌گردد و علت‌فزایی و ژاژخواهی می‌کند (د، ۷، ۳۳۵۲۷-۳۳۵۲۵)^۷ که این سبب‌یابی‌ها ما را از مسبب غافل کرده است (م، ۳، ۳۱۵۵-۳۱۵۴). ولی برای ادراک درست، انسان باید دفع علت کند تا علت‌خو شود (م، ۳، ۲۶۹۸) و باید با تولدی دیگر خود را از قلمرو دلایل خارج ساخته (م، ۳، ۳۵۷۶) و از آن عبور کرد. بنابراین گرچه فلسفی علت‌خواه است و فلسفه قلمرو دلایل است^۸، معرفت

۱. مخالفت مولوی با فلسفه و ادراک عقلانی، نه خصوص علم حکمت و فلسفه است، بلکه مخالفت با حالت شک و تردید و ظن و احتمال و مجادله و چون‌و‌چرا کردن در امور است. (همان، ص ۴۸۷). و مظهر شکوک و تردیدات ظنی و وهمی و چون و چراها و لم و لانسلم‌های جدلی است (همان، ج ۲، ص ۹۴۷).

۲. در رفتن در علم و دور شدن

۳. لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، صص ۸۹-۹۰.

۴. سرگین چارپایان

۵. این عصا چوبد قیاسات و دلیل آن عصا که دادشان بینا جلیل

(م، ۱، ۲۱۳۶)

۶. اول آن کس کین قیاسک‌ها نمود پیش انوار خدا ابلیس بود

(م، ۱، ۳۳۹۶)

۷. فروزانفر، *بدیع‌الزمان، کلیات شمس (دیوان کبیر)*، تهران، امیرکبیر، ۱۰ جلدی، ۱۳۷۸، ج ۳.

۸. فلسفی این را داند، اما به دلیل داند. دلیل پایدار نباشد... زود فرموش شود. (مولانا، *قیه‌مافیہ*، ص ۵۹).

عارف بر تجربه مستقیم و مشاهده بی‌واسطه مبتنی است.

۲- **موجودشناسی و غفلت از وجود:** از نظر مولانا بنای عالم بر غفلت از هستی است (م، ۱، ۲۰۶۶) که دو عامل موجب این غفلت شده است: اول این‌که وجود مطلق، خود را در تعینات یا موجودات آشکار می‌سازد و در پس موجودات، هم چون «هست نیست‌نمایی» پنهان می‌ماند که همین مسأله موجب می‌شود که موجودات که خود، «هست نیست‌نما» هستند، از او غفلت^۱ داشته باشند.

عامل دیگری که موجب این غفلت شده است، موجودباوری است. موجودباوری که همه معرفت انسان را احاطه کرده، او را سرمست کرده و این مستی عامل غفلت و کژبینی شده است (م، ۱۹۲۰، ۵).

۳- **علم و تفکر:** دانستن گرچه در نزد صاحبان علم، کسب معارف جاریه و مکتسبه است، اما در نزد عرفا، علم به آن دانشی اطلاق می‌شود که از نور تجلی‌یافته از مشکات^۲ حقیقت مطلق بر قلب بتابد و از احوال قلبی حکایت کرده و در راه حق به دست‌آید.^۳ از این منظر مجرای دریافت دانش، متفاوت است و بر این اساس علم دو نوع است: موهبتی یا وهبی و اکتسابی یا مکسبی که عموماً علم موهبتی برای عرفا از ارزش ذاتی برخوردار بوده و معتبر است^۴ و آن علمی است که بدون فعالیت و تلاش ذهنی یا علمی

۱. عالم به غفلت قایم است که اگر غفلت نباشد این عالم نماند. (همان، ص ۱۲۷).

۲. مراد از علم نوری است مقتبس از مشکوه نبوت در دل بنده مؤمن که بدان راه‌یابد به‌خدا یا به کار خدای یا به حکم خدای و این علم وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج، و علم خاص مؤمنان راست. (کاشانی، عزالدین محمود بن علی، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سخن، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

۳. این همه علم جسم مختصر است علم رفتن به راه حق دگرست

علم آن کش نظر ادق باشد علم رفتن به راه حق باشد

(سنایی غزنوی، حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، دو جلدی، ج ۱، تهران: چاپخانه سپهر، بی تا، ص ۱۱۲).

۴. ان العلوم هی المطلوب بالنظر فانظر و فکر فان الفكر معتبر

لولا العلوم التي فی الكون ما ظهرت افکار من هو فی الاشياء معتبر

(ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات مکیه، جلد دوم، بیروت: دارصادر، ج ۷، بی تا، ص ۳۲۵).

صورت می‌پذیرد که به آن علم لدنی هم اطلاق می‌شود^۱:

خاموش کزین عشق و ازین علم لدنیش
از مدرسه و کاغذ و تکرار رهیدیم

(د، ۳، ۱۵۵۹۳)

نوع دیگر آن علمی است که با کوشش و یادگیری به دست می‌آید^۲ که از ارزش ذاتی برخوردار نیست و به تعبیر مولانا « این علم‌ها نسبت به احوال فقرا بازی و عمر ضایع کردن است که إنما الدنيا لعب^۳».

از سوی دیگر مولانا در باب علم یک تقسیم‌بندی کلی دیگری را مطرح می‌کند و علم را به علم تقلیدی و علم تحقیقی تقسیم می‌کند که یکی با واسطه، از مدرک به مدرک، عالم می‌شود و دیگری بی‌واسطه و مستقیم علم می‌یابد. ^۴اولی علمی است که منشأ مکسبی دارد و وبال انسان است و به صورت عاریه و موقتی و کودکانه است که تنها برای ملعبه در دست عده ای قرار داشته (م، ۱، ۳۴۴۵) و به عالم بالا تعلق ندارد. به همین دلیل نیز این معرفت تقلیدی، هیچ تفاوتی با جهل و نادانی ندارد و موجب حماقت و بی‌رونی (م، ۳، ۵۱۷) و استبقای حیوانیت است. در مقابل علم تحقیقی، علمی است که صاحب‌دل برای راه حق به آن وقوف یافته و موجب کمال است که آن به آسمان هفتم راه دارد.^۵

در تقسیم‌بندی دیگری مولانا این علوم را به علم ابدان و علم ادیان دسته‌بندی می‌کند:

۱. علوم لدنی امتثال مطلق است که مخلوق، با کار و زحمتش آن را آلوده نکرده است هر چند حق آن را تأکید کرده و بر آن حکم خود را اثبات و قائم نموده است. (ابن عربی، *تدبیرات الهیه*، ص ۲۰۷).
۲. علمی عقلی است که به دنبال بررسی دلیل به شرط وقوف به علیت آن دلیل در عالم اندیشه به دست می‌آید. (ابن عربی، *فتوحات مکیه*، عربی، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۸).
۳. مولانا، *فیه مافیة*، ص ۱۶۶.
۴. «فاول صورة شی حاصله للشی و الثانی حضور الشی له» (سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*. با تعلیقات آیت‌الله حسن‌زاده آملی، جلد اول و دوم، تهران: نای، ۱۳۶۹، ص ۱۳۷).
۵. خُرده‌کاری‌های علم هندسه یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دُنیستیش ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه، علم بنای آخور است که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش صاحب دل داند آن را با دلش

(م، ۴، ۱۵۲۰-۱۵۱۶)

« هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود، آن علم ادیان است. دانستن انالحق علم ابدان است. انالحق شدن علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است، سوختن در آتش یا در نور چراغ علم ادیان است. هرچ آن دیده است، علم ادیان است. هرچ دانش است، علم ابدان است.»^۱

۳،۳. چستی تفکر از منظر مولانا

از نظر مولانا فکر معانی گوناگونی دارد. گاهی هم چون الهامات غیبی است که بر مهمانخانه اندیشه وارد می شود^۲ و گاهی نیز به اعتبار تعریف مصطلح، مرتب سازی امور مجهول برای کشف مجهول است که در آن قیاس، تدبیر و چاره اندیشی است. به عبارت دیگر تفکر گاه از خیال انسان نشأت می گیرد و گاه سرمنشأ آن عقل کل است^۳ و نوعی مراقبه و ذکر است و برای ایجاد سکینه در قلب عارف شکل می گیرد که به نوعی حدس و فراست است.^۴

۱،۳،۳. دلالت تفکر

از نظر مولانا و در منظومه تفکر عارفانه چند مفهوم است که با تفکر قرابت و مشابهت دارد. از جمله این مفاهیم شهود، ذکر، ذوق و عشق است:

۱- تفکر شهود است و در اثر این شهود، کشف مستور می شود. زیرا: «مشاهده برافتادن حجاب است بتمامه و بکلی»^۵. به همین دلیل در تفکری که حاصل مشاهده و شهود است، باید به دنبال دیده ای بود که به طور مستقیم و بی واسطه به نور آفتاب حقیقت بنگرد (م، ۱، ۲۵۰۰).

۲- ذکر و ذوق^۶ برای مولانا مقدمه ای برای معرفت به وجود مطلق است:

۱. مولانا، *قیه مافیه*، ص ۲۵۰.

۲. هردمی فکری چو مهمان عزیز / آید اندر سینه ات هر روز نیز

(م، ۵، ۳۶۷۶)

۳. این جهان یک فکرت است از عقل کل / عقل کل شاه است و صورت ها رسل

(م، ۲، ۹۷۸)

۴. برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: همایی جلال الدین، *مولوی نامه*، ج ۲، صص ۷۰۶-۶۸۸.

۵. انصاری، خواجه عبدالله، *صد میمان*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷.

۶. ذوق، چشیدن لذت است. ذوق عرفانی یعنی درک حضوری لذات حاصل از تجلیات و مکاشفات. چشیدن ابتدایی ذوق است، ادامه یافتن آن «شرب نوشیدن» است و سرخوش شدن «سکر» است، پرشدن از آن «ری

ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز

(م، ۶، ۱۴۷۶)

و ذکر موجب می شود که فکر اوج گیرد و از پراکندگی و حواسی، به تعالی رسد:

ذکر کو تا فکر تو بالا کند ذکر گفتن فکر را والا کند^۱

۳- از منظر عارفان به ویژه مولانا، عشق سبب ایجاد عالم است و اگر این محبت نبود، عالم در چشم وی ظاهر نمی شد. از این رو حرکت از عدم به وجود، خود حرکت حب موجود به آن است. چه عالم خود نیز شهود خود را دوست دارد. مولانا در مثنوی، عشق^۲ را داری هر دردی و فارغ از علت های مرسوم و اصطراب اسرار الهی می داند (م، ۱، ۱۱۰). هم چنین در دیوان شمس اذعان می کند که عشق دریای بیکرانه ای است که همه کاینات به واسطه قدرت او می گردد:

عشق امر کل، ما رقعته ای او قلزم و ما جرعه ای

او صد دلیل آورده و ما کرده استدلال ها

(د، ۱، غزل ۲)

بنابراین معرفتی که از عشق به دست می آید، نهایت ندارد (د، ۱، ۵۲۸۸). از همین روی عقل مدرسی در برابر آن دچار خیرگی، حیرت و سرگشتگی می شود (د، ۳، غزل ۱۳۳۱). البته این حیرت در برابر زیرکی عقل مستدل، انسان را اهل نظر می کند (م، ۴، ۱۴۰۶).

از این نظر همین عشق است که پایه اصلی مسلک و مرام و اساس مکتب و طریقه عرفانی مولوی است^۳ و شعوری که این عشق را دریابد، نادر بوده و همه در برابر آن عظمت نابالغاند.^۴

سیراب شدن» است. عرفا معتقدند آنچه از ذوق دست می دهد تساکر است نه سکر، و آنچه از شرب دست می دهد سکر است، ولی حالت حاصل از پرشدن، به خود آمدن (صحو) است.

۱. *مرآت المثنوی* به نقل از همایی، *مولوی نامه*، ج ۱، ص ۶۰۰.

۲. «عقل در ادراک وی حیران است و دل از دریافت وی ناتوان است. عشق حیات فؤاد است، اگر خاموش باشد دل را چاک کند و از غیر خودش پاک کند، چنان که علت حیات است هم چنان سبب مماتست». (انصاری، *خواجه عبدالله، رسائل*، تصحیح وحید دستگردی، ج ۳، فروغی، ۱۳۴۹، ص ۱۲۵).

۳. همایی، *مولوی نامه*، ج ۱، ص ۸.

۴. در ره عشق ما همه طفلیم عاشقان صافی اند و ما ثقلیم

بالغ عقل ها بسی یابی بالغ عشق کم کسی یابی

(حدیقه الحقیقه سنایی)

با توجه به نکات ذکرشده از نظر مولانا مقام عشق از هر مرتبه‌ای بالاتر است و باید رابطه آن را با تفکر بررسی کرد:

۱،۱،۳،۳. روابط متقابل عشق و تفکر

از نظر مولانا تفکر با عشق روابطی دارد که گاهی این ارتباط به تعامل و قرابت منجرشده و گاهی نیز این دو در تقابل با یکدیگر قرار گرفته و از یکدیگر پرهیز دارند. به‌طور کلی از دیدگاه مولانا اصلی‌ترین مناسبات تفکر با عشق است:

۱،۱،۳،۳. تقابل عقل و عشق

بر اساس دیدگاه مولانا گاهی عقل (مذموم) در برابر عشق قرار دارد و این تقابل هرگز قابل رفع نیست. این دو دشمن دیرینه همدیگر هستند^۱ و این گمان که بتوان آنها را در یک مقام جمع کرد^۲، در ظاهر محال می‌نماید و حاصل گمان و وهم است.^۳ مقصد، مقصود، ابزار، مراحل و مسیر عقل و عشق با یکدیگر متفاوت بوده و عقل در مقام عشق در شکسته است.^۴ در این تقابل، عقل حسابگرانه^۵ رفتار کرده و در پی سود و زیان است. در واقع عقل تجارت‌گر و سودپرداز است و از محدوده ظاهر و تظاهر بیرون نمی‌رود و قدرت بینایی و دیده‌وری و شهود حقایق ندارد.^۶ اما عاشق، طالب‌الحق^۷ است و بدون پروا به سوی حق روان بوده و

۱. ای عدو شرم و اندیشه بیا / که دریدم پرده شرم و حیا (م، ۶، ۶۱۴)
۲. حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقلست / کشی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد (دیوان حافظ)
۳. ریاحی، پری، عقل از دیدگاه مولانا، ص ۱۹۳ و ص ۲۰۳.
۴. پس چه باشد عشقِ دریایِ عدم؟ / در شکسته عقل را آن‌جا قدم (م، ۳، ۴۷۲۶)
۵. Calculative
۶. عقل گوید شش جهت حد است و بیرون راه نیست / عشق گوید: راه است و رفته ام بارها / عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد / عشق دیده زآن سوی بازار او بازارها (کلیات شمس، غزل ۱۳۲)
۷. دلبرای پیش وجودت همه خوبان عدمند / سروران بر در سودای تو خاک قدمند / شهری اندر هوست سوخته در آتش عشق خلقی اندر طلبت غرقه دریای غمند

هیچ‌گاه به این مسیر سوداگرانه نمی‌نگرد (م، ۶، ۱۹۶۷-۱۹۶۶).

در نتیجه عقلی که مانع دریافت حق است، بر انسان پاینده زده و فایده‌ای ندارد. زیرا عشق از دلیل‌گریزان است و سدبایی در مسیر دلیل‌خواهی عاقلانه است و سرستیز با عقل‌گرایان دارد.^۲

۲،۱،۱،۳،۳. قرابت و همسانی

برای عقل ممدوح که قرابت و همسایگی با عشق دارد، انفکاک از عشق و حقیقت متصور نیست. در چنین وضعیتی عقل و حق، نسبت آفتاب و سایه دارند و گرچه تفاوتی با اصل دارد، اما فرعی است که از طریق آن می‌توان به حق واصل شد (م، ۴، ۲۱۱۱).
لذا رکن اساسی برای این عقل که به آفتاب حقیقت تفکر می‌کند، پرسش‌گری و جهد و کوشش بی‌پایان است؛ گرچه به مقصد نرسد یا راه نیابد:

«عقل آن است که همواره شب و روز در اضطراب و بی‌قرار باشد از فکر و جهد و اجتهاد نمودن در ادراک باری، اگرچه او {به واسطه عقل} مدرک نشود و قابل ادراک نیست».^۳
بنابراین چنین عقلی که متصل به علم بی‌کران است، هرگز چشمه جوشانش خشکیده نمی‌شود و چنان است که همه وجود انسان باید آن باشد و معیار جان وی است (م، ۲، ۲۷۸-۲۷۷).

۲،۳،۳. تعریف تفکر

چنان‌که ذکر شد فکر در تعریف مصطلح، حرکت ذهن از مبادی به سوی مقاصد و برعکس برای کشف مجهولات ذهنی و تبیین گزاره‌های نامعلوم است. البته هر تفکری از نظر مولانا ارزش ندارد و تنها یک نوع تفکر می‌تواند انسان را به حقیقت برساند که آن تفکر، تفکری

(سعدی، کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: اقبال، بی‌تا، غزلیات؛ ۲۴۶).

۱. العقل عقلا: زانوبند شتر

۲. اقبال درباره این تقابل می‌گوید:

عقل سفاک است و او سفاک‌تر	پاک‌تر، چالاک‌تر، بی‌باک‌تر
عقل در پیچاک اسباب و علل	عشق، چوگان باز میدان عمل
عشق صید از زور باز افکند	عقل، مکار است و دامی می‌زند

(اقبال لاهوری، محمد، کلیات، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۸، ص ۶۳).

۳. مولانا، فیه مافیة، ص ۱۴۹.

کشفی است که از جانب کثرات به سوی وحدت مطلق اسیر کرده و در آن مستغرق می‌گردد. چنین تفکری سمت و سوی معرفت و مشاهده مطلق دارد:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق^۲

به عبارتی این تفکر حاصل یک حال و آن است که پس از مجاهدت‌های بسیار و مقدمات فراوان در وجودش می‌جوشد. بنابراین عاقل کسی است که به تدبیر عقل فضولی^۳ و جهد فلسفی و حجت قیاسی محدود نمی‌شود که به مشاهده حق نخواهد رسید.

۳،۳،۳. لوازم و الزامات

تفکر از نظر مولانا لوازم و الزاماتی دارد که مهم‌ترین آن سالک‌بودن است. انسان سالک به راه‌افتادن، مسیر معرفت را تا درجه کمال نهایی طی کرده و به قرب حق می‌رسد. از نظر مولانا راه معرفت، راه سلوک است و این سیر با مشی عادی متفاوت است و با دفتر و سواد به دست نمی‌آید. بلکه به نوعی آثار قدم‌های صوفیانه در این طریقت هویدا شده و شامه اندیشه سالک را با حقیقت آشنا می‌سازد (م، ۲، ۱۶۴).

اساساً تفکر آن است که برای ما راه‌گشایی کند و مسیر را برای راه‌یابی به معرفت بگشاید:

فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید شهی

(م، ۲، ۳۲۰۷)

اما چنان‌که از اندیشه مولانا بر می‌آید، سلوک هم تا جایی مطلوب است که ما را به ابتدای راه آورد:

«عقل چندان خوب است و مطلوب است که تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در او رسیدی، عقل را طلاق ده که این ساعت عقل زیان توست و راهزن است. چون به وی رسیدی

۱. مرحوم سیدحیدر آملی می‌گوید: «اعلم أن هذا الوجود أو الحق تعالى الذي ثبت اطلاقه و بداهته و وجوبه و وحدته نقلاً و عقلاً و كشافاً، له ظهور و كثره في صور المظاهر و المجالی.» (آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار، تهران: علمی فرهنگی ۱۳۷۷، ص ۶۵۹). هم‌چنین محقق قیصری در مقدمه شرح فصوص اظهار می‌دارد: «و هو (= الوجود) حقیقه واحده لا تكثر فيها، و كثره ظهوراتها و صورها لا تنقدح في وحدة ذاتها.» (قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ج ۱، قم: انتشارات انوار الهدی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۶).

۲. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، بیت ۷۳.

۳. ز دوراندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی (همان، بخش ۵).

خود را به وی تسلیم کن»^۱.

۴,۳,۳. مرجع تفکر

مرجع اصلی تفکر همان وجود مطلق است. ولی هرکسی را ظرفیت شنیدن ندای حق نیست و کسانی می‌توانند به این مقام درآیند که درعین‌این‌که بر دل و دیده ظاهر پرده افکنده‌اند، پنبه را از گوش جان برداشته‌اند تا ادراک رموز و معیبات شود (م، ۱، ۱۴۵۹). وگرنه انسان اگر به گوش عقل و حس دل بسپارد، مفلس می‌شود (م، ۱، ۱۴۶۲).
درحقیقت این گوش سپاری باید همراه با نظرگاه و دیدن نیز باشد. دیدنی که از بصیرت ناشی شده و برای انسان یقین به‌ارمغان‌آورد و آن علم حقیقی است (م، ۳، ۴۱۲۱).

۴. نتیجه‌گیری

با نگاهی اجمالی در اندیشه هیدگر و مولانا درباره عناصر بنیادین تفکر، می‌توان مشابهت‌ها و مفارقت‌هایی را مشاهده نمود که بخشی از آن چنین است: هیدگر ما را از دلیل‌باوری و علت‌یابی در تفکر پرهیز می‌دهد و تفکری دیگر را که از جنس برهان و استدلال نیست، در آینده جستجو می‌کند. چنان‌که مولوی نیز ما را از این ادراک که به‌دنبال تسلسل و علت‌گزینی است، برحذر داشته و برای اندیشه‌ورزی ما را به ترک وادی دلیل‌فرامی‌خواند. از سوی دیگر هیدگر معرفت علمی و تکنولوژیک را تنها یک نوع معرفت دانسته و به‌دنبال تفکری پیشامفهومی است. مولوی نیز هم‌چون وی، کسی را عاقل می‌داند که هست‌ها را به کناری می‌نهد و در طلب نیستی و علمی که نیست باشد. موضوع تفکر او آن‌چه‌که دیگران در پی آن هستند، نیست و به چیزی ورای اندیشه دیگران که در مدرسه و معبد یافته نمی‌شود^۲، می‌اندیشد.

هم‌چنین هم هیدگر و هم مولانا، شأنی برای تفکر عقلانی قائل هستند و آن را مرتبه‌ای از ادراک حقیقت می‌دانند و از آن به نور تعبیر می‌کنند. ولی هردو اکتفا به آن، قطع نظر از ادراک فوق عقلانی را نادرست تلقی کرده و در نتیجه قطع تعلق تمام به آن را نوعی تفکر

۱. مولانا، *قیه‌مافیة*، ص ۱۳۰.

۲. در مدارس طالب علمی که نیست

در صوامع طالب حلمی که نیست

هست‌ها را سوی پس افکنده‌اند

نیست‌ها را طالبند و بنده‌اند

راستین می‌دانند.

ازسوی دیگر هم برای هیدگر و هم برای مولانا، ماهیت معرفت، اکتسابی نیست و به‌گونه‌ای آن را حاصل عنایت و فضل وجود یا موهبتی از آن و فقر از دانایی مألوف می‌دانند. براین اساس هیدگر و مولانا هر دو از این دو بینی‌ها و تقابل‌های دوگانه پرهیز دارند و جهان را وحدت‌گونه می‌نگرند. هیدگر این وحدت را در افاضه وجود بر عالم می‌داند و مولانا آن را در وجود مطلق که همه عالم را تسخیر کرده است، می‌بیند.

درحقیقت هیدگر و مولانا مرجع تفکر و آن چیزی را که ما را به سوی اندیشه فرامی‌خواند، وجود می‌دانند. البته این وجود برای هیدگر ماهیتی الهیاتی ندارد، درحالی‌که برای مولانا این وجود، وجودی مطلق است که از دریچه قلب و شهود عرفانی قابل دریافتن است و درنهایت هیدگر و مولانا برای درک حقیقت، الزامات و شرایطی را می‌پذیرند که ره‌سپاری و به‌راه‌افتادن از جمله آن الزامات است و به‌جای تعریف و معرفی‌یابی؛ مشاهده، سکوت و گوش‌سپاری به وجود را مسیر درست معرفت تلقی می‌نمایند.

منابع و مأخذ

- آملی، سیدحیدر، *جامع الاسرار*، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.
- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات مکیه*، جلد هفتم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۱.
- الهجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ترجمه‌ی والتین ژوکوفسکی، شوروی، دارالعلوم، ۱۳۰۴.
- انصاری، خواجه عبدالله، *منازل السائرین*، تصحیح علی شیروانی، ج ۲، قم، الزهراء، ۱۳۷۹.
- انصاری، خواجه عبدالله، *رسائل*، تصحیح وحید دستگردی، پ ۳، تهران، فروغی، ۱۳۴۹.
- پروتی، جیمز، *الوہیت و ہایدگر (شاعر، متفکر و خدا)*، ترجمه‌ی محمدرضا جوزی، تهران، حکمت، ۱۳۷۳.
- فروزانفر، بدیع الزمان، *کلیات شمس (دیوان کبیر)*. تهران، امیرکبیر، ۳ جلدی، ج ۳، ۱۳۷۸.
- قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، قم، انوار الہدی، ۱۴۱۶ (ه ق).
- کاسیرر، ارنست، *فلسفہ روشنگری*، ترجمه‌ی یدالہ موقن، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۰.
- کاشانی، عبدالرزاق، *مصباح الہدایہ*، ترجمه‌ی جلال‌الدین ہمایی، تهران، سخن، ۱۳۷۴.
- گایر، مانفرد، *مارتین ہیدگر*، ترجمه‌ی ماریا ناصر، تهران، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب پارسہ، ۱۳۹۴.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحیی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر و عفت عباسی، تهران، زوار، ۱۳۸۱.
- مولانا، جلال‌الدین، *فہمہ ما فیہ*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، آگاہ، ج ۲، ۱۳۸۶.
- مولانا، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران، علمی، ۱۳۳۶.
- ہمایی، جلال‌الدین، *مولوی نامہ (مولوی چہ می گوید؟)*، دو جلدی، ج ۹، تهران، نشر ہما، ۱۳۷۶.
- ہمدانی، امید، *عرفان و تفکر (از تأملات عرفانی مولانا تا عناصر عرفانی در طریق تفکر ہیدگر)*، تهران، نگاہ معاصر، ۱۳۷۸.
- Inwood, M., *Heidegger Dictionary*, Blackwell, 1999.
- John. D. Caputo., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University, 1986.
- Heidegger Martin, *Being and Time*, trans J. Macquarrie & Robinson Edward, London: Blackwell, 1962.
- ----- .Postscript to "What is Metaphysics?" & "On the Essence

- of True” & “What is Metaphysics” & Introduction to What is Metaphysics?”, *Pathmarks* trans. William Mcneil.london: Cambridge,1988.
- -----, *What is Called Thinking*, trans Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, New york: Harper and Row,1968.
- -----, *On the Way to Language*, trans Peter D. Hertz, Harper&Row,1971.
- -----, “End of Philosophy and Task of Thinking Task of Thinking”& “Letter on Humanism”&“Questions Concern Tecnology” In *Basic Works*, transD.F.Korrel, New york:Harper and Row,1993.
- -----, *An Introduction to Metaphysics*, trans G. Fred & R. Polt, Yale university, 2000.
- -----, *The Principle of Reason*.trans Reginald Lilly.Indiana University,1991.
- -----, *Identity ana Difference*, trans J. Stambaugh, New york: Harper and Row, 1969.
- -----, *Discourse on Thinking*, trans J.M. Anderson & E.H. Freund. New york: Harper and Row,1969.
- “The Self Assertion of the German University and the Rectorate” 1933/1934,38:3, 1985.
- *Heidegger's Project, by Dorothea Frede in the Combridge Companion to Heidegger*, (ed). by Guignon, New York,1993.