

دریدا و مولوی در برابر فلاسفه

* عامر قیطوری

** حمید طاهری

*** جعفر میرزایی

چکیده

مطالعه حاضر بر آنست تا آراء شاعر و عارف ایرانی یعنی مولوی در باب تفکر فلسفی را در چارچوبی نوین و در کنار یکی از فلاسفه بنام فرانسوی یعنی ژاک دریدا مورد مذاقه قرار دهد. آنچه این دو را می‌تواند بگونه‌ای به یکدیگر پیوند دهد برخورد تقادانه با ادعاهای بنیادین فلاسفه در دسترسی به حقیقت است. نزد هر دو عقل محصور در جهان مادی، یا گرفتار در دلالت‌های لایتناهی متن دریدایی، باید به محدودیت‌های خود اعتراف نماید، با این تفاوت که مولوی با انتقاد از عقل محاسبه‌گر راه را بر گونه‌ای دیگر از معرفت، یعنی عشق، دل، و وحی می‌گشاید، حال آنکه برای دریدا بیرون از چارچوب عقلی، هیچ چارچوب یا ابزار دیگری متصور نیست. به همین دلیل، روش او در نقد آثار فلسفی تا آخر یک روش عقلی-فلسفی باقی می‌ماند. به‌رغم این مدعا، در همین اقرار به محدودیت‌های روش فلسفی است که دریدا در برابر حقیقت ایمان سر تعظیم فرو می‌آورد و با چشمان سرشار از اشک خدا را می‌خواند.

واژگان کلیدی: عقل، ساخت‌شکنی، متن، پسامدرن، عرفان.

*. استادیار زبان‌شناسی دانشگاه رازی کرمانشاه.

کرمانشاه، بلوار بهشتی، دانشگاه رازی، دانشکده علوم انسانی، گروه انگلیسی. gheitury@yahoo.com

** استادیار ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه.

*** عضو هیأت علمی گروه زبان انگلیسی، دانشگاه رازی.

مقدمه

اگرچه فلسفه غرب در دوری از دین راهی طولانی پیموده، جای بس شگفتی است که در این سوی تاریخ، در نقطه‌ای که از راه طولانی آینده خبر می‌دهد، پرسش دین و ایمان دگر بار نمایان می‌گردد، هرچند نه به‌عنوان ایده‌ای بنیانی که در پرتو آن صاحبان ادیان هر یک به چالش با دیگری بپردازد، بلکه به‌عنوان ایده‌ای جهانی که مؤمنان به ادیان توحیدی را گردهم آورد، و باز فراتر از این به‌عنوان معنویت گمشده که آدمیان در جستجوی آنند. امروزه مفهوم جهانی و فراقومی دین چیزی نیست که بتوان نادیده انگاشت. اما آیا این بازگشتی است به دین پیامبرانی چون ابراهیم (ع) یا به الهیاتی که مفاهیم سنتی فلسفه متافیزیکی را در کنار خود می‌دیده است؟ نکته جالب اینکه پرسش دین در این بافت پسامدرن، تا آنجا که به دریدا مرتبط می‌گردد، خود مولود فلسفه‌ایست که همواره عرفان را به‌عنوان «دیگر» می‌داند که حیات فلسفه را تهدید می‌کرده، در نظر آورده است. چنانکه در نظر کانت، «آنچه به عرفان حیات می‌بخشد، برای فلسفه مرگ را بدنال می‌آورد» (Hart, 1989, p.210)، در حالیکه کانت یا دیگر فلاسفه، عرفان را به‌عنوان مفهومی در نظر می‌آورده‌اند که فیلسوف می‌باید از آن حذر کند. مطرح شدن عرفان در این دوران زاییده حرکتی غیر متافیزیکی در فلسفه غرب است که ادعاهای بنیادین فلاسفه را متزلزل می‌سازد.

در این مطالعه مقدماتی برآنیم تا آراء مولانا جلال‌الدین رومی بلخی در باب تفکر فلسفی را به بافتی نوین و تا حد زیادی بیگانه پیوند دهیم، بافتی که در آن مفاهیم بنیادی فلسفه و عرفان در رویارویی جدی بسر می‌برند. اهداف چنین مطالعه‌ای نزد خواننده می‌تواند بسیار غریب به نظر آید، چراکه موضوع، مطالعه دو متفکری است که به دو سنت بسیار متفاوت تعلق دارند: یکی فیلسوفی که با تاکید بر نیروی ساخت‌شکنی فلسفه غرب را با نقدی درون‌نگر (immanent) مواجه می‌سازد و دیگری عارفی که شعر را به‌عنوان ابزاری برای بیان مفاهیم دینی و توحیدی بکار می‌گیرد. شعر مولوی را می‌توان در واقع تجلی عرفان اسلامی یا توحیدی در عرصه هنر کلامی دانست. شعر او روشنگر مفاهیم توحیدی است؛ توحیدی که جهان را زنده می‌شمارد و بر هر نیروی غیر خدا مهر بطلان می‌زند. نقشی که انسان در اینجا بازی می‌کند، عمدتاً از نقشی که بشر در فلسفه انسان‌مدار غرب، بازی می‌کند، متفاوت است. در تفکر توحیدی، انسان سلطه خود را بر طبیعت تنها با لطف و اراده الهی بدست می‌آورد و خارج از اراده حق اختیار و عملی برای او متصور نیست. خداوند است که آسمان و زمین را مسخر انسان گردانیده و اوست که کشتیها در دریاها به امرش در حرکتند (روم، ۴۶). خدای واحد، آنچنانکه قرآن توصیف می‌کند، جهان را در آنچه هست و در پویاییش راهبر است، چراکه او با شماست هر جا که باشید (حدید، ۴). این در حالی است که فلسفه انسان‌مدار نیرویی فراتر از خرد و علم نمی‌بیند.

به‌رغم این تباین آشکار، آنچه در جهان اسلام به‌عنوان فلسفه می‌شناسیم، خواه فلسفه مشاء را در نظر بگیریم یا فلسفه اشراق را، از فلسفه غرب تأثیر فراوان پذیرفته است. فلسفه، به هر حال، یک منبع بیشتر ندارد و آن تفکری است که از یونان آغاز می‌شود. با این حال، فلسفه تنها نوع اندیشیدن نیست و جدای

از تأثیر آن بر عارفان مسلمان، تفکر توحیدی یا اسلامی از هویت مستقل خود برخوردار است. فلسفه الهام‌گرفته از غرب، در جهان اسلام با رقیبی نیرومند (یعنی تفکر توحیدی) روبروست و به همین دلیل، خود را در چارچوبی اسلامی می‌یابد. در واقع، نبوغ فلاسفه اسلامی در این است که مفاهیم سنت یونانی را در چارچوبی توحیدی و در خدمت برهانی ساختن و روشمند کردن مفاهیم اسلامی قرار داده‌اند. چالش اصلی سنت اسلامی در دوران ما نیز مسأله‌ایست مشابه. اما برخلاف فلسفه قرون پیشین اروپا، که مباحث دینی همواره در آن جایگاه ویژه‌ای داشت، امروزه در برابر فلسفه‌ای قرار داریم که گفتمان آن تقریباً عاری از نام «خدا» است.

مهمترین عاملی که اکنون ما را می‌تواند با این جهان متفاوت مرتبط سازد، اینست که دریدا را اکنون بسیاری از متفکرین غربی به‌عنوان احیاگر الهیات سلبی (negative theology) و عرفان مطرح می‌سازند و ساخت‌شکنی را به‌عنوان حرکتی جدید در جهت ایمان و معنویت، که به‌تعبیر کوین هارت و کپوتو، نویسندگان سکولار غربی از دیدن آن چشم می‌پوشند (Caputo, 1997a, p.18). این حرکت جدید یا ساخت‌شکنی که خود شاید مولود فلسفه سکولار باشد، «دیگر» فلسفه، یعنی عرفان را به میدان آورده است. آنچه ساخت‌شکنی را به عرفان نزدیک می‌کند، جدای از آنچه دریدا درباره خدا و دین می‌گوید، در روش برخورد وی با متون کلیدی فلسفه غرب نهفته است. دریدا، با تأکید بر ماهیت گفتمانی تفکر فلسفی، با هدف آشکار ساختن این حقیقت که ادعاهای بنیادین فلاسفه خود در معرض ساخت‌شکنی است، متون فلاسفه بزرگی چون افلاطون، روسو و هگل را به‌دقت می‌خواند. وی در این آثار به‌دنبال نقطه‌های تاریکی است که همواره در فلسفه غرب خاموش مانده‌اند؛ به‌دنبال خوانش‌هایی که می‌تواند محدودیت عقل فلسفی را آشکار سازد، هرچند این نقد نیز خود در چارچوب همین عقل قرار می‌گیرد.

عرفان اسلامی نیز بگونه‌ای متفاوت در برخورد با فلاسفه، غایتی همانند را دنبال می‌کند و ادعاهای آنان در مورد کفایت عقل فلسفی در وصول به حقیقت را مردود می‌شمارد. گرچه درباره ماهیت عرفان اسلامی و تأثیرپذیری آن از فلسفه جای بحث بسیار است و رابطه این دو پیچیده‌تر از آنست که می‌نماید، با قدری احتیاط می‌توان گفت در اینجا نیز متفکران مسلمان درگیر بحث‌های نسبتاً مشابهی بوده‌اند. فلسفه همانی است که از یونان می‌آید و عرفای مسلمان نیز در بسیاری جهات همانند عرفای غربی، مثلاً نوافلاطونیان، با فلسفه برخورد کرده‌اند. برای مثال، ابن عربی به‌عنوان چهره برجسته عرفان اسلامی، به‌رغم مورد پرسش قرار دادن روش فلاسفه، هم از فلاسفه متأثر است و هم از عرفای نوافلاطونی. نکته جالب اینکه در سالهای اخیر، آراء وی مورد توجه آن دسته از نویسندگان غربی که به رابطه ساخت‌شکنی و عرفان علاقمندند، قرار گرفته است. از میان این مطالعات می‌توان به سه مقاله ارزشمند نویسنده انگلیسی زبان یان آلموند (Almond, 2002; 2003; 2004) اشاره نمود.

در پرتو تقابل ساخت‌شکنی با فلسفه غرب و در پرتو این حرکت نوین به‌سوی عرفان و معنویت، عرفان اسلامی نیز می‌تواند به بازنگری رابطه خود با فلسفه، به‌ویژه رابطه خود با فلسفه ضد بنیانی غرب پردازد. به‌تعبیر ما، این یکی از بهترین راه‌های اتصال عرفان اسلامی به بحث‌های نوین فلسفه غرب است. امید

است این مطالعه بتواند بر سودمند بودن برقراری این رابطه با فلسفه غرب صحنه گذارد.

نام خدا، نامی که دریدا عاشقانه دوست دارد

ساخت‌شکنی دریدا یکی از حرکت‌های اصیل دهه‌های پایانی قرن بیستم است که مطرح شدن پرسش دین و عرفان در بطن تفکر ضدمتافیزیکی را بدان مدیونیم. با اینحال، مطرح شدن پرسش دین در کنار ساخت‌شکنی را نباید به‌منزله روی آوردن دریدا به دینی خاص که تحت عنوان مسیحیت یا یهود می‌شناسیم، در نظر آورد؛ چنانکه خود می‌گوید «من هیچ موضع ثابتی درباره پیامبران و کتاب مقدس ندارم و نزد من این زمینه‌ای قابل بحث می‌نماید» (Caputo, 1997b, p.21). اگر منظور از دین یکی از ادیان مسیحیت، یهود یا اسلام باشد، دریدا را باید بی‌دین انگاشت؛ هر چند دین جهانی که وی در پی آن است را می‌توان در هر یک از این ادیان جستجو کرد (p.22).

مسئله ارتباط ساخت‌شکنی با دین و الهیات، امروزه توجه بسیاری از نویسندگان غربی را به خود معطوف داشته است. در این میان عده‌ای همچون مارک سی. تیلور (Taylor) با دیدی کاملاً منفی به مسئله نزدیک شده‌اند. در نظر وی، ساخت‌شکنی دریدا برای الهیات بسی با اهمیت است، اما نه از جنبه دینی بودن بلکه از جنبه الحادی‌اش به‌عنوان نوعی الحاد پسامدرن (a postmodern archeology). در نظر وی، ساخت‌شکنی چیزی نیست جز ادامه آراء نیچه در این دوران. «ساخت‌شکنی هرمنوتیک مرگ خداست و مرگ خدا یعنی بی‌خداشناسی ساخت‌شکنی» (Hart, 1989, p.65)، حال آنکه مفسرین دیگر دریدا نظیر جان کپوتو چنین ادعایی را صراحتاً مردود می‌شمارند:

چگونه دریدایی که در نظر او همه چیز بر دین تکیه دارد، می‌تواند ایمان دینی را نفی کند؟ چرا دریدا باید بخواهد نام خدا، نامی که عاشقانه دوست دارد را منع کند؟ این ایده‌ای بی‌نهایت احمقانه است ... ساخت‌شکنی نه در پی خاموش کردن گفتمان‌های الهی بلکه در پی شعله‌ور ساختن ایمان است ... برای آمدن چیزی که مطلقاً تحیرانگیز است. ساخت‌شکنی در پی شعله‌ور ساختن شور ایمان و برانگیختن یک طغیان است تا ما را با شور عشق دیوانه سازد، نه اینکه گفتمان‌های شورانگیز را خنثی کند. (Caputo, 1997a, p.59)

در این میان بسیاری دیگر، چون کوین هارت (۱۹۸۹) که سعی در نزدیک ساختن الهیات مسیحی و ساخت‌شکنی دارد، نیز به این ایده صراحتاً معتقد است که ساخت‌شکنی لااقل الحادی نیست و به‌خوبی می‌توان جنبه‌هایی دینی در آن یافت. در نظر وی، ویژگی‌های زبان شناختی که ساخت‌شکنی به‌دنبال آشکار ساختن آنهاست، در متون عرفانی نیز یافت می‌شوند (Hart, 1989, p.42). با اینحال، این بدان معنا نیست که ساخت‌شکنی را نوعی عرفان بدانیم. اگرچه، هارت در عرفانی یا دینی دانستن ساخت‌شکنی شک می‌کند و ساخت‌شکنی را در نهایت نه الحادی می‌داند، نه صرفاً الهی (p.27)، جان دمینییک کراسن (John Domminic Crossan)، از عالمان بنام عهد عتیق، ساخت‌شکنی دریدا را احیاگر الهیات

سلبی در دوران حاضر می‌داند و بر غیرقابل تفکیک بودن ساخت‌شکنی از الهیات عرفانی تاکید می‌ورزد (p.66).

ساخت‌شکنی و نقد فلسفه مابعدالطبیعی

بحث درباره عقل فلسفی و کفایت آن به‌عنوان ابزاری مطمئن در دستیابی به حقیقت، مسأله‌ای نو و خاص دوران حاضر نیست. این بحث که قدمتی برابر تاریخ فلسفه دارد، از همان ابتدا در جدال سوفیست‌ها با سقراط و افلاطون مشهود است (رک: احمدی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲). اما در میان ناقدان معاصر، نیچه در نقد بنیانهای فلسفه، خود را پیش از همه نمایان می‌سازد. چنانکه نویرس می‌گوید، از نظر نیچه فلاسفه محکومان فریب‌خورده حقیقتی هستند که خود را از طریق محو کردن ماهیت استعاری زبانی که آن را بوجود آورده، حفظ می‌کند. اگر زبان اساساً استعاری است و معانی در زنجیره‌ای لایتناهی از روابط گرفتار آمده‌اند، پس تفکر در جستجوی حقیقتی ورای این زبان استعاری به بیراهه می‌رود. تنها با به فراموشی سپردن ماهیت استعاری زبان است که فلسفه، از افلاطون تاکنون، حضور یک عقل غالب و مسلط را مفروض داشته است (Norris, 1982, p.57). در حقیقت، این ماهیت استعاری وجود حقیقت واحد را نیز بی‌اعتبار می‌سازد. بنابراین، تفکر اساساً استعاری است، چراکه زبان بر استعاره تکیه دارد. نتیجه منطقی استعاری بودن زبان و تفکر اینست که شناخت امری نسبی است. اعتقاد نیچه درباره زبان، به‌عنوان لشکری از استعاره و مجاز، نقطه آغازی است برای مکتبهای گوناگون پساساختگرایی، از جمله ساخت‌شکنی.

به‌رغم شباهت آشکار میان ساخت‌شکنی دریدا و آراء نیچه، دلیل دریدا برای رویارویی با فلسفه غرب، به نسبی دانستن حقیقت یا انکار آن ارتباطی ندارد، چراکه در نوشته‌های دریدا مشکل بتوان نشانی از نفی حقیقت یافت؛ چنانکه خود نیز ساخت‌شکنی را از نسبی‌گرایی و نیست‌انگاری بسی دور می‌داند (Rorty, 1996, p.14; Norris, 1989, pp.6-11).

آنچه دریدا را به نیچه و دیگر متفکران این دوران همانند می‌سازد، تکیه بر ماهیت زبانی گفتمان فلسفی است که ادعاهای فلاسفه را در معرض ساخت‌شکنی قرار می‌دهد. دریدا متفکری است با علائق فراوان و کار او به‌منزله پلی میان فلسفه، زبان‌شناسی، الهیات و بسیاری زمینه‌های دیگر به حساب می‌آید. بدین لحاظ، وی نه تنها از متفکرین بسیاری چون نیچه، هیدگر، مارکس و فروید تاثیر فراوان گرفته، بلکه بگونه‌ای چشمگیر تحت تاثیر فیلسوفان دینی چون کیرکگور و لویناس نیز بوده است. اما تاثیر زبان‌شناسی ساخت‌گرا بر وی بسی واضح‌تر است. نظریه زبانی دریدا به مفهومی، ادامه ساختگرایی فردیناندو سوسور در زمینه ساختار زبان است، بطوریکه می‌توان وی را بدین لحاظ یک ساخت‌گرا قلمداد نمود.

آنچه سوسور را نزد دریدا با اهمیت می‌سازد، تعریف زبان به‌عنوان ساختاری رابطه‌ای است. در این «ساختار رابطه‌ای» که هاکس طرح آن را انقلابی در عرصه مطالعات زبانی می‌خواند (Hawkes,

1977, p.19)، عناصر ساختار نه بر اساس آنچه هستند بلکه بر اساس آنچه دیگری نیست تعریف می‌شوند.

پس در زبان چیزی جز تفاوت وجود ندارد. از این گذشته، لازمه یک تفاوت معمولاً وجود عناصر مشابه و یکسان است که افتراق میانشان برقرار می‌شود؛ اما در زبان فقط تفاوت‌های «عاری از عناصر یکسان» وجود دارند. چه معنی را در نظر بگیریم و چه صورت را، زبان نه در برگیرنده مفاهیم است و نه در برگیرنده آوایی که پیش از نظام زبان وجود داشته باشند. زبان تنها تفاوت‌های مفاهیم و تفاوت آوایی ناشی از نظام خود را در بر می‌گیرد» (سوسور، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳).

بدین ترتیب ساختار زبان، نظامی متشکل از عناصر خالی است که بر مبنای تفاوت استوار گردیده است. چنین اعتقادی سوسور را در زمره ناقدان بزرگ متافیزیک حضور قرار می‌دهد و همین کافیت تا ساخت‌شکنی نقطه آغاز نقد متافیزیک غرب قلمداد گردد. با اینحال، با حذف زبان از حیطه علم زبان‌شناسی، خود را به همان نظام سلسله مراتبی مقید می‌سازد که در آن گفتار صورت اصیل زبان است چرا که در مجاورت بلافصل با کلمه (Logos) قرار دارد، در حالیکه نوشتار با فاصله‌ای که از کلمه می‌گیرد احتمال انحراف فکر را افزایش می‌دهد. گفتار صورت اصیل زبان است، به این دلیل که متضمن حضور گوینده و کنترل او بر زبان است. همین رابطه قدرت که انسان و زبان را به هم پیوند می‌دهد، به‌طور سنتی میان گفتار و نوشتار، دال و مدلول، معنی و صورت، و دیگر دوگانه‌ها نظیر روح و جسم، مرکز و حاشیه، و اصل و فرع نیز برقرار است. در این نظام سلسله مراتبی، عنصر دوم یا پایین‌تر را عنصر بالاتر به حرکت درمی‌آورد و کنترل می‌کند. برای اینکه عنصر پایین‌تر یعنی نوشتار، دال یا صورت، قابلیت‌های خود را آشکار سازد، باید در فاصله‌ای از عنصر بالاتر یعنی گوینده یا نویسنده، مدلول یا معنی، قرار گیرد تا فارغ از هر مرکز کنترل‌کننده، انرژی خود را بدست آورد و خود به سخن آید.

رها شدن متن از هر عنصر کنترل‌کننده‌ای، هر گونه آرامشی را از متن می‌گیرد، بطوریکه حتی «تفاوت» به‌عنوان اصل اساسی ساختار، جایگاه محکم خود را از دست می‌دهد. از نظر دریدا تفاوت خود مولود نیرویی تفاوت‌ساز و البته بی‌ثبات و تعیین‌ناپذیر است که می‌توان با صورت «تفاوت» بدان اشاره کرد. معادل فرانسوی تفاوت یعنی (differance) از دو فعل فرانسوی differ (تفاوت داشتن) و defer (به تعویق افتادن) تشکیل می‌شود، «تفاوت داشتن» بیانگر فضایی است که دال‌ها را در فاصله‌ای از هم قرار می‌دهد و متفاوت می‌سازد، و «به تعویق افتادن» متضمن این حقیقت است که معنی دائماً در حال به تعویق افتادن است. این «تفاوت» و «تعویق» سبب می‌شود در ساختار هیچ لحظه ثابتی نماند. differance بیانگر نوشتاری این عدم ثبات نیز هست، بطوریکه حرف «a» موجب می‌شود این لفظ هم صورت اسمی differ باشد و هم defer، و در عین حال هیچ‌یک (رک: Culler, 1983, p.97).

متنی این‌چنینی با هرگونه کنترل و ایستایی در تباین است و دریدا با روی آوردن به نوشتار به‌عنوان صورت اصیل زبان، آزادی متن را بدان می‌بخشد تا در غیبت نویسنده، متن به سخن آید. در نظر وی «متن به یتیمی می‌ماند که به‌محض تولد از مهر پدر جدا گشته است» (Harland, 1978, p.128). هدف دریدا، در هر حال، در نظر آوردن زبان بدون نویسنده و نیت خاص اوست، صرف نظر از اینکه

چنین مرگی برای نویسنده معنی داشته باشد یا خیر. بدین ترتیب، مفهوم دیگر ساخت‌شکنی، در اینجا، خود را آشکار می‌سازد: به سخن آوردن متن بگونه‌ای که بر خلاف نیت نویسنده سخن بگوید، یا به عبارت بهتر، ساخت‌شکنی گفتمان فلسفی با تکیه بر مفاهیم اساسی خود متن است. دریدا با این روش آثار کلیدی فلسفه غرب را می‌خواند و در همه آنها به دنبال نیرویی است که ساخت‌شکنی نیت نویسنده را به دنبال دارد. برای مثال، افلاطون در آثار خود نوشتار را به‌عنوان «سم» (*pharmakon*) معرفی می‌کند، اما دریدا با توسل به معنای دیگر واژه مذکور در زبان یونانی یعنی «درمان»، متن را به‌سوی معنای مخالف می‌گشاید و از متن چیزی غیر از نیت افلاطون بیرون می‌کشد: نوشتار به‌معنای «درمان». بدین ترتیب زبان یونانی از طریق افلاطون دو معنای متباین برای نوشتار بیان می‌دارد. این دوگانگی یا انحصاری نبودن معنا، معلول نیروی ساخت‌شکنی است، نیرویی که اکنون ویژگی اساسی هر نوع متن به‌شمار می‌رود.

تا آنجا که به موضوع مورد مطالعه ما مربوط می‌شود، دریدا متنی را در برابر ما می‌نهد بی‌نهایت زایا که با هرگونه ایستایی سر سازگاری ندارد؛ متنی بی‌نهایت زایا که تسلیم هیچ معنا یا نیت واحدی نمی‌گردد. اما چیزی که متن را این‌گونه پویا، ناهمگن و نامنسجم می‌سازد، همان نیروی غیرقابل تعیین و غیرقابل نامیدن، یعنی تفاوتی است که نه عقل فلسفی از آن در امان است و نه هیچ مفهوم دیگری. تفاوتی افق‌های معنایی را متلاشی می‌سازد (Derrida, 1981, p.45). نه عقل، نه علم و نه مذهب، یا هر عامل دیگری نمی‌تواند بر آن سلطه یابد، به‌عکس هیچ چیز از آشوب آن گریز نتواند. ازین‌رو با تعریف چنین متنی، اقتدار انسان بر متن و سروری او بر طبیعت منتفی است.

مولوی و پرسش از اقتدار عقل

مولوی را باید یکی از بزرگترین عرفای مسلمان دانست که در آثارش، به‌ویژه مثنوی معنوی، مفاهیم قرآنی را به زبانی دیگر و به تفصیل بیان می‌کند، بطوریکه شاید بتوان آن را به‌منزله پلی میان خواننده فارسی زبان و قرآن کریم دانست. البته بسیار فراتر از این، با توجه به اقبال ترجمه انگلیسی مثنوی در غرب به‌ویژه آمریکا، شاید مولوی راه انسان سرگشته این دوران را به‌سوی مفاهیم معنوی قرآن باز کند. مولوی عارفی است با گفتنی‌های بسیار برای انسان غربی، یکی از زمینه‌هایی که می‌تواند وی را به‌عنوان متفکری عاشق که از پس قرنهای متمادی با متفکر نوگرا یا پسامدرن غربی حس‌آمیزی می‌کند، مطرح سازد، رویکردش به عقل و ادعاهای فلاسفه است.

با اینکه مشکل بتوان برای رویکردهای صرفاً عقلی و سکولار غرب، همانندی در جهان اسلام یافت، چراکه روش عقلی همواره به‌عنوان ابزاری در خدمت دین و عرفان مطرح بوده است، با این حال، عقل به‌عنوان راهبری که می‌تواند انسان را، بی‌مدد هیچ نیروی دیگر، بر جهان و طبیعت مسلط سازد، مورد پرسش بوده است. بحث ناقدان فلسفه غرب نیز، چنانکه در بالا دیدیم، به کفایت عقل در هدایت انسان و در مسلط ساختن وی بر جهان مرتبط می‌شود. در اینجا، پرسش این است که آیا بشر با تکیه بر خرد

خویش می‌تواند طبیعت را مسخر خود سازد؟ اگر چه، چنین پرسشی در جهان اسلام نیز به‌طور مستقل می‌تواند مطرح باشد، با این حال، مسأله اصلی نزد متفکرین و عرفای مسلمان تقابل عقل با طبیعت مادی، نشانگان جهان، یا متنی که تفکر فلسفی را همواره محدود می‌سازد، نیست. در ساخت‌شکنی جدالی دائمی میان عقل و فیلسوف از یک‌سو، و متن از سوی دیگر، در میان است، که به نفع متن و مقهور شدن عقل می‌انجامد. با این حال، این مقهور شدن عقل، آن را از صورت ابزاری کارآمد بیرون نمی‌آورد، چراکه ابزار دیگری، مثلاً وحی، در اختیار فیلسوف غربی نیست. از این‌رو، کار مهم ساخت‌شکنی نه ارائه ابزاری جدید، بلکه آگاه ساختن فیلسوف به محدودیت‌های عقل است و گرفتار بودن آن در دلالت‌های بی‌انتهای متن.

در دنیای عارف یا فیلسوف مسلمان وضعیت به‌گونه دیگر است. عقل، در اینجا، همواره ابزار نیرومند وحی، دل، یا عشق را در کنار خود دارد و هویت خود را در برابر، نه در تضاد، با آن بدست می‌آورد. در اینجا نیز یکی از پرسش‌های اساسی کفایت عقل در راهبری بشر به‌سوی سعادت است، و روی آوردن به دل و وحی نزد مولوی نباید به مفهوم رد خرد در نظر آورده شود.

اگرچه پرسشی همانند، دریدا و مولوی را به یکدیگر پیوند می‌دهد، میان این دو جهانی حایل است که متفکر غربی قرن‌ها پیش به فراموشی سپرده است. احتمالاً هیچگاه نتوان دریدا را نیچه‌ای دانست اما از اذعان به یک نکته نباید غفلت نمود که متفکری بنیان‌ستیز چون وی را - تا آنجا که از نوشته‌های متقدمش بر می‌آید - اندوه وصول به حقیقتی بنیادی و ماورایی نیست تا بر بال وحی یا عشق بتوان بدن رسید. محک عقل برای دریدا همین دنیای مادی یا متن لایتناهی دلالت‌هاست. عقل، حتی در این گستره جهان مادی یا متن، ناتوانی‌اش را تجربه می‌کند. بنابراین، عقل را در مولوی می‌توان به دو گونه بررسی نمود: یکی در رابطه با علل مادی و پدیده‌های جهان و دیگری، در رابطه و رقابت با وحی و دانش پیامبران یا شهود باطنی.

مسأله کلیدی در باب عقل که می‌تواند مولوی را به متفکران ساخت‌شکن متصل سازد، مورد پرسش قرار دادن اقتدار انسان و عقل او در کنترل پدیده‌های جهان است. جایی که آراء مولوی در باب اقتدار عقل را به بهترین صورت می‌توان دید، داستان پادشاه و کنیزک است در آغاز دفتر اول مثنوی، پادشاهی که به کنیزی دل بست و او را در قلمرو خود آورد اما کنیز بیمار شد.

یک کنیزک دید شه بر شاهراه شد غلام آن کنیزک جان شاه ...
چون خرید او را و برخوردار شد آن کنیزک از قضا بیمار شد

(مثنوی، دفتر اول، ۶)

شاه انسانی نیرومند است که همه چیز را در خدمت خود آورده، اما از تسخیر یک چیز مهم عاجز است و آن بدست آوردن دل کنیزک است. این پادشاه مقتدر خود را در برابر عشقی که در دلش رخنه نموده ناتوان می‌بیند. او که سبب رنجوری و بیماری کنیزک را در نمی‌یافت به طیبیان حادثی پناه آورد که علل

بیماریها را می‌شناسند:

گفت جان هر دو در دست شماس	شه طیبیان جمع کرد از چپ و راست
دردمند و خسته‌ام درمانم اوست	جان من سهل است جانِ جانم اوست
برد گنج و درّ و مرجان مرا	هر که درمان کرد مر جان مرا
فهم گرد آریم و انبازی کنیم	جمله گفتندش که جان بازی کنیم
هر الم را در کف ما مرهمی است	هر یکی از ما مسیح عالی است

(همان، ۷)

طیبیان مغرور و غافل از اراده خدا نیز به ناتوانی خود پی بردند:

پس خدا بنمودشان عجز بشر ...	«گر خدا خواهد» نگفتند از بَطَر
گشت رنج افزون و حاجت ناروا	هر چه کردند از علاج و از دوا
چشم شه از اشکِ خون چون جوی شد	آن کنیزک از مرض چون موی شد
روغن بادام، خشکی می‌نمود	از قضا سیرکنگبین صفرا فزود
آب، آتش را مدد شد همچو نَفْت	از هلیله قبض شد اطلاق رفت

(همان)

نکته جالب توجه در ابیات بالا پرسش از اقتدار انسان بر پدیده‌هاست. انسانی که به‌مدد علم، حکمت و عقل خود را بر جهان سرور می‌داند، غافل از آنست که جهان را اراده‌ای دیگر مسخر او ساخته است. اینکه از هر علت چه معلولی حادث می‌شود، در اختیار خداوند است. در تفکر اسلامی و توحیدی میان علت و معلول اراده خداوند حائل است. به همین دلیل آتش که همه جا می‌سوزاند بر ابراهیم چون مرهم است.

این نکته که در جای‌جای مثنوی به چشم می‌خورد، ما را به یاد آیات قرآن می‌اندازد که جهان را از آن‌رو در تسخیر انسان می‌داند که اراده خدا چنین می‌طلبد. قرآن به ما امر می‌کند که هرگز خود را مقتدر ندانیم و با اطمینان از انجام کاری سخن نگوئیم: «هرگز مگوئید که فردا چنین کاری انجام دهم مگر خدا خواهد» (کهف، ۲۳-۲۴). هرگز نمی‌توان با محاسبات عقلی، خود را بر انجام کاری به‌طور حتم قادر دانست. قرآن کریم در داستان برادرانی که در مورد برداشت میوه‌های باغشان نقشه‌ها داشتند، از جمله اینکه فردا هیچ مسکینی را در باغ راه ندهند، ما را از تکیه بر عقل حسابگر و فراموش کردن اراده خداوند بر حذر می‌داند. فردای آن روز که برادران، مقتدرانه، برای چیدن میوه‌ها به باغ روی آوردند، جز ویرانه‌ای سوخته نیافتند (قلم، ۱۷-۳۲).

به همین ترتیب، مولوی حکیمان تن را که به علم و عقل خود تکیه دارند و از آن اراده غافلند، از درمان کنیزک عاجز می‌داند، چراکه هر دارو نه آن می‌کند که آنان خواهند. دارو شفا را بدنبال نمی‌آورد بلکه بر

رنجوری کنیزک می‌فزود. به همین خاطر پادشاه پس از مشاهده عجز طبیبان با گریه و زاری جانب مسجد شد تا حکیمی الهی به نزد او آمد.

شہ چو عجز آن طبیبان را بدید
رفت در مسجد سوی محراب شد

پا برهنه جانب مسجد دوید
سجدگاه از اشک شہ پر آب شد

(همان)

مولوی در اینجا، به جمع متفکرانی می‌پیوندد که در اوج قله شهرت در قرن بیستم قرار دارند. اگر مجاز باشیم مطالب بالا را به‌عنوان پرسش از اقتدار عقل تدبیر کنیم، این بدان معنی می‌تواند باشد که مولوی نیز همچون دریدا پدیده‌ها یا متن جهان را در کنترل انسان نمی‌داند. متن به‌محض نوشتن به یتیمی می‌ماند که از مهر پدر جدا گشته و نویسنده خود به خواننده‌ای بدل می‌گردد که هیچ اقتداری بر نوشته‌هایش ندارد. متن در غیبت نویسنده به‌طور مستقل کار دلالت و زاینده‌گی معنی را ایفا می‌کند به‌طوری که واژه‌ای همچون «فارما کن» در نوشته‌های افلاطون نه تنها به معنی درمان بلکه به معنای «سم» نیز می‌تواند باشد. این مسأله از یک دیدگاه توحیدی نیز قابل تأمل است چراکه آنچه دارو را عامل شفا یا زهر می‌کند از اراده انسان خارج است.

اما دریدا تسخیرناپذیری متن را به یک اراده الهی، بلکه به یک نیروی متنی غیرقابل نامیدن و نامتعین نسبت می‌دهد که با صورت من‌درآوردی تفاوتی (differance) می‌شناسیم. تفاوتی لحظه‌ای متن را در سکون و ایستایی و نمی‌نهد به‌طوری که هیچ لحظه ثابتی در متن باقی نمی‌ماند. هرچه هست در متن اتفاق می‌افتد؛ متنی که چیزی خارج از آن نیست. به‌علاوه هیچ چیزی از این نیرو و متن گریزی ندارد. تفاوتی، هر پادشاهی را فرو می‌ریزد (Almond, 2002, p.517). تفاوتی افق‌های معنایی را متلاشی می‌سازد (Derrida, 1981, p.45).

عقل و علم دیگر

چنانکه دیدیم، مولوی اقتدار انسان بر علل مادی را مردود می‌شمارد و با همان نفی اقتدار است که نیروی دیگر به میان می‌آید. انسان بر عجز خود اعتراف می‌کند و ناامید از همه جا با اشک و لابه، خدای را به کمک می‌خواند. حالیا، اگر انسان در حیطه ماده و صورت چنان ناتوان است، در طی راه حقیقت بس ناتوان تر می‌نماید. از همین رو، مولوی، در جای‌جای مثنوی، به محدودیت عقل اشاره دارد.

مولانا تمام ستیزه‌اش با عقل جزوی و ظاهربین و حسابگر است، زیرا عقل جزوی فقط دریافت این دنیا را می‌کوشد و می‌تواند، و در درک عالم جان و وحی و عالم معنا ناتوان است. از این عقل جز سرگردانی حاصل نمی‌شود. عقل ظاهربین فقط می‌تواند تن بیمار ما را نزد طبیب آورد اما دارو و درمان کار او نیست:

و آن صاحب دل به نفخ صور بود	پیش بینی این خرد تا گور بود
وین قدم عرصه عجایب نسپرد	این خرد از گور خاکی نگذرد
چشم غیبی جوی و برخوردار شو ...	زین قدم وین عقل او بیزار شو
پس نظر بگذار و بگزین انتظار ...	زین نظر وین عقل ناید جز دوار
در درختی کی توان شد سوی و خش	عقل جزوی همچو برق است و رخس
بلکه ابر است ابر را که میگری	نیست نور برق بهر رهبری
تا بگرید نیستی در شوق هست	برق عقل ما برای گریه است
لیک نتواند به خود آموختن	عقل کودک گفت بر کتاب تن
لیک نبود در دوا عقلش مصیب	عقل رنجور آردش سوی طیب

(دفتر چهارم، ۷۰۰-۷۰۱)

یکی از کاستی‌های عقل در نظر مولانا این است که عقل از دریافت امور عاطفی و وجدانی عاجز است، مثلاً عشق را در نمی‌یابد و لذا آن را منکر می‌شود، چون عشق و وجدانیات در حیطه تجزیه و تحلیل ذهنی در نمی‌آید. عقل به عالم احوال راه ندارد و نسبت به دل و احوال قلبی هیچ و معدوم است.

عقل آنجا گم شود گم ای رفیق	عاشق از خود چون غذا باید رحیق
گرچه بنماید که صاحب سر بود	عقل جز وی عشق را منکر بود

(دفتر اول، ۸۹)

از دیگر دلایل ذم عقل معاش‌اندیشی و خردستیزی عرفا آن است که عقل خطاکار است. «عقل جزیی واقعیت را ادراک می‌کند؛ اما ایرادی که بر آن وارد است، این است که قوانین و حد سیاست خود را آنچنان با ارزش و مطلق می‌داند که خیال می‌کند، حتی تمام قوانین هستی هم مجبور است از قوانین و حد سیاست او پیروی کند» (جعفری، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۲۱۹-۲۲۰).

عقل جزیی که در میان صندوق صورت‌ها و اشکال گرفتار است، مانع به دست آوردن آن آزادی است که جان آدمی بدون آن چیزی جز برگ خزان دیده نیست ... گردش و انتقال عقل از یک نقطه صندوق به نقطه‌ای دیگر، آن است که به این وسیله فقط رابطه خود را با نقاط گوناگون صندوق (ظواهر هستی) افزایش می‌دهد، بدون اینکه بتواند آن صندوق را بشناسد و رابطه خویش را با آن تنظیم کند. این عقل جزیی توانایی آن را ندارد که دیوار ضخیم هستی را بشکافد و به آن سوی هستی روانه شود و از آن سو این هستی را دریابد. (ص ۲۲۶-۲۲۷)

ذوق آزادی ندیده جان او	هست صندوق صور میدان او
دائماً محبوس عقلش در صور	از قفس اندر قفس دارد گذر
منفذش نه از قفس سوی علا	در قفس‌ها می‌رود جایی به جا

گر ز صندوقی به صندوقی رود / او سمایی نیست صندوقی بود
فرجه صندوق نونو مسکرست / درنیابد کو به صندوق اندرست
(مثنوی، دفتر سوم، ۱۱۱۸)

چون صورت محدود است، لذا هر وسیله‌ای که زاده صورت باشد (فیلسوف فلسفی با ابزار و تجربه‌های صورت و جهان مادی می‌خواهد کسب معرفت کند) نیز محدود خواهد بود، و از این جهت هر وسیله دلیل و برهان و قیاس که انسان برانگیزد و ترتیب دهد، به سبب محدودیتی که دارد بر معرفت ذات به نحو کمال و تمام دلالت نمی‌کند. اگر انسانی که ابزار محدود قیاس و استدلال را برای معرفت به کار گیرد، آن را کافی بداند، همان وسایل سبب دوری او از حق خواهد بود. مولانا درباره حقیقت عقل می‌گوید:

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق / صورت ما موج یا از وی نمی
هرچه صورت می وسیلت سازدش / زان وسیلت بحر دور اندازدش
(دفتر اول، ۵۲)

مولانا عقلی را که پای‌بند عالم حس و محسوسات است از درک حقایق وحی و حقیقت انبیای الهی ناتوان می‌داند. اسرار و حقایق وحی الهی فراتر از علم و آگاهی آدمیان است، به طوری که فاش کردن آن عقل بشری را از بنیاد بر خواهد کند.

مولانا در ابیاتی دیگر از مثنوی عقل را به مثابه شتریان و آدمی را شتر می‌داند. عقل از آن جهت که بر حرکات و اعمال آدمی اشراف و اقتدار دارد، شتریان است و آدمی چون تابع عقل است، همچون شتر است. عقل و خرد در قیاس با اولیای حق حکم شتر را دارد و اولیا حکم شتریان. لذا عقل باید به اولیا بیوندد تا هدایت شود و به معرفت بار یابد.

عقل تو همچون شتریان تو شتر / می‌کشاند هر طرف در حکم مر
عقل عقلند اولیا و عقلها / بر مثال اشتران تا انتها ...
(۱۱۳)

مولانا تأویلات فلسفی و عقلانی را تحدیدی برای دین می‌داند و خداوند را نگاهدار دین و کتاب الهی از این تحدیدات می‌خواند و قرآن را به عصای موسی (ع) تشبیه می‌کند که چون اژدها، ماران تعقلات و تفسیرات فلسفی را می‌بلعد:

قاصدان را بر عصایت دست نی / تو نحیب ای شد مبارک خفتنی
تن بخفته نور تو در آسمان / بهر پیکار تو زه کرده کمان
فلسفی و آنچه پوزش می‌کند / قوس نورت تیر دوزش می‌کند
(دفتر سوم، ۳۹۵)

تواضع عقل و تولد ایمان

با توجه به آنچه درباره برخورد مولوی با خرد فلسفی گفتیم، عقل و مفاهیم همراه با آن نظیر برهان منطقی به مفهوم کلی آن، مورد نکوهش نیست. عقل می‌تواند به‌مدد پالایش روح و پیوستن به وحی و علم انبیاء و اولیاء بر کشیده شود. آنچه در نظر مولوی مورد انتقاد است، عقل حسابگر و عقلی است که خود را در کمال و کفایت می‌بیند و بی‌نیاز از هر عامل دیگری نظیر وحی. اما عقل مورد نکوهش در کجای فلسفه اسلامی - که احتمالاً هیچگاه فیلسوف را از پالایش نفس و توسل به وحی و نیروی دل بی‌نیاز نیافته است - محقق می‌گردد؟ کشیدن خط حائل میان فلسفه و عرفان یا میان عقل و وحی در جهان اسلام واقعاً کاریست دشوار، چراکه اگرچه می‌توان چهره‌هایی را به‌عنوان عارف به معنای معمول کلمه معرفی کرد، با این حال، نمی‌توان فیلسوفی را در جهان اسلام در نظر آورد که از تأثیر وحی و تعالیم پیامبران به‌دور مانده باشد؛ چنانکه سید حسین نصر می‌گوید:

عرفان اسلامی ... در درجه اول طریق معرفت است که عنصر عشق طبق ساختار وحی اسلامی به آن ملحق می‌گردد، اما خیلی بندرت عرفان احساساتی و فردگرایانه‌ای است که در بسیاری از حلقه‌ها در فضای مسیحی از رنسانس به این سو پدید آمد. دقیقاً به همین دلیل، عرفان اسلامی در طی سالها با فلسفه اسلامی پیوند نزدیک داشته است، و می‌توان گفت علی‌رغم انتقاداتی که بسیاری از عارفان اسلامی از فیلسوفان اسلامی - بویژه از سده ششم هجری / دوازدهم میلادی تا سده نهم / پانزدهم - کرده‌اند، فیلسوفان اسلامی، خصوصاً فیلسوفان دوره اخیر، به همان خانواده روحانی تعلق دارند که عارفان اسلامی بدان متعلقند، زیرا هر دو دغدغه رسیدن به معرفت نهایی را دارند. (نصر، ۱۳۹۷، ص ۹۰)

بدین لحاظ، اعتقاد به جدایی فلسفه و عرفان، یا راه عقل و راه دل و وحی در جهان اسلام چندان مفهومی ندارد. در واقع، یکی از تفاوت‌های مهم فلسفه و عرفان غربی و اسلامی در این است که فلسفه وارد شده از یونان در چارچوبی دینی و عرفانی قرار می‌گیرد. اینجا عقل فلسفی و روش فیلسوف در خدمت وحی و دین است. بدین خاطر نیز فیلسوفان مسلمان نظیر ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا، همگی گرایش‌های عمیق دینی و عرفانی داشته‌اند.

با اینحال، در غرب وضعیت متفاوتی داریم، به‌گونه‌ای که هم می‌توان فلسفه و عرفانی با تمایزی اساسی تصور نمود و بسیاری از متفکران را یا به‌عنوان فیلسوف معرفی کرد یا عارف، و هم فلسفه خود را ضرورتاً در خدمت چارچوبی دینی نمی‌یابد. بدین ترتیب، فیلسوفی چون کانت داریم که عرفان را به‌منزله «دیگر» فلسفه معرفی می‌کند و نیز عرفایی که از نفوذ فکر فلسفی به‌دور مانده‌اند، هرچند امکان نزدیک شدن این دو، در برهه‌های مختلف تفکر غرب را نیز نباید از نظر دور انگاشت. به‌عنوان مثال، نفوذ فلسفه یونان بر الهیات مسیحی چیزی نیست که بتوان انکارش کرد. به‌علاوه، مطرح شدن عرفان در کنار ساخت‌شکنی شاید خود حاکی از نزدیک شدن این دو تفکر به

یکدیگر باشد. اما چارچوب دیالوگ فلسفه و عرفان اساساً چارچوبی فلسفی است. دریدا به‌عنوان فیلسوفی که تأثیر بسیاری از بزرگانی چون نیچه، مارکس، سوسور، و هایدگر پذیرفته، روش دیگری غیر از روش فلسفی نمی‌بیند. اگرچه ساخت‌گرایی اروپایی، که نظریه‌زبانی دریدا تأثیر بسیاری از آن پذیرفته، خود به‌عنوان روشی متمایز مطرح است، اما ساخت‌شکنی، مفاهیم اولیه و بنیادی خود را از متون فلسفی وام می‌گیرد. در واقع ساخت‌شکنی متافیزیک غرب بدون توسل به مفاهیم بنیادی تفکر متافیزیکی مقدور نیست. به همین دلیل، ساخت‌شکنی را باید حرکتی از درون دانست نه روشی که خود را به‌عنوان رقیب فکر فلسفی معرفی می‌کند. دریدا، در واقع، متون فلسفی که به ساخت‌شکنی آنها می‌پردازد را دوست دارد. اما این بدان معنا نیست که با نمایاندن محدودیت‌های فکر فلسفی، روش یا منبع دیگری را به میدان آورد که فیلسوف یا محقق غربی بتواند بر آن تکیه کند.

انسان است و متن بی‌انتهای زبان یا جهان که چیزی از بازی نشانه‌های آن و تعارض نیروهای متخاصم آن به‌دور نمی‌ماند. تفاوتی هرگونه آرایش و ثباتی را از متن می‌گیرد، به‌طوری که هیچ لحظه‌ای در متن نداریم. هیچ چیز هم از این نیروی مرموز، نامتعیین، و غیرقابل نامیدن مصون نمی‌ماند. بدین سبب، می‌توان گفت که اعتقاد به حقیقت بنیادی در ساخت‌شکنی مفهوم چندانی ندارد و دریدا نیز همچون بسیاری دیگر، نظیر نیچه و هایدگر، فلسفه را در جستجوی حقیقت واحد ناتوان می‌بیند. در واقع، برای متفکرانی از این دست، که می‌توان آنان را به‌عنوان فلاسفه خودبنیاد شناخت، جستجوی حقیقت نهایی چندان مفهومی ندارد. در چنین شرایطی است که دریدا را گاه به‌عنوان یک ملحد معرفی می‌کنند اما واقعیت این است که هرچند دریدا دینی به مفهوم معمول آن ندارد و بدان جهت می‌توان وی را بی‌دین معرفی کرد، او هیچ‌گاه نوک پیکان ساخت‌شکنی را به‌سوی دین، پیامبران و کتب آسمانی نگرفته است؛ به قول کوین هارت، هیچ‌گاه یک متن دینی و عرفانی را مورد ساخت‌شکنی قرار ن داده است (Hart, 1989, p.42). با اینکه دریدا درباره کتاب آسمانی و پیامبران موضع ثابتی ندارد، نمی‌توان گفت که ایده‌های دینی را مردود دانسته است.

با اینحال، پس از این همه تفاوت ساخت‌شکنی و مولوی، این دو را می‌توان در یک ایده شریک دانست و آن اعتقاد به توقف عقل در میانه راه است. باید اذعان نمود که هم دریدا و هم مولوی در پی نمایاندن محدودیت‌های عقل هستند، عقلی که در نظر مولوی برای دستیابی به حقیقت می‌باید به وحی و تعالیم پیامبران توجه کند و از نظر دریدا حتی پس از پی بردن به کاستی‌های خود، می‌باید در تحیر بماند. دین و باور دریدا و خدایی که او می‌شناسد یا بدان اعتقاد دارد، موضوعی بسیار پیچیده است که از موضوع مقاله حاضر بیرون است. اما این نکته روشن است که ساخت‌شکنی دریدا از همان آغاز نزد برخی به‌عنوان تفکری عرفانی مطرح بوده است و دریدا هم در این سالهای اخیر پیش از فوت، بیش از پیش از دین، الهیات، خدا و ایمان سخن می‌گوید. آثار اخیر او، نظیر موهبت مرگ (*The Gift of Death*, 1995) که اثری بزرگ در فلسفه اخلاق است، و آثار مفسران وی نظیر کپوتو (۱۹۹۷)، هارت (۱۹۸۷) مؤید این مدعاست. هرچند دریدا در توقف عقل و بازماندن آن چیزی چون وحی را جانشین آن نمی‌کند، با اینحال، شاید مایه بسی تعجب باشد که این فیلسوف سکولار فرانسوی با چشمان پر اشک و متورم به

دعا می‌نشیند و خدا را می‌خواند (Caputo, 1997a, p.xxvi). بله، خدایی که خدای همه پیامبران است، خدایی که عقل در جستجوی آن تنها می‌تواند به ناتوانی خود اقرار کند، خدایی سراسر غیرقابل تعین و غیر قابل وصف است که برخی عارفان با سلب صفات از او می‌شناسندش. آنچه دریدا را به مولوی پیوند می‌دهد، همین درس تسلیم در برابر حقیقتی سراسر نامتعین و غیرقابل وصف است که باید بیاموزیم چگونه درباره آن سخن نگوئیم. سکوت و چیزی نگفتن درس مهم ساخت‌شکنی است. ما به جایی می‌رسیم که عقل به ناتوانی خود گواهی می‌دهد و اینکه باید تسلیم شد و درست در این تسلیم، و در این ترک محاسبه است که ایمان متولد می‌شود؛ ایمانی که نافی عقل نیست، چراکه هم عقل ما را بدان رهنمون ساخته است. عقل با تواضع در برابر ایمان و حقیقت و با محو ساختن خود، به ضرورت ایمان گواهی می‌دهد. ایمان یعنی سپردن خود به حقیقت، یعنی چیزی که بدون آن نمی‌توانیم زندگی کنیم، و یعنی باور، حتی هنگامی که دلیل عقلی بر باور خود نداریم.

منابع

قرآن کریم.

- احمدی، بابک. (۱۳۷۴). *کتاب تردید*. تهران: نشر مرکز.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۱). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. تهران: اسلامی.
- سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸). *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*. به کوشش مهدی آذر یزدی. تهران: بازارچه کتاب.
- نصر، سید حسین. (۱۳۷۹). «پیوند فلسفه و عرفان در جهان اسلام». ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی. *پژوهشنامه متین*، شماره ۷. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- Almond, I. (2002). "The Honesty of the Perplexed: Derrida and Ibn Arabi on Bewilderment". *Journal of the American Academy of Religion*, 70:3. pp.515-537.
- (2003). "The Shackles of Reason: Sufi/ Deconstructive Opposition to Rational Thought". *Philosophy East and West*, 53:1.
- (2004). "The Meaning of Infinity in Sufi and Deconstructive Hermeneutics: When Is an Empty Text an Infinite One?". *Journal of the American Academy of Religion*, 72:1. pp.97-117.
- Barthes, R. (1988). *The Death of the Author, Modern Criticism and*

- Theory*. ed. by David Lodge. London and New York: Longman.
- Caputo, John D. (1997a). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- (1997b). *Deconstruction in a Nutshell: A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.
- Culler, Jonathan. (1983). *On Deconstruction*. London: Routledge.
- Derrida, J. (1974). *Of Grammatology*. trans. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- (1978). *Writing and Difference*. trans. by Alan Bass. London: Routledge.
- (1981). *Positions*. trans. by Alan Bass. London: Continuum.
- (1995). *The Gift of Death*. trans. by David Wills. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1988). *What Is An Author, Modern Criticism and Theory*. ed. by David Lodge, London and New York: Longman.
- Harland, R. (1987). *Superstructuralism: the Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*. London: Routledge.
- Hart, Kevin. (1989). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hawkes, Terrace. (1977). *Structuralism and Semiotics*. London: Routledge.
- Norris, Christopher. (1982). *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Routledge.
- (1989). "Jacques Derrida: In Discussion with Christopher Norris" [Interveiw]. *Architectural Design*. 59(1-2). pp.6-11.
- Rorty, R. (1996). *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Saussure, Ferdinand de. (1959). *Course in General Linguistics*. ed. by Charles Bally and Albert Sechehaye in collaboration with Albert Reidlinger, trans. Wade Baskin, New York.