



شماره بیست و نهم  
پاییز ۱۳۹۳  
صفحات ۴۳-۷۲

## شالوده‌شکنی و عرفان: امکان یا امتناع (با تکیه بر اندیشه دریدا و مولانا)

دکتر نگین بی‌نظیر\*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

### چکیده

شناخت عمیق از صورت‌بندی‌های یک جریان فکری، با توجه به بسترها و زمینه‌ها و با تکیه بر کلیت آن محقق می‌شود و خوانش‌های گزینشی و منفک از بافت و زمینه، غالباً به تقلیل‌گرایی و برداشت‌های یک‌سویه منتهی می‌گردد. براین اساس، پژوهش حاضر به آسیب‌شناسی یکی از تصورات رایج در گفتمان نقد ادبی ایران می‌پردازد که تبیین سازوکارهای شالوده‌شکنی در یک متن عرفانی و قرائت شالوده‌شکنانه از آن را غیرممکن می‌داند. این پژوهش با تکیه بر عناصر عرفانی در دستگاه فکری دریدا، چون همسانی‌ها و شباهت‌های اندیشه دریدا با سنت‌های شرقی و عرفان اسلامی، ارتباط اندیشه دریدا با عرفان یهود/کابالا و تفکر هرمسی، و سکوت دریدا در برابر خوانش‌های الاهیاتی و دینی از متونش، ارتباط شالوده‌شکنی و عرفان را تبیین می‌نماید و همچنین با تکیه بر چگونگی شکل‌گیری برداشت مذکور و پاسخگویی به آن، به بازخوانی بار معنایی و جهت‌گیری مفاهیمی چون عدم قطعیت، نسبی‌نگری، مرکز‌گریزی و حیرت در شالوده‌شکنی دریدایی و واکاوی و تحلیل آنها در دستگاه فکری مولوی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: شالوده‌شکنی، عرفان، دریدا، مولانا، گزاره‌های افلاطونی

## ۱- مقدمه

یکی از معضلات برجسته پژوهش‌هایی که به مقایسه جریان‌ها، مکتب‌ها و دستگاه فکری دو یا چند شاعر، نویسنده و متفکر متعلق به دو سنت فکری گوناگون می‌پردازند، مسأله قیاس‌پذیری<sup>۱</sup> و چگونگی امکان مقایسه آنهاست؛ اینکه چگونه این گفتگو و دیالوگ در ورای فاصله‌ها و مرزها محقق می‌شود و چگونه افق‌های مشترک در تفاوت‌های فرهنگی و اختلافات زبانی شکل می‌گیرد. این مقاله نیز که به مقایسه شالوده‌شکنی<sup>۲</sup> و عرفان (با تکیه بر اندیشه‌های دریدا و مولانا) می‌پردازد، با این مسأله روبه‌روست. شاید مسأله اصلی، جدای از اینکه برخی اصولاً دو جریان متعلق به دو سنت ظاهراً متفاوت را قیاس‌پذیر نمی‌دانند، این است که دریدا متعلق به سنتی است که از قرن شانزدهم به این سو در جریان فکری، معرفتی و فلسفی غرب شکل گرفته‌است، جریان و سنتی که جنبه الحادی دارد و در پیوند با نیچه، فروید و مارکس، جنبه قدسیت‌زدایی آن غالب می‌شود؛ اما عرفان، دست‌کم عرفان اسلامی و در اینجا عرفان مولوی، زیرساختی دینی و خدامحور دارد.

شالوده‌شکنی / واسازی، که ملازم نام ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴) است، مکتبی است فلسفی که اواخر دهه شصت میلادی در واکنش به جریان‌ها و سنت‌های فلسفی و نظری غرب و به قصد ایجاد تزلزل در باورها و بنیان‌های آن در فرانسه شکل گرفت. گریز شالوده‌شکنی از اصطلاحاتی چون روش، نظام و نظریه و توجه به سیالیت ذاتی، چندگانگی حوزه‌های کاربرد و تعریف‌ناپذیری، بیان دقیق ماهیت آن را دشوار می‌سازد. اگر بتوان هدفی بنیادین برای شالوده‌شکنی متصور شد، درهم‌ریزی و فروپاشی مرزها و قیود و به پرسش کشیدن باورهای تثبیت‌شده و تزلزل قطعیت‌هاست. ماهیت و استلزامات شالوده‌شکنی به‌گونه‌ای است که ذاتاً به تعریف و تحدید تن نمی‌دهد. بخش وسیعی از شناخت و آگاهی از دستگاه فکری دریدا و سازوکارها و مؤلفه‌های شالوده‌شکنی، چون مرکز‌گریزی،<sup>۳</sup> عدم تقابل‌های دوگانه،<sup>۴</sup> نفی متافیزیک حضور،<sup>۵</sup> عدم قطعیت معنا،<sup>۶</sup> تزلزل در

1. incommensurability
2. Deconstruction
3. decentre
4. denial of binary oppstions
5. metaphysics of presence
6. lack of certainty of meaning

باورها و قطعیت‌ها و واژگونی انگاره‌های سنت فلسفی غرب است، که در پیوند با فلسفه افلاطون و گزاره‌های آن محقق می‌گردد؛ زیرا فلسفه دریدا در تقابل با فلسفه افلاطون یا گفتمان غالب فلسفی غرب شکل گرفته‌است.

سیالیت ذاتی شالوده‌شکنی و چندگانگی حوزه‌های کاربرد آن، طیف گسترده‌ای از خوانش‌ها و قرائت‌های مثبت و منفی و موافق و مخالف را در پی داشته‌است. پدیده‌ترین سؤال و مهم‌ترین دغدغه پژوهش حاضر نیز، تبیین چگونگی ارتباط شالوده‌شکنی با ساحت عرفان و بازنگری و واکاوی متنی عرفانی از منظر شالوده‌شکنی دریدایی است. یکی از تصورات رایج و نادرست درباره شالوده‌شکنی دریدا، که در گفتمان نقد ادبی ایران نیز غالب است، مانع‌الجمع بودن و بی‌ارتباطی شالوده‌شکنی و عرفان است. این نگرش با تکیه بر الحادی و ضد دین بودن دستگاه فکری دریدا و نظریه‌اش، تبیین سازوکارهای شالوده‌شکنی در یک متن عرفانی و قرائت شالوده‌شکنانه از آن را غیرممکن می‌داند.

پژوهش حاضر با تکیه بر عناصر عرفانی در دستگاه فکری دریدا، چون همسانی و شباهت‌های اندیشه دریدا با سنت‌های شرقی و عرفان اسلامی، ارتباط اندیشه دریدا با عرفان یهود/کابالا، توجه دریدا به مفاهیمی چون مرکز‌گریزی، صیروت، حیرت، و...، به زمینه و چگونگی جهت‌گیری فوق‌می‌پردازد و با واکاوی و خوانش مفاهیم مذکور در ساختار اندیشگانی مولوی، می‌کوشد تا امکان قیاس سازوکارهای شالوده‌شکنی و عرفان را تبیین نماید. این مقاله با توجه به فلسفه افلاطون و گزاره‌های گفتمان افلاطونی به برداشت‌های نادرست از بعضی گزاره‌های شالوده‌شکنی چون نفی متافیزیک حضور، عدم قطعیت، نسبی‌نگری و مرکز‌گریزی پاسخ می‌دهد، زیرا بار معنایی و جهت‌گیری غالب مؤلفه‌های شالوده‌شکنی در کلیت و بستر تاریخی آن و در ارتباط با گزاره‌های فلسفی غرب دریافت می‌شود و غفلت از این مهم به جهت‌گیری‌های کج‌تابانه و تک‌بعدی منجر می‌شود.

برای اجتناب از کلی‌گویی و شفاف‌نمودن مصداق‌های برقراری دیالوگ بین عرفان و شالوده‌شکنی، این جستار بر شالوده‌شکنی دریدا و کلان‌روایت عرفان اسلامی با اشاره‌ای به جنس عرفان مولوی تکیه می‌کند. هدف این پژوهش پرداختن به تمام جوانب و زوایای این دو جریان و نیز قیاس اندیشه مولوی و دریدا و یا تقلیل دستگاه فکری مولانا به دریدا و برعکس نیست، بلکه با اشاره به افق‌های مشترک جهان فکری مولوی و دریدا

و با توجه به پیش‌فرض‌ها و برداشت‌های مذکور، با دقت در مفاهیم و مؤلفه‌های شالوده‌شکنی و بستر گفتمانی آن، جنس تفکر عرفانی دریدا را واکاوی می‌نماید. نقطه عزیمت این پژوهش از شالوده‌شکنی به عرفان و تمرکز بر تبیین عناصر و مؤلفه‌های عرفانی در دستگاه اندیشگانی دریدا است، تا برداشت و تفکر ضدیت و تقابل شالوده‌شکنی و عرفان را اصلاح نماید. اصلاح این نگاه و تبیین سازوکارها و قرائت شالوده‌شکنانه و رابطه آنها با اقتضائات متون ادب فارسی، می‌تواند بسیاری از ویژگی‌های این متون را که در قرائت‌های سنتی و تکراری از دید خواننده و منتقد پنهان مانده و به حاشیه رانده شده‌است، برجسته نماید. این منظر، امکان خوانشی متفاوت، و هر خوانش، امکان بازتولید معنا و متنی متفاوت را فراهم می‌کند.

برای پاسخ به این سؤال که «چگونه می‌توان بین مرکزگرایی، عدم قطعیت و نسبی‌نگری شالوده‌شکنی، با خدامحوری، مطلق‌نگری و ساختار باور عرفانی، اتصال و ارتباط برقرار کرد»، پژوهش حاضر بر چند حوزه تمرکز می‌نماید: عوامل، چگونگی و چرایی شکل‌گیری این نگرش را طرح می‌کند؛ به بررسی برداشت‌های ناقص و نادرست از مفاهیم شالوده‌شکنی می‌پردازد (برداشت‌هایی که در شکل‌گیری و تثبیت سؤال فوق نقش دارند)؛ با طرح اجمالی مؤلفه‌های شالوده‌شکنی در مثنوی مولانا، ابعادی دیگر از این نگرش را به چالش می‌کشد؛ و سرانجام به واکاوی ابعاد عرفانی اندیشه دریدا و نیز بررسی «حیرت» به عنوان فصل مشترک عرفان و شالوده‌شکنی می‌پردازد.

## ۲- عرفان و شالوده‌شکنی: امکان یا امتناع

مسئله قیاس‌پذیری و چگونگی امکان مقایسه بین جریان‌ها، مکتب‌ها و دستگاه‌های اندیشگانی متعلق به دو سنت فکری گوناگون همواره چالش‌برانگیز و محل اختلاف بوده‌است؛ اینکه با وجود اختلاف زبانی، تمایزات فرهنگی، جهان‌بینی<sup>۱</sup> و فاصله بسیار زمانی و مکانی و افق تاریخی<sup>۲</sup> متفاوت، چگونه گفتگو و دیاگنوس بین آنها بسترسازی می‌شود و ممکن می‌گردد؟ این گفتگو و بستر را هانری کرین «گفتگو در فراتاریخ»، رودلف اتو «تقارب انواع» و شایگان «رباط عمودی» می‌نامد. چنین تقاربی هرگونه تأثیرپذیری را

1. word-view

2. historical horizon

از هر جانبی، منتفی می‌کند و نشان می‌دهد که به‌رغم ویژگی‌های تبدیل‌ناپذیری که ذاتی اقلیم وجودی ادیان مختلف است، میان دو متفکر گذرگاه‌هایی هست که وجودشان را نمی‌توان منکر شد و در سطح معینی از حضور، این دو بینش، با یکدیگر پیوند می‌یابند (نک. شایگان، ۱۳۸۶: ۳۸۲، ۳۸۲ و ۳۸۴). به‌یقین این‌گونه قیاس‌ها و به‌ویژه خوانش و بازخوانی متون کلاسیک از منظر و یا در افق یک نظریه یا مکتب، با یکی دو مؤلفه، یا اشتراک‌های سطحی محقق نمی‌شود، بلکه با تکیه بر شاکله‌های مفهومی و اصالت‌دادن به ترکیب و کلیت ساختار متن، امکان‌پذیر می‌گردد.

تعریف‌ناپذیری شالوده‌شکنی، گریز آن از اصطلاحاتی چون نظام، مکتب و روش و توجه به سیالیت ذاتی و چندگانگی حوزه‌های کاربردش، طیف گسترده‌ی رویکردها و خوانش‌های موافق و مخالف و مثبت و منفی را در پی داشته‌است.<sup>(۱)</sup> یکی از تصورات رایج و نادرست درباره‌ی شالوده‌شکنی دریدا، بی‌ارتباطی شالوده‌شکنی و عرفان است (نک. آلموند، ۱۳۹۰ و قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۶۶-۱۵۴). این تصور که در گفتمان نقد ادبی ایران نیز مشاهده می‌شود، تبیین‌سازوکارهای شالوده‌شکنی در یک متن عرفانی و قرائت شالوده‌شکنانه از آن را غیرممکن می‌داند. این برداشت که غالباً مبتنی بر پیش‌فرض‌های نادرست در مورد عرفان و شالوده‌شکنی و بیانگر فقدان کمبود اطلاعات در مورد شالوده‌شکنی است، زمینه‌ساز جهت‌گیری‌هایی است که به گفته‌ی کریستوفر نوریس - یکی از شارحان برجسته‌ی شالوده‌شکنی - در غرب نیز غالباً به دنبال مطالعه‌ی چند متن یا پاره‌متن از دریدا صورت گرفته‌است (نک. نوریس، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۱۳). با این حال، و به‌رغم تصور رایج در ایران، همسانی‌ها و شباهت‌های اندیشه‌ی دریدا با سنت‌های شرقی و عرفان اسلامی، ارتباط اندیشه‌ی دریدا با عرفان یهود/ کابالا، سکوت دریدا در برابر خوانش‌های الاهیاتی و دینی از متونش و نیز توجه او به مفاهیمی چون مرکز‌گریزی، حیرت، صیروت و...، بسیاری از محققان و متفکران غربی را به این نتیجه رسانده‌است که تفکر دریدایی، تفکری عرفانی است (نک. روپل، ۱۳۸۸: ۲۰۲؛ کیوپیت، ۱۳۷۸: ۱۷؛ نوریس، ۱۳۸۸: ۲۷۴؛ آلموند، ۱۳۹۰: ۷۲-۵۵؛ قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۶۶-۱۵۴؛ پاکتچی، ۱۳۸۶ و احمدی، ۱۳۸۰: ۴۲۱).

ماهیت و حقیقت ادراکات عرفانی به دلیل جنس متفاوت، شخصی و باطنی بودن‌شان و نیز نقص و فقر زبان، آشکار نمی‌شود و مخاطب به درک مشترک و یکسان با ادراک‌گر نمی‌رسد. عارف برای بیان دریافت‌های درونی، که توصیف‌ناپذیر و تعبیر‌گریزند، در

صورت‌بندی‌های زبانی<sup>۱</sup> از نرم‌های رایج فاصله می‌گیرد و نشانه‌ها و رمزهای آشنا و مقبول را درهم می‌ریزد؛ اصولاً «عارف باید ساختارشکن باشد» (کیویت، ۱۳۸۷: ۱۹). عارف در کشمکش کتمان تجاربی که آن را «تجارب خاموش» می‌خواند و شور و اشتیاق بیان آنچه بیان‌ناپذیر می‌نامد، با استفاده از زبان تمثیلی - استعاری، شطحیات، زبان سلبی، هنجارگریزی‌ها، سیلان واژگان، فراروی از قواعد معهود، وارونه‌سازی قالب‌های متعارف زبان، تداعی‌ها و گسترش لایه‌های معنایی و امکانات زبانی، از هر آنچه مانع گفتنِ نگفتنی‌هایش می‌شود، عبور می‌کند (نک. استیس، ۱۳۸۵: ۲۸۸ و ۳۸۹-۳۸۸). اصولاً عرفان با قواعد و قوانین متعارف و معهود زبان ناسازگار است و این حقیقتی است که «ساخت‌شکنی و ویژگی متون عرفانی نیز هست» (قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۴۹).

نمود مؤلفه‌های ساخت‌شکنی در متون عرفانی، در نسبت با زیست‌جهان عارف، جهان‌بینی او، تجربه‌های وجودی، توانایی و قدرت فراروی از قوالب معهود و سنت‌های مقبول، سطوح مختلفی می‌یابد. مرز و سطح شالوده‌شکنی متون را نمی‌توان به‌دقت تعیین کرد؛ ساخت‌شکنی به شکل مدرّج و پیوستاری در متن‌های عرفانی دیده می‌شود و شاید بتوان متنی مثل گلشن راز شبستری را در یک طرف این طیف / پیوستار قرارداد و متون مولوی را در طرف دیگر طیف. برای ارتباط این دو حوزه و امکان خوانش شالوده‌شکنانه از متون عرفانی، تبیین پیوند و شباهت‌های اندیشه و فلسفه دریدا با عرفان / تفکر دینی او ضروری می‌نماید؛ البته با توجه به این مهم که احوال عرفانی می‌تواند «فارغ از معتقدات شناخته‌شده دینی، ولی غالباً آغشته به احساس دینی، یعنی احساس قدسی و مقدس و ملکوتی» رخ دهد» (استیس، ۱۳۸۵: ۳۵۶-۳۵۵).

پیش‌فرض مذکور و نگرشی که قیاس شالوده‌شکنی و عرفان را ناممکن می‌داند، سبب شده‌است متون عرفانی کم‌تر از منظر شالوده‌شکنی تحلیل، بازنگری و خوانش شوند. پژوهش حاضر با توجه به این مهم و با به چالش کشیدن برداشت مذکور، به تبیین امکان قرائت شالوده‌شکنی و تحلیل سازوکارهای آن در متون عرفانی می‌پردازد. گفتنی است که این خوانش و تبیین، به معنی تطبیق یک‌به‌یک استلزامات و سازوکارهای شالوده‌شکنی با متون عرفانی و یا متون مولوی و فروکاستن دستگاه فکری مولانا به تفکر دریدایی نیست. نگارنده با کلام یان آلموند، نویسنده کتاب تصوف و ساخت‌شکنی /

بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی، همراه می‌شود که «قصد از این تحقیق رجعت آراء قرن سیزدهمی به نظریات پست‌مدرنی نیست، در عین حال سر آن نداریم تا بر تن دریدا لباسی از جنس باورهای اسلامی بپوشانیم و نوشته‌های او را به گونه‌ای از عرفان اسلامی تغییر ماهیت دهیم» (آلموند، ۱۳۹۰: ۲۲)؛ بلکه این تحقیق می‌کوشد تا با پی‌ریزی و تبیین چند سازوکار شالوده‌شکنی با عرفان مولوی، امکان خوانش و واکاوی متون عرفانی از منظر شالوده‌شکنی را محقق می‌سازد.

همچنین پژوهش‌هایی که به سنجش و قیاس اندیشه‌های مولوی و هیدگر (همدانی، ۱۳۸۷)، مولوی و دریدا (پورنامداریان، ۱۳۸۴)، مولوی و هگل (خراسانی، ۱۳۵۴)، مولوی، اندیشه‌ها و مکتب‌های غربی و شرقی (جعفری، بی‌تا)، مولوی و نیچه (اخلاق، ۱۳۸۶) و ابن عربی و دریدا (آلموند، ۱۳۹۰) پرداخته‌اند، هم چگونگی قیاس مولوی عارف و دریدای شالوده‌شکن را شفاف می‌نمایند و هم امکان قیاس این دو جریان فکری را پی‌ریزی می‌کنند. دریدا عارف نیست و شاید تجربه‌های عرفانی مولوی‌وار را هیچ‌وقت تجربه نکرده باشد، اما وجود عناصر و نشانه‌های عرفانی در تفکر و زیرساخت نگاه او این قیاس را امکان‌پذیر می‌سازد. به‌راستی که «آدمیان در رسیدن به حقیقت و توصیف آن به‌رغم فواصل زمانی و زبانی و جغرافیایی، بسیار به هم نزدیک‌اند» (آلموند، ۱۳۹۰: ۱۲).

### ۳- مؤلفه‌های شالوده‌شکنی و گفتمان افلاطونی

شناخت و فهم عمیق از نظریه‌ها، مکاتب و جریان‌های فکری با تکیه بر شاکله و کلیت آنها، توجه به مؤلفه‌ها و اجزای متشکله و نیز چرایی و چگونگی پیدایش، نضج و شکل‌گیری آنها محقق می‌شود. به عبارتی دیگر کلیت‌نگری (اصالت ترکیب) و توجه به بسترها و زمینه‌های متن، منظر و افق دیگری از سازوکارهای یک جریان/مکتب و بار معنایی استلزامات، صورت‌بندی‌ها و مؤلفه‌های آن به دست می‌دهد، در حالی که در جزء‌نگری، قرائت‌های گزینشی، تقلیل‌گرایانه و منفک از بافت و زمینه، خطر فهم نادرست و برداشت‌های یک‌سویه و کج‌تابانه تشدید می‌شود.

برداشت‌های نادرست از بعضی گزاره‌های شالوده‌شکنی، چون نفی متافیزیک حضور، عدم قطعیت، نسبی‌نگری، مرکز‌گریزی و... علاوه بر فقدان مطالعات کافی، بیانگر نگرش منقطع و برشی ناقدان و شارحان است. مؤلفه‌های شالوده‌شکنی - چون هر نظریه و

روشی - اگر به صورت مجزا و منفک از پیشینه تاریخی و بستر شکل‌گیری آن نگریده شود، به بی‌راهه کشیده می‌شود. زمینه بسیاری از گزاره‌های فلسفی غرب، قرن‌ها پیش توسط افلاطون، بسترسازی و در مسیر تاریخی خود، با افزایش بسامد، انسجام و نفوذ سوزدها، عینی و طبیعی‌سازی شد و در تاریخ فلسفه غرب جریان یافت. افلاطون را پدر فلسفه غرب می‌دانند و تاریخ فلسفه را فقط سلسله‌پانویس‌هایی به فلسفه افلاطون (نک. لایون، ۱۳۸۶: ۳۲). هیدگر بر این باور است که فلسفه افلاطون چیزی متعلق به گذشته نیست، بلکه گوهر حقیقت افلاطون در متن تاریخ حلول یافته‌است (ضمیران، ۱۳۸۲: ۱۲۵)، به عبارت دیگر علاوه بر نقش آغازگری و تدوینگری افلاطون در پیکربندی فلسفه، می‌توان افلاطون را محور کانونی فلسفه غرب دانست که همه نحل‌ها و گرایش‌های فلسفی در پیوند سلبی، ایجابی، ترمیمی، تکمیلی، تداومی و انفصالی با فلسفه او سامان یافته‌اند. گزاره‌های دریدایی را نیز باید در گفتمان فلسفه غرب و نقطه مرکزی و کانونی آن یعنی لوگوس‌محوری<sup>(۲)</sup> (خردباوری) و در پیوند با گزاره‌های همسو و هم‌معنا با آن، یعنی منطقی، تناسب، قطعیت، حضور، کلام، وحدت و نظم نگریست (نک. هارلند، ۱۳۸۵: ۴۹؛ رویل، ۱۳۸۸: ۴۹؛ نوریس، ۱۳۸۸: ۵۹-۵۸ و حقیقی، ۱۳۸۷: ۵۳، ۵۵، ۵۶). یکی از گزاره‌های مهم و کلیدی فلسفه دریدایی که در پیوند با گفتمان فلسفه غرب (افلاطونی) معنا و اعتبار می‌یابد، فروریزی تقابل‌های دوگانه است.

### ۳-۱- تقابل‌های دوتایی

یکی از اهداف و استلزامات شالوده‌شکنی - فارغ از قدرت و قابلیت و عدم قابلیت اجرایی آن - ایجاد لرزشی فراگیر و زلزله‌ای عظیم (رویل، ۱۳۸۸: ۵۱) در بنیان‌ها، پیش‌انگاشت‌ها و پایه‌های اندیشگانی فلسفه غرب، از ثبات و استحکام انداختن و واژگون‌سازی آنهاست؛ یکی از این مفاهیم بنیادی، نگرش تقابلی/دوقطبی است. در بستر خردباوری غربی همه مفاهیم در ساختار سلسله‌مراتبی/ تفکر دوشقی/ تقابل‌های دوتایی معنا می‌یابد. برای پی‌ریزی تقابل‌های دوگانه هر اصطلاح کلیدی در برابر متضادش قرار می‌گیرد، اصطلاح نخست، مهم و اصلی و اصطلاح دوم، تابع و فرعی است و همیشه از اصطلاح نخست به اصطلاح دوم حرکت می‌شود. در واقع اول این تقابل‌ها آفریده می‌شوند و بعد با طبیعی‌سازی و



عینی‌سازی به عنوان واقعیت پذیرفته می‌شوند. در این فلسفه، همه پدیده‌ها در نظام تقابل‌های دوگانه قرار می‌گیرند؛ و چون دو قطب جریان الکتریسته، در تضاد و تقابل با یکدیگر عمل می‌کنند، قطب دوم همواره طفیلی قطب اول است (نک. دریدا، ۱۳۸۱؛ هارلند، ۱۳۸۰: ۱۰۶ و ایگلتون، ۱۳۸۰: ۱۸۳)، دریدا این نگاه تقابلی را نخست در آثار افلاطون جستجو کرد (نک. ضیمران، ۱۳۸۶: ۱۳). وجود تقابل‌هایی چون فلسفه/ ادبیات، گفتار/ نوشتار، حضور/ غیاب، قطعیت/ نسبیت، مرکز/ نامرکز و نظایر آن، که به معنی برتری قطب اول بر قطب دوم است، از نظام و ساختاری خبر می‌دهد که توسط مرکز، محدود و کنترل می‌شود. دریدا بر آن است تا با فروریزی تقابل‌های دوگانه و نگرش تقابلی، شالوده متون و سیطره متافیزیک و حضور معنا را بشکند و بستر تکثر معنا را فراهم نماید؛ زیرا در نگرش تقابلی، مخاطب همیشه با خروجی و معنایی ثابت و قطعی روبه‌رو است. در چیدمان تقابلی و در برتری شق اول بر دوم، مخاطب مجبور به گزینش معنای این یا آن است، که این گزینش متن را به ایستایی، انجماد و قطعیت معنا می‌رساند. در متنی که شالوده و نظام تقابل‌های دوگانه‌اش شکسته می‌شود، امکان حرکت، بازی و پویایی معنا فراهم می‌گردد و این باور شکل می‌گیرد که «معنای کامل و تعیین‌شده وجود ندارد. تنها تلاش برای یافتن معناهای ازهم‌گسیخته و پراکنده وجود دارد، که درگیر شدن در فراشد بی‌پایان جستجو است» (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۸۵).

### ۳-۲- دریافت معنای قدسی از «متافیزیک» در «نفی متافیزیک حضور»

ساختار تقابلی، حضور را بر غیاب برتری می‌دهد. افلاطون در برتری حضور بر غیاب، گفتار را - که یکی از مظاهر حضور است - برتر از نوشتار می‌داند، زیرا هنگام گفتگو پیوسته گوینده و شنونده حاضرند. دریدا به تبعیت نیچه و هیدگر مدعی شد که از افلاطون به بعد، حضور، مبنای فلسفه غرب قرار گرفت. دریدا برتری و اصالت حضور و باورهای تاریخ فلسفه غرب را متافیزیک حضور می‌نامد. دریدا بر این باور است که کلیه مفاهیم بنیادی متافیزیک به گونه‌ای به حضور وابسته‌اند، حضور شیء در محضر بینایی، حضور پدیده به عنوان گوهر و ماهیت یا وجود، حضور زمانی یک پدیده در لحظه کنونی، حضور مطلب نزد ذهن (شعور)، حضور فاعل شناسنده و حضور خود نزد دیگری را می‌توان از موارد مختلف تحقق این حضور متافیزیکی دانست (نک. ضیمران، ۱۳۸۶: ۲۵). تاریخ فلسفه غرب، تاریخ متافیزیک

حضور است و تاریخ متافیزیک حضور یعنی تاریخ اقتدار و قطعیت معنا. باور به حضور معنا، یعنی معنا همیشه و به هر رو حاضر است. به گمان دریدا، تاریخ فلسفه چیزی نیست جز رشته‌ای از کوشش‌های مکرر و عبث برای دست یافتن به معیارهایی که بتواند پایه و اساسی برای روشنی معنا باشد (حقیقی، ۱۳۸۷: ۵۵).

اصطلاح «نفی متافیزیک حضور» که از کلیدواژه‌های شالوده‌شکنی دریداست، با سوء برداشت و کج‌فهمی‌های همراه بوده است. «آنچه غرب به‌طور عام، از ساخت‌شکنی دریدا می‌فهمد، تقابل با بنیان‌های متافیزیکی، به معنای ردّ دین و روی‌گردانی از خداست» (قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۵۵). این باور و برداشت اشتباه در گفتمان نقد ادبی ایران نیز مشاهده می‌شود؛ در حالی که اصطلاح نفی متافیزیک حضور در شالوده‌شکنی دریدا به معنی نفی باور به حضور و قطعیت معناست که سکون و ایستایی را به ارمغان می‌آورد، نه به معنی نفی باورهای متافیزیکی و ماورایی. در نفی متافیزیک حضور، امکان‌های بی‌پایان جستجوی معنا و یا حرکت برای کشف معنای بی‌پایان متن، تداوم می‌یابد. منتقدان دریدا، عموماً بدون توجه به بار معنایی این اصطلاح در نظریه دریدا، بر معنای ماورایی، قدسی و مینوی واژه «متافیزیک» تکیه می‌کنند و بر این اساس نفی متافیزیک دریدا را به معنای نفی هر نوع امر ماورایی، دینی، عرفانی و معنوی می‌دانند و این در حالی است که کاپوتو، دریدا را مرد اشک و دعا می‌داند و می‌گوید دریدا نام خدا را عاشقانه دوست دارد (نک. همان: ۱۵۴ و ۱۵۶-۱۵۵).

### ۳-۳- بدفهمی از عدم قطعیت و نسبی‌نگری

یکی دیگر از گزاره‌های دستگاه فکری دریدا نسبی‌نگری است که در ساختار سلسله‌مراتبی در تقابل با قطعیت‌نگری، معنا می‌یابد. مخاطب در برخورد با مفاهیمی چون اصالت نگرش نسبی و فروریزی قطعیت‌ها در شالوده‌شکنی دریدا - بی‌توجه به معنای آن، که فراروی از معنای ثابت، قطعی و یگانه از متن است - به این نتیجه می‌رسد که دریدا به هیچ قطعیت، حتمیت و امر مطلق باور ندارد. این برداشت نادرست، قیاس شالوده‌شکنی و عرفان را ناممکن می‌داند، زیرا در تفکر عرفانی همه امور هستی از حقیقت مطلق و امر متعالی، معنا و اعتبار می‌گیرند.

در نقد این برداشت، ذکر دو نکته ضروری است: شالوده‌شکنی و متن‌های دریدا، نگاه و شیوه‌اندیشیدن ما را به جهان، زندگی، ادبیات و فلسفه دگرگون می‌کنند و این دگرگونی اساسی با یک تحول و تزلزل در بنیان‌ها آغاز می‌شود. اگر بتوان برای شالوده‌شکنی هدفی اصلی متصور شد، چیزی نیست جز ایجاد لرزش و بی‌ثباتی در پیش‌انگاشت‌ها و هرآنچه ریشه دوانده و قطعیت یافته‌است. کار دریدا در پیوند با زلزله‌ها یا زمین‌لرزه‌هاست، زلزله در مفاهیم و انگاره‌های تثبیت‌شده برای رسیدن به تعادل و نسبیت (نک. رویل، ۱۳۸۸: ۵۱)؛ از این منظر فروریزی‌ها و فراروی‌ها در بافت فکری دریدا به معنای شکستن و برهم‌ریزی هر قطعیت و حتمیتی نیست، زیرا دریدا نیک می‌داند که فراروی مطلق از آنها ممکن نیست (نک. دریدا، ۱۳۸۱: ۳۵-۲۸). واکنش دریدا به قطعیت‌هایی است که در طول تاریخ در برخورد با متن و معنای متن به کار رفته و تثبیت شده‌است؛ قطعیت‌هایی چون تقابل‌های دوتایی، متافیزیک حضور، مرکز‌محوری و... . عدم قطعیت دریدا در حوزه‌خوانش متن و کشف معنای آن را نمی‌توان و نباید به همه‌امور تسری داد و دیگر اینکه نه شخص دریدا ارتباط و نسبتی بین فراروی از قطعیت‌ها و امر مطلق/متعالی برقرار کرده‌است و نه این مفهوم از نوشته‌ها و سخنرانی‌هایش قابل برداشت است. او نه‌تنها شالوده‌شکنی را الحادی و ضد دینی نمی‌داند، بلکه آن را در نزدیک‌ترین فاصله با عرفان به تصویر می‌کشد (نک. قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

### ۳-۴- برداشت نادرست از مرکز‌دایی و مرکز‌گریزی

از دیگر مؤلفه‌های شالوده‌شکنی که بدون توجه به بسترهای شکل‌گیری، قرائتی یک‌سویه و نادرست از آن شده‌است، مرکز‌دایی و نفی مدلول استعلایی است. گفتمان مذکور با تکیه بر تفکر عرفانی بر این باور است که با سازوکارهای شالوده‌شکنی که از متون مرکز‌دایی می‌کند، نمی‌توان متنی عرفانی را که پروردگار/امر مطلق در مرکز آن قرار دارد و عرفانی چون عرفان مولوی را که خدا در لحظه‌لحظه آن نمود و حضور دارد، بازنگری و واکاوی نمود. این جریان چند نکته و سؤال را برجسته می‌کند: آیا مرکز‌دایی دریدایی به معنای حذف پروردگاری است که در مرکز هستی است؛ آیا واقعاً پروردگار در مرکز هستی است که مرکز‌دایی به معنی حذف او باشد؛ و مرکز هستی کجاست. برای پاسخ به سؤال‌ها و اصلاح برداشت فوق لازم است معنای مرکز در تفکر دریدایی و عرفانی واکاوی شود.

مؤلفه‌های شالوده‌شکنی را باید در پیوند با گفتمانی که در تقابل با آن شکل گرفته‌است (گفتمان افلاطونی)، معنا کرد و به خروجی و ماحصل آن توجه نمود. مرکز‌محوری و مرکز‌گرایی با دیگر وابسته‌ها و ملحقات مفهومی خود، یعنی وحدت، قطعیت، نظم و ثبات، تمام اجزاء ساختار را در جای خود و در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد و حرکت را کنترل و محدود می‌کند؛ به عبارت دیگر در گفتمان افلاطونی/ساختار سلسله‌مراتبی، مرکز، مانع حرکت بیش از حد ساختار می‌شود. باور به حضور مرکز، باور به ایستایی و قطعیت، حضور معنا، وحدت و نظم است، زیرا مرکز، بازی ساختار یعنی تغییر آرایش، دگرگونی عناصر و جایگزینی‌ها را تثبیت می‌کند و متن را به ایستایی و انجماد می‌رساند (نک. دریدا، ۱۳۸۱: ۹، ۲۸ و ۱۳۸۰: ۲۱۰-۲۱۲؛ کلیگز، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۵ و وبستر، ۱۳۸۶: ۲۵۱).

گفتمان مرکز‌گرایی، جلو تکرر و زایش معنا را می‌گیرد. دریدا با مرکز‌دایی از متن، در واقع قطعیت، ایستایی و خروجی ثابت آن را فرومی‌پاشد تا متنی پویا، فعال و همواره در حال شدن/نوشتن داشته باشد؛ متنی باز و پویا که مخاطب را برای جستجو و کشف معنای بی‌نهایت به حرکتی مداوم و مستمر فرامی‌خواند (نک. ایگلتون، ۱۳۸۰: ۱۷۶ و هارلند، ۱۳۸۰: ۲۰۵-۲۰۴). مرکز‌دایی دریدایی نه تنها به معنای حذف امر متعالی نیست، بلکه فرایند حرکت (صیوروت)، باز و بی‌نهایت بودن متن و حرکت رو به بالا پیوندی با زیرساخت نگرش هرمسی دریدا دارد و بیانگر این نکته است که یکی از دغدغه‌های عرفانی دریدا قدسیت‌زایی متون است (نک. ۳-۵). بسیاری از مفسران دریدا با تلفیق افق‌های فکری او با سکولاریسم، اصرار می‌ورزند که مرکز‌دایی و نفی مدلول استعلایی از سوی ساخت‌شکنی به معنای مرگ خدا است... اما عده‌ای بر این باورند که ساخت‌شکنی دشمن قسم‌خورده ایمان یا نهادهای دینی نیست، بلکه برداشت‌های ایستا و یخزده دینی را به چالش می‌کشد (نک. قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۵۶ و آلموند، ۱۳۹۰: ۵۴).

#### ۴- شالوده‌شکنی و عرفان مولانا

با توجه به برداشت‌های ناقص و نادرست از شالوده‌شکنی که در بخش پیشین برشمردیم، برای به چالش کشیدن «امتناع ارتباط شالوده‌شکنی و عرفان» از بُعدی دیگر، در این بخش به دو مؤلفه مهم شالوده‌شکنی در عرفان مولانا پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱- اصالت نگرش نسبی و عدم قطعیت معنا در دستگاه فکری مولوی

نقطه محوری و کانونی تفکر و باور دینی، مذهبی و عرفانی، خداست. این جوهره مشترک در بازتولید جهان باورمندان و در شاکله‌بخشی به ذهن و زبان آنان، به نسبت زمینه‌های درونی، تجربه‌های وجودی، زیست‌جهان و جهان‌بینی، روستا و جلوه‌های مختلف می‌یابد؛ از این منظر خدای هجویری‌ها و شبستری‌ها و شیخ عزالدین‌ها، با خدای حلاج‌ها و بوسعیدها و مولوی‌ها فرق می‌کند. جهان متن‌مثنوی پیوندی تنگاتنگ با خدای مطلق و بی‌نهایت مولوی دارد، خدایی که خالق امکان‌هاست و با شکستن قطعیت‌ها و حتمیت‌ها، امکان هر تغییر و تبدیلی را بسترسازی کرده، اما جنباندن زنجیر امکان را به دست بنده داده‌است تا با تمسک به دست‌آویزها و بهانه‌های مختلف، خدا را بر آن دارد که سبب‌سوزی کند، قضای خویش را برگرداند و امکانی دیگر رقم بزند، زیرا:

دست حق باید مرآن را ای فلان      کو بود بر هر محالی کن فکان  
هر محال از دست او ممکن شود      هر حرون از بیم او ساکن شود  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱/۳۰۸۱-۳۰۸۰)<sup>(۳)</sup>

در این ساحت و در نسبت با مطلق که امکان وقوع هر محالی را میسر کرده‌است، خروجی و معنای اشیا، اعیان، امور و پدیده‌ها متکثر و متغیر می‌شود، زیرا هر انتخابی می‌تواند انتخاب‌های دیگر و امکان‌های بسیاری را رقم بزند و یا جلوی انتخاب‌ها و امکان‌های دیگر را بگیرد. این امکان در هستی هر قطعیتی را از بین می‌برد؛ گاه به بهانه اشک کودک حلوافروش (نک. حکایت حلواخریدن شیخ احمد خضویه... ۴۴۶/۲-۳۸۰) وام شیخ ادا می‌شود:

گفت آن دینار اگرچه اندک است      لیک موقوف غریب کودک است  
تا نگرید کودک حلوافروش      بحر رحمت در نمی‌آید به جوش  
(۴۴۳-۴۴۴/۲)

گاه به حرمت دل شکسته‌ای و یا حضور و وساطت بنده‌ای، ورق برمی‌گردد و کشتی

از غرقاب نجات می‌یابد (نک. ماجرای دقوقی... ۲۳۰۵/۳-۱۹۲۴):

گفت یارب منگر اندر فعلشان      دستشان گیر ای شه نیکونشان  
خوش سلامتشان به ساحل بازبر      ای رسیده دست تو در بحر و بر...  
رسست کشتی از دم آن پهلوان      واهل کشتی را به جهد خود گمان  
(۲۲۲۵ و ۲۲۰۸-۲۲۰۷)

خالق امکان‌ها و رای باور و اندیشه‌ی بندگان، قطعیت‌های روز حسابرسی را نیز بر هم می‌ریزد. مولوی در دفتر پنجم (۱۸۵۲-۱۸۰۴) با تکیه بر اینکه گاه خداوند سیئات را به حسنات تبدیل می‌کند، ماجرای بنده‌ی گنهکاری را در روز قیامت به تصویر می‌کشد، ملایک او را به طرف جهنم می‌برند، اما بنده‌ی گنهکار، ترسان و لرزان از رفتن، تن می‌زند، پا می‌کشد، می‌ایستد، بارها به عقب برمی‌گردد و منتظر است:

اشک می‌بارد چون باران خزان	خشک اومیدی چه دارد او جز آن؟
هر زمانی روی واپس می‌کند	رو به درگاه مقدس می‌کند

(۱۸۱۷-۱۸۲۰/۵)

خداوند با جزئیات فراوان گناهان او را برمی‌شمرد، اما بنده به ندای درون گوش می‌دهد که می‌گوید از رحمت خدا ناامید نشوید:

بخشش محضی ز لطف بی‌عوض	بودم اومید ای کریم بی‌غرض
رُو سپس کردم بدان محض کرم	سوی فعل خویشتن می‌ننگرم
سوی آن اومید کردم روی خویش	که وجودم داده‌ای از پیش پیش
خلعت هستی بدادی رایگان	من همیشه معتمد بودم بر آن

(۱۸۳۵-۱۸۴۳/۵)

بدین‌سان بنده‌ی گنهکار کانون تمرکز و تکیه‌گاه خویش را عوض می‌کند. چرخش نگاه بنده از کرده‌ی خویش به رحمت حق و اشکباری او، دیگ رحمت الهی را به جوش می‌آورد و امکان تغییر و تبدیل را فراهم می‌نماید. بنده گنهکار با انتخاب خویش بستر جدیدی را برای خویش می‌گستراند:

چون شمارد جرم خود را در خطا	محض بخشایش درآید در عطا
کای ملایک بازآریدش به ما	که بُدستش چشم دل سوی رجا
لأبوالی‌وار آزادش کنیم	وآن خطاها را همه خط برزنیم

(۱۸۴۴-۱۸۴۶/۵)

در قیاس با کلان‌روایت عرفان، خدای مطلق مولوی نه تنها موجد تصلب و انجماد نمی‌شود، بلکه با فروریزی قطعیت‌ها، تکثر و نسبیت معنا را بسترسازی می‌کند. خروجی و ماحصل این نگرش پایه‌ریز عدم قطعیت معنا و اصالت نگرش نسبی در جهان متن مثنوی شده‌است. یکی از آموزه‌های اساسی و مفاهیم زیرساختی دستگاه فکری مولوی، - و همچنین اندیشه دریدا - نسبی‌نگری و عدم برداشت قطعی و نهایی است. توجه به

این مهم چشم‌اندازی را پیش روی مخاطب می‌گشاید که تضادها و تناقض‌های مثنوی در آن رنگ می‌بازد. در این نگرش مرزهای مشخص و قطعی امور، وقایع و مفاهیم بی‌رنگ می‌شود و مفاهیم به‌شکلی لغزنده و سیال به یکدیگر می‌پیوندند؛ هیچ مفهومی یک‌بار و برای همیشه معنا نمی‌شود، بلکه بسته به جایگاه، شرایط، بافتار و خروجی‌اش، معنا و اعتبارش نیز متغیر می‌شود. مولوی بارها و بارها، مستقیم و یا در ساختار حکایات، تأکید می‌کند که همهٔ امور و مفاهیم باید در نسبت‌ها سنجیده شود. کاربرد واژه‌هایی چون از موضع، جهات مختلف، نظرگه، در نسبت، نسبت به تو، نسبت به من و... توجه و تمرکز مولوی بر عدم مطلق‌نگری و سنجش همهٔ امور از موضع و جایگاهشان را برجسته می‌نماید:

نطق‌ها نسبت به تو قشر است لیک	پیش دیگر فهم‌ها مغز است نیک
آسمان نسبت به عرش آمد فرود	ورنه بس عالیست سوی خاک تود
(۲۰-۲۱/۵)	
با تو دیوارست و با ایشان دَرست	با تو سنگ و با عزیزان گوهرست
(۱۶۶/۲)	
هست این نسبت به من مدح و ثنا	هست این نسبت به تو قدح و هجا
همچو مدح مرد چوپان سلیم	مر خدا را پیش موسی کلیم
(۱۰۹۲-۱۰۹۶/۶)	
نبض عاشق، بی‌ادب برمی‌جهد	خویش را در کفّه شه می‌نهد
بی‌ادب‌تر نیست کس زو در جهان	با ادب‌تر نیست کس زو در نهان
هم به نسبت دان وفاق ای منتجب	این دو ضد با ادب یا بی‌ادب
	(۳۶۷۹-۳۶۸۱/۳)

توانایی و جسارت تجربه کردن جهان از چشم‌اندازهای مختلف ذهنی و ساحت‌های درونی، باعث بسط حقیقت وجودی آدمی و گسترش جهان پیرامونش می‌شود. مولوی به دلیل تجربهٔ زیستن در جهان‌های مختلف، درک آبخورهای معرفتی گوناگون، نگرش از چشم‌اندازهای متفاوت و به‌ویژه اتصال با مطلق و امر متعالی، جهان خویش را گسترانیده‌است (نوبه‌نو بیند جهانی در عیان (۲۳۸۲/۴)). جهان محدود بیرونی و نیز جهان مثنوی، به دلیل پیوند نگرش و بینش مولوی با خدای مطلق و افق ازلی، به جهان نامتناهی گسترش یافته و هر لحظه نمودی دیگر می‌یابد. نگرش نسبی و فراروی از تصلب‌ها و قطعیت‌ها، زیرساخت شکل‌گیری بسیاری از حکایات مثنوی است و اصالت

این نگاه و بسامد آن بیانگر اهمیت آن در جهان‌بینی مولاناست.<sup>(۴)</sup> در حکایت «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» در خانه‌ای تاریک، هرکس به نسبت زاویه و موضعی که در آن ایستاده، بخشی از بدن پیل را لمس می‌کند و آن را کل حقیقت می‌شمارد: از نظر گه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف (۱۲۶۸/۳)

در جهان مولوی، که جهان تکثرها، نسبت‌ها و فروریزی قطعیت‌هاست، ارزش و اعتبار، و درستی و نادرستی امور در نسبت با افراد، جایگاه، نتیجه و خروجی اعمال و رفتارشان متغیر و متفاوت می‌شود. در نگرش چندسویه و چندبُعدی او، خوب و بد و خیر و شر وقایع و امور نسبی است. هیچ پدیده و رویدادی فی‌نفسه شوم و نامبارک و یا خیر و میمون نیست. در این ساحت، معنای پدیده‌ها و امور از انجماد و فسردگی خارج می‌شوند و پویایی، زایش و تکثر معنا صورت می‌گیرد:

خیر مطلق نیست زینها هیچ چیز	شر مطلق نیست زینها هیچ چیز
نفع و خیر هر یکی از موضع است	علم از این رو واجب است و نافع است
	(۲۵۹۷-۲۵۹۹/۶)

از همین منظر مولوی آنهایی را که حکم کلی صادر می‌کنند و برچسب قطعی و نهایی بر پیشانی امور و پدیده‌ها می‌زنند، ابله می‌داند:

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه	نی به کلی گم‌رهان‌اند این رمه...
آنکه گوید جمله حق‌اند ابله‌ی است	وآنکه گوید جمله باطل خود شقی است
	(۲۹۳۵-۲۹۵۰/۲)

#### ۴-۲- مرکز‌دایی در عرفان مولوی: اصالت حرکت و صیوریت

در بینش عرفانی همهٔ امور هستی در پیوند و نسبت با پروردگار معنا و اعتبار می‌یابند، اما این پیوند و ارتباط لزوماً به معنای قراردادان پروردگار در مرکز هستی و ارتباط شعاع دایره با مرکز نیست. تصور مرکز هم بیانگر ایستایی و سکون امر متعالی است و هم دایرهٔ حرکت و قدرت او را تحدید می‌کند. در بینش عرفانی حق «واقعاً بی‌مرکز است. قبله‌ای که قبله ندارد» (آلموند، ۱۳۹۰: ۲۱۴). این بی‌مرکزی به معنای حذف مرکز نیست، بلکه باعث پویایی، تحرک، عدم ایستایی و زایش معنا می‌شود؛ البته تبلور و نمود این باور در



عارفان به نسبت جنس تجربیات و ادراکات عرفانی، تجربه و بسط وجودی و آبشخورهای معرفتی، متفاوت خواهد بود. عرفان مولوی علاوه بر وجوه اشتراک با ویژگی‌های عرفان عاشقانه، به دلیل تأثر از الگوهای بنیادی و ساختار بیانی قرآن (نک. پورنامداریان، ۱۳۸۶)، همچنین بینش تبدیلی و افق نگاه مولوی به پروردگار از دیگر رویکردهای عرفانی متفاوت و گاه متمایز می‌شود.

خدای مولوی باش‌گاه و جایگاه ثابت و مشخصی ندارد، پس نمی‌توان برایش مکان و مرکزی و برای روندگان به سویش مقصدی تعیین نمود. او همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست. نه می‌توان باش‌گاه او را نشان داد و او را در جایی محدود کرد و نه می‌توان جایی را نشان داد که خالی از او باشد. برای چنین خدایی که جایگاه ثابتی ندارند، چگونه می‌توان مرکز و نقطه مشخصی متصور شد:

شش‌جهت عالم، همه اکرام اوست	هر طرف که بنگری اعلام اوست
(۳۱۰۸/۳)	
بهر دیده‌روشنان یزدان فرد	شش‌جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند	از ریاض حسن رتانی چرند
	(۳۶۴۱/۶ - ۳۶۴۰)

چنین پیوند و نگرشی برای وقایع هستی‌نه‌تنها ثبات و سکون نمی‌آورد، بلکه بسترساز حرکت، تغییر، دگرگونی بازی و امکان‌های بسیار می‌شود. مهم‌ترین خروجی و ماحصل مرکز‌زدایی از افق ازلی، اصالت یافتن حرکت و سیالیت است؛ مفهوم سیوروت،<sup>۱</sup> محور کانونی دستگاه اندیشگانی مولوی است. جوهره سیوروت، به عنوان زیرساخت و نقطه کانونی جان و جهان مولوی، چون دیگر مفاهیم (عدم قطعیت‌مداری، فروریزی تقابل‌نگری و اصالت نگاه نسبی)، پیوندی تنگاتنگ با کانون، مقصد و پایه تفکر مولانا دارد. جهان و انسان در حرکت متداوم به سوی خالق مطلق، بالنده می‌شوند و این حرکت به دلیل نامتناهی و بی‌نهایت بودن امر متعالی بی‌پایان است: «مثنوی را نمی‌تواند انجामी می‌باشد، آن را کرانی نیست، زیرا نامتناهی بودن خداوند را شرح می‌دهد» (شیمل، ۱۳۷۵: ۷۹).

مولوی خواننده پویا و جویای نوشتن را به دنبال خود می‌کشاند تا افتان و خیزان و دوان در پی کشف معنای متن حرکت کند، به تداوم. چگونه رفتن مهم نیست، اصالت در رفتن است و شدن و این رفتن‌ها به دلیل پیوند با امر متعالی تا بی‌نهایت تداوم می‌یابد. الگوی مولوی‌وار رفتن را می‌توان در داستان «موسی و شبان» در حرکت شبان دید:

گام پای مردم شوریده خُود	هم ز گام دیگران پیدا بود
یک قدم چون رخ ز بالا تا نشیب	یک قدم چون پیل رفته بر وریب
گاه چون موجی برافرازان غَلَم	گاه چون ماهی روانه بر شکم
گاه بر خاکی نبشته حال خُود	همچو رمالی که زملی بر زند

(۱۷۸۰-۱۷۸۴/۲)

این زیرساخت در ساختار روایی، اسلوب قصه‌گویی و شاکله معنایی مثنوی، موجد تنوع چشم‌اندازها و معناهای متکثر می‌شود. «مولانا اغلب حکایات را پیوسته و یکجا در ظرف تعبیر فرو نمی‌ریزد، بلکه برای حصول نتیجه مورد نظر، اجزای داستان را در هم می‌آمیزد» (فروزانفر، ۱۳۸۰: چهارده؛ همچنین نک. زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۳۲۳ و ۱۳۷۸: ۲۴۲)؛ او خواننده را به حرکت وامی‌دارد، تا برای کشف و یافتن پیام، معنا و حتی خط سیر و پایان حکایت، از قصه‌ای به قصه‌ای دیگر، از حکایتی به حکایتی دیگر و حتی از دفتری به دفتری دیگر (نک. پورنامداریان، ۱۳۸۴ و توکلی، ۱۳۸۹: ۵۹-۶۵) حرکت کند. هر معنایی در مسیر، نشانه‌ای است برای رسیدن به معنایی دیگر و تا بی‌نهایت. معناهای گذرا، موقت و نسبی در حرکت و در راه تکامل می‌یابند و متفاوت و متغیر می‌شوند:

بی‌نهایت حضرت است این بارگاه      صدر را بگذار صدر تست راه  
(۱۹۶۲/۳)

بنیاد و بنیاد مثنوی بر عدم قطعیت معنا، اصالت نگاه نسبی و سیالیت و سیورورت بنا شده‌است. معنا و مفاهیم یک‌بار و برای همیشه در مثنوی تعریف نمی‌شوند، بلکه به تدریج و تدرج در یک پیوستار شکل می‌گیرند؛ هر معنا و نتیجه‌ای در نسبت با سطوح دیگر آن و در ارتباط با امور و وقایع دیگر، بخشی از معنا را به خواننده منتقل می‌کند کشف کند و دریافت وجوه معانی مستلزم حرکت توقف‌ناپذیر و جنبش مداوم است تا در فراشد بی‌پایان جستجو به درک معنای نسبی متن نائل شود. هر برداشت و معنایی، گذرا، نسبی و اعتباری است. مولوی برای جلوگیری از تثبیت و انجماد قالب و بافت

معنایی (در فروریزی قطعیت‌ها و نسبی‌نگری) و دعوت خواننده به نگرش از چشم‌اندازهای مختلف (نسبی‌نگری)، پس از ارائه هر ساختار و بافتی، آن را فرومی‌ریزد و بافتار دیگری را پی‌ریزی می‌کند و باز به محض خطر تثبیت، دوباره آن را برهم می‌ریزد و این روند همچنان تداوم می‌یابد. تداوم این نگاه و حرکت، خواننده را از توقف و سکون بازمی‌دارد و او را وامی‌دارد که برای کشف معناهای منتشر در متن حرکت کند.

##### ۵- دریدا و عناصر عرفانی / اندیشه دینی

تقریباً همه اندیشمندان و مفسران بر این باورند که دریدا عارف نیست، اما تفکر دریدایی، تفکری عرفانی است. آنها شباهت‌ها و همسانی‌هایی میان اندیشه و فلسفه دریدا- بدون توجه به خاستگاه آن- با عرفان یهودی (کابالا)، سنت‌های شرقی، عرفان اسلامی و همچنین تفکر هرمسی یافته‌اند. البته نمود دغدغه دینی در دریدای متأخر (از سال‌های اول دهه نود) بیشتر دیده شده‌است. رویل «راز، سیاست و دین و ادبیات را سه دغدغه اصلی دریدا می‌داند» (رویل، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

بسیاری از پژوهشگران ادیان، گونه‌ای اندیشه دینی پست‌مدرن را که دان کیوپیت آن را عرفان ثانویت می‌نامد،<sup>(۵)</sup> در اندیشه دریدا یافته‌اند. «بسیاری از پیشگامان پست‌مدرنیته در فلسفه، از نیچه تا دریدای متأخر... برای انتقال پیام خود به‌طور وسیع از زبان الاهیات، به‌ویژه الاهیات آخرزمانی<sup>۱</sup> بهره جستند» (کیوپیت، ۱۳۸۷: ۱۷). سطح توجه و میزان قیاس‌ها آن هم در حوزه‌های مختلف، نشانگر وجود همسانی‌هایی میان اندیشه دینی و تفکر عرفانی با دستگاه فکری دریداست،<sup>(۶)</sup> نه در برخی عناصر و نشانه‌های گسیخته و منفرد:

واقعیت این است که نحوه چینش، سامان‌دهی و به‌طور کلی نظام حاکم بر اندیشه دریدا، همسانی درخور تأملی با سنت‌های عرفانی شرق داشته‌است. فلسفه دریدا دربردارنده طیف وسیعی از اندیشه‌های همسان با اندیشه‌های عرفانی از قبیل مفهوم ارزشمندی حیرت، نفی انانیت و دیگربودگی تا نجات‌بخشی است (هرچند تمایزها و تفاوت‌های هم وجود دارد)... براساس این تفاوت‌ها، باید گفت اندیشه دریدا از سنخ و ماهیت دیگری است و نظام اندیشه‌های عرفانی شامل برخی عناصر در ساختار، به عنوان یک مدل در اندیشه دریدا به کارگرفته شده‌است، فارغ از آنکه این مدل‌سازی با آگاهی از مدل‌های عرفانی بوده‌است، یا ناشی از توارد تلقی گردد (پاکتچی، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

بعد دیگر در تبیین ارتباط شالوده‌شکنی و عرفان، با تمرکز بر شخص دریدا و جنس و نوع ارتباط او با اندیشه دینی نمایان می‌شود، که در پاسخ سؤال‌هایی نظیر اینکه دریدا چه نسبتی با اندیشه دینی و مفاهیم دینی / عرفانی دارد؛ آیا دریدا به نحوی از انحا به چیزی از جنس متعالی و مطلق باور دارد؛ آیا از متون دریدا خوانش‌های دینی و الاهیاتی شده‌است و واکنش، پاسخ، سکوت و دغدغه‌های دریدا در پیوند با امر مینوی / معنوی چگونه است؛ می‌تواند امکان یا امتناع ارتباط شالوده‌شکنی و عرفان را شفاف‌تر سازد.

۱- بسیاری از پژوهشگران ادیان با یافتن گونه‌ای اندیشه دینی پست‌مدرن بر این باورند که دریدا عارف نیست، اما تفکر دریدایی، تفکری عرفانی است.

۲- ارتباط اندیشه دریدا با عرفان یهود/ کابالا، نشانگر پیوند اندیشه او با عرفان‌های دیگر، به دلیل زیرساخت و گوهر مشترک است.

۳- همسانی‌های بسیار - البته با توجه به افق تاریخی متفاوت- بین اندیشه دریدا و سنت‌های شرقی و عرفان اسلامی، پایه و انگیزه تحقیق‌های بسیاری شده‌است.

۴- دریدا در برابر خوانش‌های الاهیاتی و دینی از متونش واکنش نشان نداده‌است؛ یعنی هم متون او امکان چنین خوانشی را فراهم می‌سازند و هم دریدا از چنین خوانشی ناراضی نیست (خوانش‌های پیستاک، تیلور، کپوتو، کوارود و فوشی، وارد و هارت؛ نک. نوریس، ۱۳۸۸: ۲۷۴).

۵- زیرساخت تفکر هرمنوسی در هرمنوتیک واسازانه و حضور دریدا در ساحت هرمنوتیک احیاء معنا که در پی قدسیت‌زایی در متون است، در تأکید بر باز و بی‌انتهای بودن، بی‌نهایت رفتن و رو به بالاداشتن، با امر قدسی و مینوی ارتباط می‌یابد. خود مفهوم بی‌نهایت بودن معنا در خوانش شالوده‌شکنانه به نوعی با بی‌نهایتی و بی‌پایانی امر متعالی پیوند می‌یابد (نک. فوکو، ۱۳۸۷: ۱۸۱؛ اکو، ۱۳۷۹: ۲۸۷-۲۸۶ و ابادزی، ۱۳۷۳: ۲۱).

۶- یکی از دغدغه‌های اصلی دریدا در کنار سیاست و ادبیات، مقوله دین است. تمرکز و توجه بر مفاهیمی چون مرکز‌گریزی، حیرت، صیروت و نیز بهره‌گیری از زبان الاهیات و به‌ویژه الاهیات آخرزمانی برای رساندن و انتقال پیام خویش این دغدغه را نشان می‌دهد.

## ۵-۱- دریدا و عرفان یهودی / کابالا

امانوئل لویناس در یکی از ملاقات‌هایش با دریدا، از او می‌پرسد آیا او نماینده امروزی برای مکتب لوریانی از آیین کابالا نیست؛ دریدا در پاسخ لویناس نه حدس او را تأیید می‌کند و نه رد، فقط سکوت می‌کند. او سال ۱۹۶۷ در مقاله‌ای مستقل، به نقد و بررسی

اندیشه‌های لویباس با خاستگاه دوگانه یونانی-یهودی پرداخته و اساس این موضوع را که تا چه اندازه اندیشه‌های خود او به عنوان یک اندیشمند معاصر می‌تواند به نحوی جبری از دو آبخور یهودی و یونانی سیراب شده باشد، مورد تحلیل قرار می‌دهد (نک. پاکتچی، ۱۳۸۶: ۱۸۵ و ۱۸۷ احمدی، ۱۳۸۰: ۴۲۱).

کابالا (قبالا، قباله) به عرفان و فلسفه یهود اطلاق می‌شود. برخلاف زهد که در میان افراد عادی یهود رواج دارد، عرفان یهود محدود به افراد برگزیده‌ای است که با تعالیم باطنی پیر و مرشد عرفانی آشنا می‌شوند. سنت اصلی عرفان یهود، آیین کابالاست و مهم‌ترین سند مکتوب این آیین کتاب Zohar (روشنایی) است. این کتاب تفسیری است بر تورات، بیانگر تعلیم عرفانی درباره ذات پیچیده خداوند، خدایی که در غایت «نامتناهی»<sup>۱</sup> است و نمی‌توان هیچ سخنی درمورد او گفت. درواقع مفهوم کابالا در کاربرد عام و سنتی آن، دلالت بر تعالیم باطنی و عرفانی یهود، به‌ویژه عرفان سده‌های میانه (از قرن دوازدهم به بعد) دارد. «واژه کابالا از ریشه عبری qbl به معنای قبول کردن یا پذیرفتن، گرفته شده‌است و از نظر لغوی به معنای سنت است... وفاق بینش کابالایی، راه رسیدن به خدا را همچون جریان معکوس سیرورتی می‌انگارد که از آن طریق از خدا نشأت دنیوی یافته‌ایم» (شولم، ۱۳۷۲: ۷۰ و نک. کاویانی، ۱۳۷۲: ۱۵ و ۱۸). در طول تاریخ، پیروان آیین کابالا، طیف گوناگون و حتی متناقض و متضادی از تعالیم کابالایی را گسترش دادند. «در قرن بیستم ردپای حکمت کابالا را می‌توان در ادبیات تخیلی و اشعار فرانتس کافکا، یوان گُل، خورخه لویس بورخس... و فلسفه نقد فرهنگی والتر بنیامین و ادبیات انتقادی هارولد بلوم و ژاک دریدا یافت» (کاویانی، ۱۳۷۲: ۲۸). فاصله داشتن با حقیقت، بنیانی است در آیین یهود که دریدا نیز متأثر از آن است. هارولد بلوم سرچشمه آن را در بینش عارفانه یهودی در پایان سده‌های میانه و به‌ویژه در آیین کابالا دانسته‌است و به طنز می‌گوید، دریدا پیرو کابالاست، بی‌آنکه بداند (احمدی، ۱۳۸۰: ۴۰۶).

## ۵-۲- دریدا و سنت‌های شرقی و عرفان اسلامی

تأیید ارتباط و همسانی‌های میان دستگاه فکری دریدا با آموزه‌های کابالا، نخستین نقطه شروع و بهترین حلقه ارتباطی اندیشه دریدا با سنت‌های شرقی و عرفان اسلامی است،

زیرا وجود گوهر بنیادی عرفان‌های مختلف و شباهت‌هایی بین آنها غیر قابل انکار است. بسیاری از دانشمندان و ناقدان به همسانی‌های شالوده‌شکنی دریدا با الهیات سلبی/منفی دریدا توجه کرده‌اند. ادواردز در نقد خود با طرح این پرسش که آیا دین دریدا، دین است یا نه‌دین، به مقایسه‌ی الهیات منفی دریدا با نگرش‌های عرفانی پرداخته‌است. ایزوتسو در تحقیقات تطبیقی خود در زمینه‌ی سنت‌های عرفانی، همسانی‌های درخور تأملی میان اندیشه‌های دریدا و ذن بودیسم کشف کرده‌است و نیز آگلیس اوزداونیتس،<sup>۱</sup> کوارد<sup>۲</sup> و بچلر<sup>۳</sup> به مقایسه‌ی شالوده‌شکنی دریدا با اندیشه‌های بودایی و هندویی پرداخته‌اند (نک. پاکتچی، ۱۳۸۶). همچنین آلموند (۱۳۹۰) بنیادهایی همسان میان اندیشه‌ی «تحیر» دریدا و «حیرت» ابن‌عربی کشف کرده‌است.

برخی از مفسران فلسفه‌ی دریدا، چون کاپوتو بر این باورند که اندیشه‌ی دریدا سراسر «فلسفه‌ی دیگربودگی» و عنایتی بی‌وقفه نسبت به «دیگری» است. از منظر فلسفه‌ی دیگربودگی دریدا، غایت دین آن است که ما را از خودمحوری ناشی از خودشیفتگی برهاند و به دیگربودگی - خدا- بگرایاند، و آیا زیرساخت عرفان غیر از تهی‌شدن از خود، خود را ندیدن، فنای در او و همه او شدن است:

هم برای دریدا و هم برای ابن‌عربی، نکته‌ی اساسی یک چیز است: وقتی ما متحیر شده باشیم، چیزهایی را می‌بینیم که در حالت عادی از نظرمان دور است، در حالت عادی ما فکر می‌کنیم می‌دانیم که چه می‌کنیم و تنها راه دورشدن از این جهل مرکب، پای نهادن به عرصه‌ی حیرت است (پاکتچی، ۱۳۸۶: ۱۸۹؛ همچنین نک. ضمیران، ۱۳۸۲: ۱۰).

باور به دیگربودگی/غیریت (نک. آلموند، ۱۳۹۰: ۷۲-۵۵)، زیرساخت تحیر در دستگاه فکری دریدا و علاقه‌ی دریدا به خدا و دین‌نشانگر پیوند اندیشه‌ی دریدا با مفاهیمی است که به‌طور گسترده و زیرساختی در عرفان اسلامی کاربرد دارند و هم مؤید حرف بسیاری از متفکران غربی است که «تفکر دریدا، تفکر عرفانی است و متأثر از عرفان شرقی» (نک. همان: ۱۱۳-۷۹) و اینکه دریدا «ساخت‌شکنی را الحادی نمی‌داند و آن را در نزدیک‌ترین فاصله با عرفان قرار می‌دهد» (قیطوری، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

1. A. Uzdavinis
2. H. Coward
3. S. Batchelor

### ۵-۳- دریدا و تفکر هرمسی

یکی دیگر از وجوه اندیشه دینی و دغدغه عرفانی در دستگاه فکری دریدا با تفکر هرمسی و هرمنوتیک واسازانه او مرتبط می‌شود. از هرمنوتیک به اعتبار گرایش‌ها و رویکردهایش، تقسیم‌بندی‌های مختلفی ارائه شده است (نک. شرت، ۱۳۸۷). هریک از گرایش‌های هرمنوتیکی با هر رویکرد و محوریتی، وجهی از وجوه فهم را منکشف کرده‌اند؛ به عبارتی وجه مشترک و نقطه کانونی همه شاخه‌های این دانش/مهارت، مسأله فهم<sup>۱</sup> است. شالوده‌شکنی دریدا در شاخه‌ای از هرمنوتیک فلسفی به نام هرمنوتیک معاصر که هم متأثر از هرمنوتیک هیدگر و گادامر است و هم منتقد آنها، طبقه‌بندی می‌شود؛ شالوده‌شکنی را هرمنوتیک منفی، هرمنوتیک واسازانه و مافیای هرمنوتیک نیز نامیده‌اند و دریدا را پدر این نوع هرمنوتیک می‌دانند (نک. شرت، ۱۳۸۷: ۱۵۲-۱۵۰؛ نیوتون، ۱۳۸۶: ۱۹۹؛ نوریس، ۱۳۸۸: ۱۱۵ و کوزنز هوی، ۱۳۸۷: ۳۶۵).

هرمنوتیک از منظر رمزگرایی و راززدایی به دو قطب/گرایش تقسیم می‌شود: هرمنوتیک تذکر: مبتنی بر ایمان، رمزگرایی، قصه‌پردازی، احیا و آشکارسازی معنا. هرمنوتیک شبهه: مبتنی بر شک و سوءظن، راززدایی، آگاهی کاذب و کاهش توهم. کارل مارکس، فریدریش نیچه و زیگموند فروید، سه استاد بزرگ راززدا هستند که روال‌ها و باورهای مقبول دانش، ارزش و اعتقاد را به پرسش کشیدند و با شک و تردید در همه چیز (اشیا، آگاهی و واقعیت)، با دریدن نقاب‌ها و کم کردن حجاب‌ها، مبدأ و سرچشمه همه موضوع‌ها را به علل روان‌شناختی، فلسفی، جامعه‌شناختی و... فروکاستند. هرمنوتیک شبهه را - که سردمداران آن با پدیدارشناسی امر مقدس، دین و هر نوع هرمنوتیکی که بتوان آن را هرمنوتیک تذکر معنا نامید، به شدت مخالف بودند- هرمنوتیک تردید، کاهش توهم، سوءظن، توهم معنا و بت‌شکنانه<sup>۲</sup> نیز می‌نامند (پالمر، ۱۳۸۴: ۴۱ و ۵۴-۵۳؛ ریکور، ۱۳۷۳: ۱-۱۰؛ نوریس، ۱۳۸۸: ۲۳۳ و فوکو، ۱۳۸۷: ۱۹۸-۱۷۶).

مارکس، نیچه و فروید با طرح آگاهی کاذب و دروغین بودن حقایق و به گفته ریکور با تکیه بر «توهم بنیادی»، در پی زدودن رموز و علائم مقدس، تهی کردن آن مفاهیم و خارج کردن انسان از حیطه امر مینوی هستند. این هرمنوتیک ایستا و بسته، با تفاسیر

1. understanding  
2. iconoclastic

فروکاهنده موضوع به علت‌هایی چون اقتدار جهانی طبقه، اراده معطوف به قدرت و لیبیدو، به بن‌بست می‌رسد (قدسیت‌زدایی). این سه نشان داده‌اند که تأویلگر در انتقاد و ارزیابی نشانه‌ها از ستونی عمودی پایین می‌رود تا نشان دهد که ژرفنای درون‌بودگی،<sup>۱</sup> در واقع چیزی است غیر از آنچه بیان می‌کند. تأویلگر به قول نیچه پایین می‌رود تا «کاوشگر اعماق» باشد. خروجی و محصل هرمنوتیک شبیه این نکته است که تقریباً تمامی تکیه‌گاه‌های بشری بر زمینی نالاستوار بنا شده‌است (فوکو، ۱۳۸۷: ۱۸۱ و ابادری، ۱۳۷۳: ۲۱).

در تقسیم‌بندی ریکور، هرمنوتیک دریدایی، در هرمنوتیک تذکر جای می‌گیرد (نک. ریکور، ۱۳۷۳: ۴-۳). یکی از خصوصیت‌های هرمنوتیک احیای معنا - در تقابل با هرمنوتیک شبهه - مراقبت از موضوع است. مراقبت از موضوع یعنی متابعت از حرکت معنا که از دلالت لفظی شروع و به معنای که در قلمرو امر مقدس است، ختم می‌شود (نک. ریکور، ۱۳۷۳: ۴-۳ و ابادری، ۱۳۷۳: ۱۳-۱۲). ویژگی هرمنوتیک دریدایی دوری و حلقوی<sup>۲</sup> بودن آن است. در تفکر دریدایی، متن، جهانی باز است که امکان تأویل‌های بی‌پایان و بازی بی‌نهایت دال‌ها، معنا را مدام به تأخیر و تعویق می‌اندازد و هرمنوتیک واسازانه/ منفی به دنبال طرح تأویل‌های بی‌نهایت در متنی گسیخته، پراکنده و بی‌انسجام است؛ این باور به تکثر و تعویق معنا و «عدم وجود معنای حقیقی در متن، خود موضوعی است هرمسی» (نک. اکو، ۱۳۷۹: ۲۸۲ و ۲۸۷-۲۸۶). حرکت دوری و مرحله‌ای بودن فهم، و بسته و ایستا نبودن این دور، به قول فوکو حرکتی رو به بالاست؛ گرچه تأویل‌گر چون یک حفار تا اعماق نفوذ می‌کند، اما رو به بالا حرکت می‌کند و مدام بالاتر می‌رود و امکان می‌دهد تا در اوج، ژرفنای زیر پایش به نحوی هرچه آشکارتر، گسترده و باز شود. تأویل‌گر در رویکرد هرمسی تحلیل متن دریدایی «کاوشگر اعماق» نیست و در مسیر حرکت خود به بن‌بست زمینی نمی‌رسد (نک. فوکو، ۱۳۸۷: ۱۸۲-۱۸۱ و ابادری، ۱۳۷۳: ۲۱).

عنصر صیوروت و حرکت، زیرساخت تفکر عرفانی است؛ در این ساحت ایستایی و سکون محلی از اعراب ندارد و گوهر وجودی آدمی به میزان رفتن‌ها و شدن‌ها اعتبار می‌یابد. اصالت با رفتن است و حرکت تا بی‌نهایت. باز و پایان‌ناپذیر بودن امکان تأویل و دوری بودن فهم، قدسیت‌زایی، سقوط زمینی و به بن‌بست رسیدن را منتفی می‌کند.

1. interiority  
2. circularity



حرکت متداوم تا بی‌نهایت دریدا، در کنار باز و بی‌انتهای بودن دور هرمنوتیکی او، پیوندی دیگری با تفکر عرفانی برقرار می‌کند.

### ۶- شالوده‌شکنی و عرفان: معبر رسیدن به حیرانی

در کنار مؤلفه‌های مشترک و همسو بین شالوده‌شکنی و عرفان، افق و چشم‌انداز این دو جریان بسیار قابل تأمل است؛ هم شالوده‌شکنی و هم عرفان حیرانی را بهترین مقام برای درک دیگری می‌دانند. اگر ساخته‌های عقلی، حجابی برای درک ما از خداوند باشند و اگر تحیر به معنای از کار انداختن قوای عاقله ما باشد، در این صورت تحیر دیگر نه نشانه‌ای از عجز روحانی و بی‌سامانی، بلکه بیشتر یک توانایی برای دانایی درست‌تر درباره‌ی خدا خواهد بود. در این راستا، نوشته‌ی دریدا با عنوان «همه دیگری» مورد توجه قرار گرفته‌است؛ در این نوشتار او تأکید می‌کند: «ما تنها وقتی متحیر شده باشیم، نیم‌نگاهی به دیگر داریم... در مقام سرگردانی و حیرانی است که ما غیریتِ غیریت را می‌بینیم» (نک. پاکتچی، ۱۳۸۶: ۱۸۹؛ آلموند، ۱۳۹۰: ۱۱۳ و ضمیران، ۱۳۸۲: ۱۰). شالوده‌شکنی دریدا نیز چون تفکر مولانا در اتصال به «بی‌نهایت» به حیرانی می‌رسد:

نه چنان حیران که پشتش سوی اوست      بل چنان حیران و غرق و مست دوست  
(۳۱۲/۱)

آلموند با مقایسه‌ی تحلیل دریدا درباره‌ی تخریب برج بابل (سفر پیدایش، باب ۱۱: ۹-۱) با مقاله‌ی ابن عربی درباره‌ی طوفان نوح (سوره‌ی نوح، آیه ۷۱) به این نتایج می‌رسد که به نحو خاصی می‌توان نقش «بی‌نهایت» را در قلب تفکر دریدا و ابن عربی دید (نک. آلموند، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۹۲). به باور دریدا «تعداد صورت‌های حق، نظیر معانی ممکن در متن ساختارشکنانه بی‌نهایت است و شمارش‌ناشدنی» (همان: ۱۰۶). دریدا قصد دارد به نحوی مؤثر نکته‌ای شبیه به گفته‌ی ابن عربی بگوید: «گوناگون کوشیده‌اند تا ماهیت خدا را در طی قرون تسهیل کنند و تنظیم نمایند و این امر بنیان بر محبوب ساختن الوهیت الهی داشته‌است» (همان: ۱۱۳).

اساس سازوکارهای دینی و تعالیم عرفانی در دعوت به همراه رفتن، برای رسیدن به مقام حیرانی است. وادی حیرانی برداشت‌های قطعی و یخ‌زده‌ی دینی را فرومی‌ریزد (زیرساخت عرفان و شالوده‌شکنی). مولوی نیک می‌داند که اگر تلنگری باشد و درنگی،

در بستر عادت‌ها، تکرارها و قطعیت‌ها اتفاق نمی‌افتد. روزن و شکافی باید تا چشم‌اندازها تغییر کند و ساحت دیگری، ورای عادت و تکرار شکل بگیرد؛ اصل دین همین است، ایجاد دریچه و روزنه‌ای در مسیر عادت‌ها و تکرارها:

بر دل و دین خرابت نوحه کن      که نمی‌بیند جز این خاک کهن  
(۸۰۵/۶)

دوزخ است آن خانه کان بی‌روزن است      اصل دین ای بنده روزن کردن است  
(۲۴۰۵/۳)

شالوده‌شکنی‌های مولوی در راستای اصل دین، هدف انبیا و پیام قرآن، برای حیرت‌زایی است، نه حیرت‌زدایی:

کار بی‌چون را که کیفیت نهد؟      این که گفتم، این ضرورت می‌دهد  
گه چنین بنماید و گه ضد این      جز که حیرانی نباشد کار دین  
(۳۱۲-۳۱۳/۱)

چیتیک در ابتدای اثر خود درباره ابن عربی می‌گوید: «یافتن خدا همان به حیرت دچار آمدن است» (نک. آلموند، ۱۳۹۰: ۸۳). یکی دیگر از حلقه‌های اتصال شالوده‌شکنی دریدا و مولانا، این مهم است که فقط در وادی حیرانی امکان نزدیک‌تر شدن به امر مطلق محقق می‌شود. شالوده‌شکنی دریدا نیز چون تفکر مولانا در اتصال به «بی‌نهایت» به حیرانی می‌رسد.

## ۷- نتیجه‌گیری

دریدا و مولانا با توجه به تفاوت‌ها و اختلافات زبانی، فرهنگی و...، افق‌ها و تجربه‌های وجودی مشترکی دارند که امکان قیاس آن دو را بسترسازی می‌کند و این امکان، خوانش و قرائت شالوده‌شکنانه از متنی عرفانی را میسر می‌سازد. شاید دریدا عارف نباشد و تجربه‌های عرفانی از جنس تجربه‌های مولانا را هیچ‌وقت نیازموده باشد، اما وجود عناصر و نشانه‌های عرفانی در تفکر و زیرساخت نگاه او، چون وجود شباهت‌ها و همسانی‌هایی میان اندیشه و فلسفه دریدا با عرفان یهودی (کابالا)، سنت‌های شرقی، عرفان اسلامی و همچنین تفکر هرمسی؛ توجه دریدا به مقوله دین؛ سکوت او در برابر خوانش‌های الاهیاتی و دینی از متونش و تمرکز بر مفاهیمی چون مرکز‌زدایی، سیورورت و تحیر؛ همگی بیانگر

این نکته است که تفکر دریدایی، تفکری عرفانی است، زیرا احوال عرفانی می‌تواند فارغ از معتقدات طبقه‌بندی شده دینی، ولی درهم‌تنیده با احوال مینوی و قدسی بروز نماید. بسیاری از خوانش‌ها و برداشت‌های نادرست از سازوکارهای شالوده‌شکنی - در غرب و ایران - به سبب مطالعات اندک و پراکنده از شالوده‌شکنی، عدم توجه به بستر تقابلی و زمینه‌های شکل‌گیری آن است. در واکاوی و بازنگری دستگاه اندیشگانی دریدا و اصطلاحات شبه‌هناک آن، مشخص گردید که دریدا نه با دین و اندیشه‌های مذهبی، بلکه با قالب‌های تثبیت‌شده و کلیشه‌های ایستای دینی مشکل دارد. تفاوت‌ها و اختلاف‌ها در برداشت‌های دریدا از مقوله دین نشانگر فهم‌های متفاوت است که در ساحت‌های متفاوت رخ می‌نماید، نه مقوله عناد و دشمنی. علاوه بر مفاهیم مشترک در دستگاه فکری مولانا و دریدا چون فروریزی قطعیت‌ها، نگرش نسبی به امور هستی، مرکز‌زدایی، اصالت حرکت و... خروجی و ماحصل این دو نگرش بسیار قابل تأمل است؛ هم عرفان و هم ساخت‌شکنی در باور به بی‌نهایت مخاطب را به وادی حیرانی می‌کشاند، زیرا فقط در این ساحت می‌توان از خود برید و دیگری را دید.

### پی‌نوشت

- ۱- برای آگاهی بیشتر از خوانش‌ها و پنداشت‌های متفاوت از دریدا و کار فکری او، نک. نوریس، ۱۳۸۸: ۲۱۳-۲۷۹؛ روئل، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۴۸ و حقیقی، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۴ و ۱۸۰.
- ۲- واژه لوگوس - نقطه مرکزی گفتمان افلاطونی - در فرهنگ فلسفی یونان در تقابل با میتوس (اسطوره، افسانه، تمثیل، استعاره و روایت)، بیانگر تقابل فلسفه با ادبیات است؛ ادبیاتی که افلاطون «خصوصتی دیرینه» با آن داشت. درحالی‌که واژه لوگوس با میتوس و فویزیس (هستی) قبل از فلسفه متافیزیکی سقراط و افلاطون یکی بود. مارتین هیدگر می‌گوید: «لوگوس در دو معنای کاملاً مغایر به کار می‌رود، یکی لوگوس به معنای اصیل خود و دیگر بر مبنای تحریف‌شده آن یعنی عقل و... ترجمه واژه لوگوس به عقل، منطق و قانون جملگی نشان از بریده شدن این واژه از اصل خود و دور افتادن از سرچشمه‌های هستی است... درواقع این حادثه با ظهور متافیزیک افلاطون و ارسطو هم‌زمان است» (ضمیران، ۱۳۸۶: ۲۰۳-۱۹۴).
- ۳- همه ارجاعات مثنوی به همین منبع است و از این پس به ذکر شماره دفترها و ابیات بسنده می‌شود.

۴- نک. حکایت «کشیدن موش مهار شتر را...» در دفتر دوم؛ حکایت «قصه آن دباجی که در بازار عطاران...» در دفتر چهارم و حکایت «انکار کردن موسی بر مناجات شبان» در دفتر دوم.

۵- «من تجربه دینی پست‌مدرن را که اینک در دسترس ماست، عرفان ثانویت می‌نامم. این عرفان شکلی از آگاهی دینی است که فعالانه واجد همه خصلت‌های وضعیت پست مدرن است که محافظه‌کاران مانده از عصر روشنگری را بیم داده و لرزه بر اندامشان می‌افکند... خود عرفان کلاسیک در واقع نوعی نوشتن عصیانگر و خرابکارانه بود، و نیز می‌توان عرفان پست مدرن جدید ما را استمرار سنت کهن و ریشه‌دار ساختن آن تلقی کرد» (کیویت، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۷).

۶- برای آگاهی بیشتر از منابعی که به ذکر همسانی‌ها و اشتراکات اندیشه دریدا با عناصر عرفانی/ تجربه دینی پرداخته‌اند، نک. پاکتچی، ۱۳۸۶. همچنین برای آگاهی از مفاهیم الاهیات، دین، دیگربودگی، امر آخر زمانی و مسیانیک (موعودباورانه) در آثار دریدا نک. رویل، ۱۳۸۸: ۶۵-۷۰ و ۲۸۰-۲۴۹.

## منابع

- آلموند، یان (۱۳۹۰)، *تصوف و ساختارشکنی: بررسی تطبیقی آراء دریدا و ابن عربی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: پارسه.
- اباذری، یوسف (۱۳۷۳)، «یادداشتی درباره ریکور»، *ارغنون*، شماره ۳، صص ۲۲-۱۱.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه هنر*، تهران: مرکز.
- اخلاق، حسن (۱۳۸۶)، *از مولانا تا نیچه*، قم: سلوک جوان.
- استیس، و. ت (۱۳۸۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اکو، اومبرتو (۱۳۷۹)، «تأویل و تأویل افراطی»، *هرمنوتیک مدرن: گزینۀ جستارها*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: مرکز.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۰)، *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۶)، «واسازی دریدا در برداشت‌آشنایان با سنت‌های عرفانی شرق»، *مجموعه مقالات هم‌اندیشی بارت و دریدا*، به کوشش امیرعلی نجومیان، تهران: فرهنگستان هنر.
- پالمر ریچارد (۱۳۸۴)، *علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دیلتای، هیدگر و گادامر*، ترجمه محمدحسین حنایی کاشانی، تهران: هرمس.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴)، در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، تهران: سخن.

توکلی، حمیدرضا (۱۳۸۹)، از اشارت‌های دریا: بوطیقای روایت در مثنوی، تهران: مروارید.  
جعفری، محمدتقی (بی‌تا)، مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب، تهران: بعثت.  
حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷)، گذار از مدرنیته: نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران: آگه.  
خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۴)، از برونو تا هگل: طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی دوران‌های جدید، [تهران]: دانشگاه ملی ایران.  
دریدا، ژاک (۱۳۸۰)، «ساختار، نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی»، ساخت‌گرایی، پساساخت‌گرایی و مطالعات ادبی، گروه مترجمان، به کوشش فرزانه سجودی، تهران: حوزه هنری، صص ۲۱۷-۲۰۹.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، مواضع، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.  
رویل، نیکلاس (۱۳۸۸)، ژاک دریدا، ترجمه پویا ایمانی، تهران: مرکز.  
ریکور، پل (۱۳۷۳)، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه یوسف ابادری، ارغنون، شماره ۳، صص ۱۰-۱.  
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، بحر در کوزه: نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی، تهران: علمی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، صدای بال سیمرخ: درباره زندگی و اندیشه عطار، تهران: سخن.  
شایگان، داریوش (۱۳۸۶)، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: پژوهش فرزانه روز.  
شیرت، ایون (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.  
شولم، گرشوم گرهارد (۱۳۷۲)، آیین قبایلا: عرفان و فلسفه یهود، ترجمه شیوا کاویانی، تهران: فراروان.

شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۵)، شکوه شمس: سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.

ضیمران، محمد (۱۳۸۲)، نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز، تهران: هرمس.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۰)، شرح مثنوی شریف (جزو نخستین و دوم از دفتر اول)، تهران: علمی و فرهنگی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۷)، «نیچه، فروید، مارکس»، هرمنوتیک مدرن: گزینه‌های جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: مرکز، صص ۱۹۸-۱۷۵.
- قیطوری، عامر (۱۳۸۲)، قرآن: ساخت‌شکنی و بازگشت نشانه، قم: کتاب طه.
- کاوینانی، شیوا (۱۳۷۲)، «مقدمه مترجم»، آیین قبلا: عرفان و فلسفه یهود، تهران: فراروان، ۲۴-۳.
- کلیگز، مری (۱۳۸۸)، درسنامه نظریه ادبی، ترجمه جلال سخنور و دیگران، تهران: اختران.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۷)، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی»، هرمنوتیک مدرن: گزینه‌های جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: مرکز، صص ۳۷۴-۳۳۷.
- کیوییت، دان (۱۳۸۷)، عرفان پس از مدرنیته، ترجمه الله‌کرم کرمی‌پور، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لاوین، ت. ز (۱۳۸۶)، فلسفه برای همه: از سقراط تا سارتر، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۱)، مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
- نوریس، کریستوفر (۱۳۸۸)، شالوده‌شکنی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
- نیوتون، ک. ام. (۱۳۸۶)، «هرمنوتیک»، ترجمه یوسف ابادری، ارغنون (ویژه‌نامه نقد ادبی نو)، شماره ۴، صص ۲۰۲-۱۸۳.
- ویستر، راجر (۱۳۸۶)، «ژاک دریدا و واسازی متن»، ترجمه عباس بارانی، ارغنون (ویژه‌نامه نقد ادبی نو)، شماره ۴، صص ۲۵۶-۲۵۱.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۰)، ابرساختارگرایی، ساختارگرایی و پساساختارگرایی، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: حوزه هنری.
- همدانی، امید (۱۳۸۷)، عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در تفکر هیدگر، تهران: نگاه معاصر.