

دوفصلنامه علمی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)
سال شانزدهم / دوره جدید / شماره ۵۴ / پاییز و زمستان ۱۳۹۹
صص ۸۲-۹۰ (مقاله پژوهشی)

مقایسه تطبیقی برداشت مولانا از حجاب و برداشت های دیگر از حقیقت

• وحید ردایی

کارشناس ارشد مشاوره دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)

vahidradaei1992@gmail.com

• سید مهدی احمدی فر

کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی

smaf6805@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۱۲

چکیده

حقیقت دارای جایگاه محوری در فلسفه است و اساساً فیلسوف می‌خواهد به عمق یک پدیده بنگرد. می‌توان گفت در طول تاریخ فلسفه، تلاش تمامی مکاتب، فیلسوفان و اندیشمندان معطوف به مسئله حقیقت بوده است. هدف از انجام این پژوهش، مقایسه‌ای تطبیقی میان اندیشه مولانا جلال‌الدین و مارتین هایدگر در مورد مفاهیم حقیقت و حجاب است. تلاش هایدگر در مبحث حقیقت، این است که پدیده آغازین و بنیادین حقیقت را زنده کند و آن را به گونه جدیدی تفسیر نماید. مولانا حقیقت انسان را از منظر عرفانی می‌نگرد؛ از نظر مولانا، والاترین انحاء بودن، وصال به حقیقت مطلق است و وصال به حقیقت، جز به واسطه عشق و از راه کنار زدن حجابها ممکن نیست. روش بررسی در این پژوهش، روش کتابخانه‌ای می‌باشد. یافته‌ها نشان می‌دهد برداشت هایدگر از حقیقت به معنای ناپوشیدگی و آشکارگی، بیشترین نزدیکی را به مفهوم حجاب و حجاب افکنی در اندیشه عرفانی مولانا دارد.

کلیدواژه‌ها: حقیقت، حجاب، هایدگر، مولانا.



۸۲

مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی

سال شانزدهم
شماره ۵۴ - پاییز و زمستان ۱۳۹۹

مقدمه

دیدگاه هایدگر در باب حقیقت را که مهم‌ترین و تأثیرگذارترین رویکرد به مسئله حقیقت در غرب می‌باشد، می‌توان زیربنای نظریه‌ها در این باره دانست. حقیقت از منظر هایدگر به معنای ظهور، آشکار شدن و ناپوشیدگی چیزها برای انسان است. تلاش هایدگر در مبحث حقیقت، این است که پدیده آغازین و بنیادین حقیقت را زنده کند و آن را به گونه جدیدی تفسیر کند. مولانا حقیقت انسان را از منظر عرفانی می‌نگرد. او معتقد است حقیقت انسان از عالم معنا به عالم صورت هبوط کرده و جوای اصل خویش است. انسان مولانا دارای ماهیتی نامتعین است و امکان بودنهای مختلف برای او مقدور است و والاترین انحای بودن، وصال به حقیقت مطلق است که حقیقت او را مقدور می‌سازد. وصال به حقیقت، جز به واسطه عشق و از راه کنار زدن حجابها ممکن نیست. در این پژوهش، به مقایسه تطبیقی برداشت مولانا از حجاب و برداشت هایدگر از حقیقت پرداخته می‌شود.

هایدگر و ماهیت حقیقت و ناحقیقت

دازاین به همان وجه که در حقیقت قرار دارد، در ناحقیقت نیز هست. همراه با گشودگی، چیزهایی برای دازاین آشکار می‌شود و چیزهایی برای او مستور می‌ماند. این وجه پنهان شده همان ناحقیقت است. ناحقیقت در این معنا به‌عنوان قابل تحویل به کذب نیست. حقیقت و ناحقیقت، متضاد یکدیگر نیستند.^۱

از نظر هایدگر ناپوشیدگی اگرچه همه چیز را بر ما آشکار می‌کند و در دسترس قرار می‌دهد، اما همیشه از تیررس فکر بشر می‌گریزد. به تعبیر دیگر انسان توان و تحمل شناخت التیا را ندارد و بنابراین هیچ‌گاه نمی‌تواند آن را فراچنگ آورد.^۲ به تعبیر هایدگر حقیقت در ذات خود، ناحقیقت است؛ یعنی لازمه ذات ناپوشیدگی که روشنی می‌باشد، پوشیدگی است. حقیقت از آنجا که در جایگاه پوشیده قرار دارد و از خاستگاهی «هنوز -

التیا (ناپوشیدگی) و حقیقت از منظر هایدگر

ویژگی مهم التیا، آن است که کاشف از بینشی است که نه بر علت و معلول، بلکه بر نسبت ظهور یا تجلی استوار است. ویژگی حقیقت نیازمند ظهور است. حقیقت خود شکلی از ظهور است. موجودات معلول وجود نیستند، بلکه فتح باب وجودند. وجود را آشکار می‌کنند و پرده از آن برمی‌دارند. حقیقت همین پرده‌برداری است، از این رو، یونانیان باستان حقیقت را با التیا و ناپوشیدگی یکی می‌دانستند. حقیقت ظهور پیدا می‌کند، اثبات نمی‌شود و هر موجودی که بر حسب ساختار و ذاتش برای این ظهور گشوده‌تر باشد، بیشتر وجود را از پرده بیرون می‌اندازد و می‌دانیم که این موجود انسان یا به قول هایدگر دازاین است که طبیعت آن آگریستانس است، حال آنکه دیگر موجودات در خود فرو بسته‌اند. بنابراین موجودات تا آنجا که از حیث وجود به ما

۱. زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ص ۳۶۸.

2. Plato: an Introduction, p.378

3. The Essence of Truth, p.96.

4. Ibid, p.403.





حجاب - برنگرفته» برخوردار است، ناحقیقت است.^۵ به طور خلاصه هایدگر بر این عقیده است که پوشیدگی یا ناحقیقت دو گونه دارد: یکی پرهیز از آشکارگی و گریز از به دام افتادن در شناخت انسانی، و دوم با تشابه، تظاهر، فریب و به اشتباه انداختن انسان، ناحقیقت به حیثی دو گانه، هم خود را و هم موجودات را می پوشاند. هایدگر، کلیت پوشیده شده موجودات؛ یعنی ناحقیقت را یک راز می خواند که به هیچ روی تحلیل نمی شود و به این موجود و آن موجود منسوب نمی گردد، بلکه فقط یک راز است، به طور مطلق و محض؛ زیرا پوشیدگی، امری پوشیده است و سرتاسر دازاین را فرا گرفته است. در بحث از ناحقیقت باید در نظر داشت که پوشیدگی و ناپوشیدگی جزء لاینفک ذاتی خود حقیقت است. ناحقیقت نباید به عنوان مجهول ماندن چیزی از نظر ما در نظر گرفته شود. در نظر داشتن این امر خود نتیجه مهمی است که باعث می شود حقیقت و ناحقیقت با سلب و ایجاب یکی گرفته نشود. حقیقت و ناحقیقت دو روی یک سکه واحدند. ناحقیقت در فلسفه هایدگر با جنبه های مکشوف نشدنی شیء در یک ردیف قرار می گیرند.

نگاه تطبیقی به حقیقت از نظر هایدگر و عرفای اسلامی

هایدگر ریشه اصلی ظهور حقیقت را ناپوشیدگی می داند. او معتقد است حرف نفی «ا» در ابتدای الثیا؛ یعنی حرف «نا» در ابتدای ناپوشیدگی، به قلمرویی از وجود اشاره دارد که هنوز به تجربه درنیامده است. از این رو، حقیقت با خفا و پوشیدگی ملازم است؛ یعنی پوشیدگی همیشه مقدم بر ناپوشیدگی و انکشاف است؛ زیرا «آنچه پنهان است فقط می تواند آشکار شود».^۶ پس از نظر هایدگر حقیقت یعنی ظهور آنچه در مقام پوشیدگی است؛ یعنی چیزی که از دل خفا و پوشیدگی

بیرون آمده و آشکار شده است. پس می توان گفت حقیقت در مقام ذات، امری ثابت است و دارای مراتب نیست. اما هنگامی که به ظهور برسد، غیر ثابت بوده و به نسبت مراتب طی شده، ظهور بیشتری می یابد. مطلب بیان شده هایدگر با معنای حقیقت از نظر عرفانی هم خوانی دارد.

عرفای اسلامی نیز حقیقت را با مراتب سلوک مرتبط می دانند. حقیقت در مرتبه ذات ثبوت دارد، اما در مرتبه ظهور دارای مراتب است. هر چه سالک اوج می گیرد، حقیقت ظهور بیشتری می یابد. سالک به ظهور بیشتری از هستی می رسد. در عرفان، این انسان است که در ظهوری که برایش رخ می دهد، کاشف حقیقت می شود. اما از طرف دیگر تفاوت هایی میان کلام هایدگر با سخنان عارفان وجود دارد. از جمله اینکه نزد هایدگر حقیقت همان ناپوشیدگی است که در پوشیدگی و خفا ریشه دارد، اما مقام خفا دیگر خود حقیقت نیست، بلکه حقیقت تنها به معنای همان ناپوشیدگی است که لازمه اش پوشیدگی است. در عرفان هر ظهوری در ذات ریشه دارد که نسبت به آن هیچ عملی نمی توان داشت، اما آن ریشه نیز خود حقیقت تلقی می شود.

در اصطلاح عرفا، حق به معنای وجودی، جایگاه خاص و ویژه دارد. قیصری به عنوان یکی از شارحان ابن عربی در ابتدای مقدمه خود بر شرح «فصوص الحکم» موضوع این علم را وجود برمی شمرد و معتقد است وجود همان حق است.^۷ ابن عربی در فص سلیمانی «فصوص الحکم» بیان می دارد:

انما الكون خیال / و هو حق فی الحقیقة
والذی یفهم هذا / حاز أسرار الطریقة

معنای حقیقت در نظام سهروردی مبتنی بر شهود و رؤیت است و جایگاه ویژه ای دارد. سهروردی قول و اعتقادی را که با واقعیت عینی مطابقت داشته باشد، حق می نامد.^۸ از نظر عرفا، تنها حق شایستگی نامیده

۷. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۲۱.

۸. حکمة الاشراق، ص ۱۸۲.

۵. سرآغاز کار هنری، ص ۴۳.

6. Plato's Doctrine of Truth, p.171.

شدن به وجود را دارد و غیر حق از آن رو که صرف و مطلق نیستند و با غیر آمیخته‌اند، در واقع تجلی حق هستند و وجودنا هستند. ابن عربی در *فصوص الحکم* این معنا را این‌گونه توضیح می‌دهد: ما هرچه بخواهیم راجع به حقیقت سخن بگوییم و با هرچه بکوشیم تا آن را به همان‌گونه که هست توصیف کنیم، چه بخواهیم، چه نخواهیم، مجبور خواهیم شد، تا راجع به آن تنها از یک جنبه از تجلی‌اش گفتگو کنیم؛ زیرا حق در حالت عدم تجلی هرگز با زبان انسانی وصف شدنی نیست. حقیقت حق در ذات خود همیشه مخفی و نهفته در عزلت الهی‌اش باقی خواهد ماند.^۹

مفهوم عرفانی حجاب و حجاب افکنی

مسئله حجاب در عرفان خاستگاه طولانی دارد و آن عبارت است از: «موانعی که دیده بنده بدان از جمال حضرت جلّت، محجوب و ممنوع است».^{۱۰} متون عرفانی، عموماً از حجاب به‌عنوان اسم عام برای موانعی بحث می‌کنند که راه رسیدن به حقیقت مطلق را سد می‌کند. هرچه غیر حقیقت مطلق است، حجاب است.^{۱۱} به طور کلی از دیدگاه عرفا هرچه میان عاشق و معشوق فاصله انداخته و حائل شود، حجاب نام دارد. فرد سالکی که در حیطة عرفان پا می‌گذارد، باید بداند که در راه رسیدن به حق، حجابهایی وجود دارد که با شناختن و کنار زدن آنها می‌تواند به وجود حق تعالی نزدیک و در او فانی شود. با همه اینها بیشتر از همه عرفانها، عرفان اسلامی بر مسئله حجاب تأکید فراوان می‌کند.

مایه‌های عرفان اسلامی را می‌توان در کتاب مقدس قرآن دید. مسئله حجاب در قرآن به شکل مستقیم و غیرمستقیم آمده است و خداوند بشر را از ماندن در حجاب نهی و راههای کنار زدن آن را بیان می‌کند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»؛^{۱۲} «ما موسی را فرستادیم و به او امر نمودیم که قوم خود را از ظلمت به سوی نور خارج کن».

حجاب در اصطلاح عرفانی عبارت است از مانعی میان عاشق و معشوق و نیز انطباق صور کائنات در قلب به نحوی که مانع از تجلی نور حق گردد. حجاب نزد عارفان به حجابهای نورانی و ظلمانی تقسیم می‌شود و این برگرفته از روایات نبوی است. در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است: «أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى سَبَعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ لَوْ كُشِفَتْ لَأَخْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَهُ».^{۱۳} خداوند متعال ۷۰ هزار از حجاب نورانی و ظلمانی دارد که به مقتضای این حدیث، عرفای بزرگ به بحث از حجابها و کنار زدن آن اقدام نموده‌اند.

سنایی در یک بیت زیبا حجاب را تعریف می‌کند و به نظر می‌رسد هنوز هم یکی از بهترین تعاریف حجاب، تعریف او است:

به هر چه از راه وامانی چه کفر آن حرف و چه ایمان /
به هر چه از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و
چه زیبا^{۱۴}

در اشعار حافظ نیز به مواردی برمی‌خوریم که به حجابها اشاره دارد. همانند:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم / خوشا دمی که از
آن چهره پرده برفکنم^{۱۵}

حجاب دیده ادراک شد شعاع جمال / بیا و خرگه
خورشید را منور کن^{۱۶}

حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز / خوشا کسی که
در این راه بی‌حجاب رود^{۱۷}

در جایی دیگر حافظ معتقد است میان بنده و خدا هیچ حجابی وجود ندارد و تنها حجاب، هستی سالک

۱۲. ابراهیم، ۵.

۱۳. بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۴۵.

۱۴. دیوان حکیم سنایی غزنوی، ص ۲۵۱.

۱۵. دیوان حافظ، ۱۹۹.

۱۶. همان، ۲۴۱.

۱۷. همان، ۸۲.

۹. فصوص الحکم، ص ۲۰۸.

۱۰. مرصاد العباد، ص ۲۴.

۱۱. درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ص ۱۳۸.





است:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست / تو خود
حجاب خودی حافظ از میان برخیز^{۱۸}
عرفای مسلمان براساس روایت فوق، دلیل وجود
حجاب را این چنین بیان کرده‌اند: ذات غیب الغیوب
در مرتبه عماء از دید همه پنهان است و قابل درک
و شناسایی برای کسی نیست. خداوند به دلیل حب
ذاتی و توجه، خواست که آشکار شود و برای این
آشکار شدن نیاز به موجودی بود که تعین پذیرد.
سپس تمامی اسماء و صفات و عوامل موجود را خلق
کرد، تا به واسطه آنها تجلی یابد و خود را نمایان
سازد. هر موجودی به اندازه سعه وجودی‌اش خدا را
نشان می‌دهد؛ زیرا تمامی موجودات دارای تعینات
و محدودیتها هستند و نمی‌توانند موجود نامتناهی و
نامحدود را به طور کامل دربر گیرند. از طرفی این
موجودات هم تجلی ذات الهی هستند و ذات خدا
را نشان می‌دهند و هم پنهان کننده ذات او هستند.
ابن عربی معتقد است این حجابها رحمت الهی هستند؛
زیرا اگر برداشته شوند، پرتوی ذات الهی، مخلوقاتش
را می‌سوزاند.

مولانا بیشتر از عرفای شاعر دیگر بر مسئله حجاب
تأکید دارد، به طوری که می‌بینیم در مثنوی معنوی
همواره انسان را با آوردن تمثیلات و حکایات متفاوت،
از محبوب ماندن نهی می‌کند:

روح محبوب از بقا بس در عذاب / روح واصل در بقا
پاک از حجاب^{۱۹}
مولانا در حکایتهايش انواع و اقسام حجابها را توضیح
می‌دهد و انسان را از اثرات محبوب ماندن و اثرات
رفع حجاب آگاه می‌کند:

ز آنکه هفصد پرده دارد نور حق / پرده‌های نور دان
چندین طبق

از پس هر پرده قومی را مقام / صف صفاند این

پرده‌هاشان تا امام

اهل صف آخرین از ضعف خویش / چشمشان طاقت
ندارد نور بیش

و آن صف پیش از ضعیفی بصر / تاب نارد روشنایی
بیشتر

روشنی کاو حیات اول است / رنج جان و فتنه این
احول است

احولها اندک اندک کم شود / چون ز هفصد بگذرد او
یم شود^{۲۰}

در کلیات شمس نیز همین سخن به بیانی دیگر آمده
است:

هر آنچه دور کند مر تو را ز دوست بد است / به هر چه
روی نهی بی وی از نکوست بد است^{۲۱}

مولانا گاهی به تعدد حجابها بین بنده و خدا اشاره
می‌کند. اما او معتقد است این حجابها را می‌توان در

طرفة العین درنوردید.^{۲۲} گاهی نیز اظهار می‌کند که
حجابهای زیاد، محصول پندار و اوهام است.^{۲۳} به

طور خلاصه، حجاب در عرفان مصطلح بوده و معنای
خاصی دارد که همان حائل و سد میان عاشق و معشوق

است که آدمی برای نائل شدن به حقیقت مطلق، باید
آن را از بین برده و در صدد رفع و ازاله آن برآید.

حجاب و حقیقت از منظر مولانا

مولانا بارها و به شکلهای مختلف تأکید می‌کند:
حاکمیت هویت فکری در ما یک بیماری عرضی و

القایی یا به تعبیری حجاب است. این پدیده در ما
بیگانه است و فطرت و اصالت ما پذیرای آن بیگانه

نیست:

در دهان زنده خاشاکی جهد / آن گه آرامد که بیرونش
نهد^{۲۴}

۲۰. همان، دفتر دوم، ۸۲۱-۸۲۶.

۲۱. کلیات شمس، غزل ۱۶۰.

۲۲. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ۱۹۲۰.

۲۳. همان، دفتر چهارم، ۳۷۰۱.

۲۴. همان، دفتر اول، ۱۱.

۱۸. همان، ۲۶۶.

۱۹. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ۴۴۶.



دریای بی‌وصف و نشان حقیقت یا عدم می‌داند. کسی شناگر این بحر است که خود را به کلی محو کرده است. فکر، خواه علمی یا تعبیری، یک فعل و انفعال مادی است. حال آنکه حقیقت ورای ماده است و بنابراین وسیله اتصال به آن آلت بی‌آلتی است:

من چو مرغ اوجم اندیشه مگس / کی رسد بر من مگس را دسترس؟^{۲۹}

ز آنکه من ز اندیشه‌ها بگذشته‌ام / خارج از اندیشه یویان گشته‌ام^{۳۰}

جان گشاید سوی بالا بالها / در زده تن در زمین چنگالها^{۳۱}

سیر بیرونی است قول و فعل ما / سیر باطن هست بالای سما^{۳۲}

انسانی که اسیر اندیشه‌های تعبیری نیست، در استفاده از اندیشه‌های علمی و واقعی نیز آزاد است و چون آزاد است، آنها را در نقش ذاتیشان به کار می‌گیرد. آنها را حجاب و کنده روح، جان و حقیقت قرار نمی‌دهد.

از دیدگاه مولوی، ذهن نمی‌تواند جستجوگر حقیقت باشد. آنچه ذهن به‌عنوان حقیقت جستجو می‌کند، تصویر و تصور حقیقت است، نه جوهر و محتوای حقیقت. انسان یا اسیر نفس هست یا نیست. اگر نیست، هم‌اکنون ذهنش فارغ از حجابها است؛ یعنی در رابطه مستقیم با حقیقت است. اگر اسیر نفس است، اسیر نقش و تصویر و صورت خواهد بود. انسان فارغ از نقش و صورت، متصل به حقیقت است.

مولانا اشاره می‌کند تعلق به امور دنیایی تو را در پرده‌ای از اوهام پیچانیده و ارتباط تو را با فطرت خویش قطع کرده است:

ضاله چه بود؟ ناقه‌ای گم کرده‌ای / از کفت بگریخته در پرده‌ای^{۳۳}

این خاشاک گوی ما را گرفته و روح و فطرت ما می‌خواهد این خاشاک را بیرون نهد. چیزی که هست حاکمیت آن غاصب توان استقامت ما را گرفته است: آب گل خواهد که در دریا رود / گل گرفته پای آب و می‌کشد^{۲۵}

ما میل به برگشت به جوهر فطرت و حقیقت خویش را داریم، اما چنان سخت اسیر گشته‌ایم که گلها مانع حرکت ما به سوی فطرتمان می‌گردد. مولانا در جایی دیگر از مثنوی معنوی تأکید می‌کند که علم و خرد نمی‌تواند رافع حجاب باشد و گاهی افلاطون عاقل هم نمی‌تواند از حجاب بیرون آید:

مهر حق بر چشم و بر گوش خرد / گر فلاطون است حیوانش کند^{۲۶}

مولانا در مثنوی معنوی، در موارد متعددی در تقابل تن و جان، تن را حجاب دانسته و معتقد است مراد وی از تن حجاب جسمانی است و ما به سهولت می‌توانیم تن را مترادف وجود جسمانی بگیریم:

هم ز لطف و عکس آب با شرف / پرده شد بر روی آب اجزای کف

هم ز لطف و جوش جان با ثمن / پرده‌ای بر روی جان شد شخص تن

زین حجاب این تشنگان کف پرست / ز آب صافی اوقاتده دور دست^{۲۷}

مولانا نفس را حجاب می‌داند و معتقد است این حجاب به سهولت از بین نمی‌رود، بلکه باید در سیر و سلوک اندک اندک این حجاب را کنار زد:

غبارهاست درون تو از حجاب منی / همی برون نشود آن غبار از یک بار

به هر جفا و به هر زخم اندک اندک آن / رود ز چهره دل گه به خواب و گه بیدار^{۲۸}

مولوی هر نوع اندیشه و تفکر را حجاب وصل به

۲۹. مثنوی معنوی، دفتر دوم، ۱۰۳.

۳۰. همان، دفتر دوم.

۳۱. همان، دفتر چهارم، ۵۸.

۳۲. همان، دفتر اول، ۲۶.

۳۳. همان، دفتر دوم.

۲۵. همان، دفتر سوم، ۱۰۲.

۲۶. همان، دفتر چهارم، ۱۹۲۲.

۲۷. همان، دفتر ششم، ۳۴۲۶.

۲۸. کلیات شمس، ص ۴۵۰.



تیرگی، گمراهی و گمگشتگی چیست؟ فطرت خویش را باختن، گم کردن و آن را در پرده مستور و پوشیده نگه داشتن. حقیقت غیرقابل توصیف است؛ بی‌وصف و نشان است:

همچنان که هر کسی در معرفت / می‌کند موصوف غیبی را صفت فلسفی از نوع دیگر کرده شرح / باحثی مرگفت او را کرده جرح و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند / و آن دگر از زرق جانی می‌کند^{۳۴}

مولوی هشدار می‌دهد که برای اتصال به حقیقت، باید همه توصیفات را کنار بگذاری و مستقیماً به هستی خویش بنگری. توصیفات مترادف با حجابها است؛ چون به ورای توصیفات رفتی، حجاب را از جان خود برداشته‌ای. برای مولانا خود یعنی حصار دهنی از دانسته‌ها و شناخته‌هایی که به انسان ناپوشیدگی و تعین می‌بخشد. وقتی خود یعنی دانستگی و شناختگی، از طریق بی‌خودی از بین می‌رود، حقیقت - که ناشناخته و پوشیده است - متجلی می‌گردد. به تعبیر مولانا، همین که شاه از حصار خود یعنی از حیظه دانسته‌ها خارج می‌شود، کیفیتی ورای تعینات به صورت پیری غریب بر او تجلی می‌یابد:

می‌رسید از دور مانند هلال / نیست بود و هست بر شکل خیال^{۳۵}

حقیقت، به علت ناشناختگی و پوشیدگی، کیفیتی است از نیستی و عدم، ولی در عین حال هست!

شه به جای حاجیان فا پیش رفت / پیش آن مهمان غیب خویش رفت^{۳۶}

دست بگشاد و کنارانش گرفت / همچو عشق اندر دل و جانش گرفت^{۳۷}

حقیقت را باید با کیفیت تواضع، مستقیماً و بدون

۳۴. همان، دفتر دوم، ۸۱.

۳۵. همان، دفتر اول، ۳.

۳۶. همان، دفتر اول، ۳.

۳۷. همان، دفتر اول، ۵.

هرگونه حجاب و واسطه دریافت و ملاقات نمود: شه چو پیش میهمان خویش رفت / شاه بود او لیک بس درویش رفت^{۳۸}

شاه متواضعانه پیش می‌رود و همچو عشق در برش می‌گیرد. در واقع با حقیقت یگانه می‌شود و در این یگانگی، آنچه اصالت دارد و باقی می‌ماند، معشوق است. عاشق را ذهن از طریق پدیدار می‌آفریند. به عبارت دیگر عاشق یعنی خود و خود حجاب معشوق است: «جمله معشوق است و عاشق برده‌ای».

البته مولانا در داستان شیر و نخجیران و خرگوش، به تمثیل جالب و ظریفی می‌پردازد که در آن هبوط انسان در این جهان را با مراحل رشد کودک شیرخوار مقایسه می‌کند. وی می‌گوید: جانی که هنوز در قالب تن و جسم مادی قرار نگرفته و مورد توجه خداوند است، همانند طفلی تازه به دنیا آمده است که توان راه رفتن ندارد، بنابراین نمی‌تواند نسبت به اطراف خود کنجکاوی کند. به همین خاطر مورد توجه پدرش است. کودک زمانی که دست و پا می‌گیرد، شروع به حرکت می‌کند و اهل کنجکاوی می‌شود و در دسرهاش شروع می‌شود. جان آدمی هم بعد از مصیبت هبوط، از عرش به فرش سقوط کرده و محبوس شده و در خشم و طمع مال اندوزی قرار گرفته و در نهایت خرسند به زندگی می‌شود و این آغاز حجابها است. مولانا هرگونه تصور جبری از مسئله هبوط و حجاب را رد می‌کند و می‌گوید: اگر خدا دست و پا داده برای این است که از نردبان معراج بالا برویم و دوباره به عرش برسیم.

طفل تا گیرا و تا پویا نبود / مرکبش جز گردن بابا نبود چون فضولی گشت و دست و پا نمود / در عنا افتاد و در کور و کبود

چون به امر اهبطوا بندی شدند / حبس خشم و حرص و خرسندی شدند

ما عیال حضرتیم و شیرخواه / گفت الخلق عیال للاله

۳۸. همان، دفتر اول، ۲.

آن که او از آسمان باران دهد/ هم تواند کوز رحمت
نان دهد^{۳۹}

در جای دیگر مولانا می‌گوید: اگر حقیقت آشکار
شود، نه تو می‌مانی و نه کنارت و نه میانت باقی
می‌ماند. حقیقت همواره در پس پرده ظاهر می‌شود،
تا مخلوقش تاب او را بیاورد. این نقابها و حجابها از
روی مصلحت آفریده شده است.

گفتم ار عریان شود او در عیان/ نی تو مانی نی کنارت
نی میان^{۴۰}

حقیقت از زمان فلاسفه ما قبل سقراطی به معنای امر
کشف شده و ناپنهان مطرح شده است که آن را الثیا
یا ناپنهان می‌نامیدند. چیزی که قبلاً مکتوم بوده و
می‌تواند منکشف شود. هایدگر این انکشاف را نوعی
گشودگی و باز بودن انسان می‌نامد؛ چون هر حقیقتی
به وسیله انسان کشف می‌شود. بنابراین حقیقت عبارت
است از استمرار انکشاف توسط انسان و بدین ترتیب
چیزی نیست که یک بار و برای همیشه به دست آید،
بلکه حقیقت همان استمرار انکشاف دائمی است. در
فلسفه هایدگر عدم در مرکز ثقل انکشاف حقیقت
است؛ زیرا حقیقت از ناحقیقت کشف می‌شود.^{۴۱} تعبیر
مولوی در این باره چنین است:

لاجرم استاد استادان صمد/ کارگاهش نیستی و لا
بود^{۴۲}

آنچه منکشف شده تمام حقیقت نیست؛ زیرا تمام آنچه
منکشف خواهد شد، در یک پدیدار واحد نمی‌گنجد.
پس حقیقت کشف شده با نفی خود همراه است؛ یعنی
نفی می‌کند که تمام حقیقت باشد. نیل به حقیقت از
ناحقیقت شروع می‌شود. توجه به ناحقیقت یا عدم
حقیقت، سبب توجه به حقیقت می‌شود. به عبارت
دیگر حقیقت بر روی ناحقیقت بنا می‌شود، ماهیت
اولیه حقیقت پوشیدگی و در خفا بودن است. این

۳۹. همان، دفتر اول، ۴۶.

۴۰. همان، دفتر اول، ۶.

۴۱. «حقیقت و عدم در نظر مولوی و هیدگر»، صص ۱۱۳ و ۱۱۴.

۴۲. مثنوی معنوی، دفتر ششم، ۱۴۶۹.

دیدگاه هایدگر در باب حقیقت بسیار با نظر مولانا و
انکشاف مشابهت دارد.^{۴۳}

نتیجه‌گیری

۱. هایدگر حقیقت را به معنای ظهور، آشکارگی و
ناپوشیدگی چیزها برای انسان می‌داند. حقیقت نزد
هایدگر شناختنی نیست. حقیقت همواره وجود دارد.
اما گاهی پنهان و گاهی آشکار است. این وجود
داشتن، اولاً؛ علت العلل نیست که از خصلت مشترک
همه موجودات استنتاج شده باشد، ثانیاً؛ از آغاز بر ما
پوشیده بوده است. ماهیت اولیه حقیقت پوشیدگی و
در خفا بودن است. این دیدگاه هایدگر در باب حقیقت
بسیار با نظر مولانا و انکشاف مشابهت دارد.

۲. از نظر هایدگر حقیقت یعنی چیزی که از خفا و
پوشیدگی بیرون آمده و آشکار شده است. حقیقت
در مقام ذات، امری ثابت است و دارای مراتب نیست.
اما هنگامی که به ظهور برسد، غیرثابت بوده و به
نسبت مراتب طی شده، ظهور بیشتری می‌یابد. این
نظر هایدگر با معنای حقیقت از نظر عرفانی هم‌خوانی
دارد.

۳. نزد هایدگر حقیقت همان ناپوشیدگی است که
در پوشیدگی و خفا ریشه دارد، اما مقام خفا دیگر
خود حقیقت نیست، بلکه حقیقت تنها به معنای همان
ناپوشیدگی است که لازمه‌اش پوشیدگی است. در
حالی که در عرفان هر ظهوری در ذات ریشه دارد که
نسبت به آن هیچ عملی نمی‌توان داشت، اما آن ریشه
نیز خود حقیقت تلقی می‌شود.

۴. مولانا نگاه عرفانی به حقیقت انسان دارد و معتقد
است حقیقت انسان از عالم معنا به عالم صورت هبوط
کرده و جوایب اصل خویش است. انسان در نگاه او،
ماهیتی نامتعین دارد و بودنهای مختلف برای او ممکن
است. وصال به حقیقت مطلق، والاترین انحای بودن
است که جز به واسطه عشق و از راه کنار زدن حجابها

۴۳. «حقیقت و عدم در نظر مولوی و هیدگر»، ص ۱۱۵.





ممکن نیست.

۵. حاکمیت هویت فکری در ما یک بیماری عَرَضی و القایی یا به تعبیری حجاب است. این پدیده بیگانه است و فطرت ما پذیرای آن بیگانه نیست. پس حجاب در اصطلاح عرفان، به معنای حائل میان عاشق و معشوق است که آدمی برای رسیدن به حقیقت مطلق، باید در صدد رفع آن برآید. مولانا بیشتر از عرفای شاعر دیگر بر مسئله حجاب تأکید دارد.

۶. مولانا در حکایت‌هایش، به انواع و اقسام حجابها می‌پردازد و انسان را از اثرات محجوب ماندن و اثرات

رفع حجاب آگاه می‌کند. او به تعدد حجابها بین بنده و خدا اشاره می‌کند. اما معتقد است می‌توان این حجابها را در طرفه العین درنوردید. وی نفس را حجاب می‌داند که این حجاب به سهولت از بین نمی‌رود، بلکه باید در سیر و سلوک اندک اندک آن را کنار زد. برای اتصال به حقیقت، باید همه توصیفات (حجابها) را کنار بگذاری و مستقیماً به هستی خویش بنگری. برداشت هایدگر از حقیقت به معنای ناپوشیدگی و آشکارگی، بیشترین نزدیکی را به مفهوم حجاب و حجاب افکنی در اندیشه عرفانی مولانا دارد.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- بحار الأنوار، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- «حقیقت و عدم در نظر مولوی و هایدگر»، محمود نوالی، مجله پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۰۵، ۱۳۸۷ش.
- حکمة الاشراف، یحیی بن حبش سهروردی، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.
- درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ویلیام چیتیک، ترجمه جلیل پروین، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- دیوان حافظ، شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، براساس نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، بادبادک، ۱۳۹۰ش.
- دیوان حکیم سنایی غزنوی، مجدود بن آدم سنایی، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، سنایی، ۱۳۸۰ش.
- زمینه و زمانه پدیدارشناسی؛ جستادی در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر، سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۲ش.
- سرآغاز کار هنری، مارتین هایدگر، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ش.
- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ش.
- فصوص الحکم، محی‌الدین ابن عربی، ترجمه علی شالچیان ناظر، تهران، الهام، ۱۳۷۵ش.
- کلیات شمس، جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
- مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ش.
- مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، عبدالله بن محمد نجم‌الدین رازی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش.
- *Plato: an Introduction*, P. Friedlander, tr. H. Meyerhoff, Princeton University Press, 1969.
- *Plato's Doctrine of Truth*, Martin Heidegger, tr. T. Sheehan in Pathmarks, William McNeill, UK: Cambridge University Press, 1998.
- *The Essence of Truth*, Martin Heidegger, tr. Ted Sadler, University Press, 2002.