

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۲۵

## مطالعه تطبیقی اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین با تفکرات اگزیستانسیالیستی

عزیز جوانپور هروی<sup>۱</sup>

### چکیده:

یکی از مهم‌ترین مکاتب فلسفه قاره‌ای در قرن بیستم، مکتب اگزیستانسیالیسم است که با توجه عمده خود به مسائلی همچون وجود انسانی، فردیت، اخلاق و ایمان با ادبیات عرفانی و صوفیانه ایرانی، مشابهت‌های فراوانی دارد. مولانا جلال‌الدین بلخی، عارف و شاعر بزرگ ایرانی، از جمله نمایندگان مهم ادبیات عرفانی و صوفیانه ایران است که دستگاه فکری و نبوغ و بدعت اندیشه عرفانی و فلسفی‌اش، از جهات بسیاریا تفکر اگزیستانسیالیستی مشابهت و مطابقت دارد.

در این مقاله، کوشیده شده است تا همانندی‌های فکری مولانا با فیلسوفان اگزیستانسیالیست غربی مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین ابتدا به معرفی اصول و ویژگی‌های کلی نحله فلسفی اگزیستانسیالیسم پرداخته شده است و بعد به مختصری از آرای اندیشمندان این مکتب همچون سورن کی‌یرکگارد، گابریل مارسل، کارل یاسپرس و میگل د.اوناونو و سارتر اشاره خواهد شد و پس از آن، به جنبه‌هایی از اندیشه مولانا که با نکات برجسته این نحله مناسبت و سازگاری دارد، پرداخته شده است و نشان داده شده است که میان مبانی فکری فیلسوفان اگزیستانسیالیست و تفکرات مولانا چه اشتراکاتی وجود دارد.

### کلید واژه‌ها:

مولانا جلال‌الدین بلخی، اگزیستانسیالیسم، فردیت، اخلاق و ایمان.

---

<sup>۱</sup> - استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز. Azizjavanpour@yahoo.com

## پیشگفتار

کمترین فایده مطالعات تطبیقی، فراهم کردن زمینه‌ای است تا داد و ستدهای خواسته و ناخواسته و تواردهای پنهان و آشکار بین دستگاه‌های فکری مختلف و فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع، گزارش و تبیین شوند. همچنین در پژوهش‌هایی که طرفین مورد بحث، متعلق به دو دنیای شرق و غرب‌اند، می‌توان سهم عمده متفکران شرقی را در پی‌ریزی تمدن جدید سنجید و تحلیل کرد. بهره‌دیگری نیز از مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی به دست می‌آید و آن اینکه برخی نکات غامض و دیرفهم سامانه‌های فکری مختلف، در پرتو گزاره‌های مشابه، بهتر و بیشتر فهمیده می‌شوند.

یکی از جذاب‌ترین انواع جست‌وجوهای تطبیقی، مقایسه سیستم‌های عرفانی، فلسفی و ادبی ایرانی-اسلامی با دستگاه‌های مشابه اروپایی است. در چند دهه اخیر، در میان آن‌ها تطبیق اندیشه‌های عارفان ایرانی، به‌ویژه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، با فلسفه‌های اگزیستانسیالیست، رونق بیشتری داشته و توجه فزون‌تری را به خود جلب کرده است. فیلسوفان وجودی می‌خواهند فلسفه را با زندگی روزمره مردم مرتبط سازند، از این رو می‌کوشند به چیزهایی بیندیشند که برای انسان مفید باشد. آنها از اینکه پاسخی قطعی به سوالات انسان بدهند پرهیز کرده‌اند چرا که اعتقاد داشتند باید هر فرد انسانی، پاسخی فردی برای خود بیابد و از این که حکمی کلی برای همه انسان‌ها صادر کنند پرهیز می‌کردند. با دقت در اشعار مولانا دیده می‌شود که او نیز چنین تفکراتی داشته است و این موضوع قابل انکار نیست. لذا در این جستار، بر آن شدیم تا برخی وجوه برجسته اگزیستانسیالیسم را به محک تفکرات بلند مولوی زده، جنبه‌های مشترک این دو شیوه تفکر را بررسی کنیم. به عبارت دیگر در این پژوهش سعی بر این نهاده‌ایم که این تفکرات مشترک را با شواهد و مثال نشان دهیم. در این مقاله ابتدا مفاهیم و مبانی رویکرد اگزیستانسیالیسم را به شکلی قابل فهم و البته ساده ارائه می‌کنیم و در ادامه به آرای مولانا و مقایسه آرای آنها با همدیگر پرداخته‌ایم.

### اگزیستانسیالیسم چیست؟

اگزیستانسیالیسم یا به تعبیر دیگر، فلسفه اصالت وجود، انقلابی علیه فلسفه‌های کلاسیک در غرب است و بیش از هر چیزی به هستی انسان توجه دارد. پیش از اینکه به بحث درباره این مکتب و اصول اساسی آن پردازیم، لازم است که با ریشه این واژه آشنا شویم.

اگزیستانسیالیسم از واژه «اگزیست» به معنی «وجود» گرفته شده است. فعل (Existo) و (Existere) در زبان لاتین، به معنی «خروج از»، «ظاهر شدن» و «برآمدن» است. این اصطلاح مترادف

است با «بودن و هستی»، ولی در اصطلاح، اگزیستانسیالیسم، به فلسفه‌های اصالت وجود خاص انسانی و پدیدارشناسی اطلاق می‌شود که می‌توانند آگاهی خود را از این واقعیت به موجودات آگاه دیگر نیز انتقال دهند. (کادن، ۱۳۸۶: ۱۵۳) «به نظر لوئی لاول<sup>۱</sup> (۱۸۸۳-۱۹۵۱م)، فیلسوف فرانسوی، وجود داشتن، عبارت است از انجام یک عمل آزاد که ما را به نحو مطلق متعهد می‌سازد.» (نوالی، ۱۳۷۹: ۱۸) به همین دلیل در این فلسفه، وجود داشتن به معنی گذر کردن از وضع موجود و تعالی است. اگر اگزیستانس را نقطه مقابل «ماهیت» یا (Essence) بدانیم، در این مکتب، وجود، واقعیتی است که در برابر انتزاعیات و نظریه‌های صرف قرار می‌گیرد. از این لحاظ است که فلاسفه اگزیستانسیالیست، وجود را مقدم بر ماهیت می‌دانند.

هدف اصلی فلسفه اگزیستانسیالیسم، دستیابی به معنی و تحقق تدریجی توانایی‌های خاص انسانی است. این ادعا که انسان ماهیت خود را می‌سازد و سرنوشت خویش را خود رقم می‌زند، متضمن امیدواری و دوری از تسلیم شدن است. این دستگاه فلسفی نمی‌خواهد که انسان، خود را به مسیر جریانات بسپارد بلکه می‌خواهد انسان، خود عادت به تعیین خط مشی زندگی داشته باشد و مانند سایر موجودات، اسیر «آنچه پیش می‌آید» نباشد. فلسفه‌های اگزیستانس از انسان انتزاعی صرف نظر کرده‌اند.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست به دو دسته الهی و الحادی تقسیم می‌شوند. در دسته اول متفکرانی چون کی‌یر کگور، یاسپرس و اوانامونو... قرار دارند و در دسته دوم فیلسوفان الحادی نظیر ژان پل سارتر و مارتین هایدگر قرار دارند. وجه مشترک این دو گروه تنها این است که هر دو معتقدند وجود مقدم بر ماهیت است، یا به عبارت دیگر، «فلسفه را باید از درونگرایی آغاز کرد.» (سارتر، ۱۳۸۶: ۲۵)

### آرای فیلسوفان الهی اگزیستانسیالیسم و تطبیق آن با دیدگاه‌های مولانا

در میان فیلسوفان الهی نحله اگزیستانسیالیسم، ما به سه فیلسوف بزرگ اشاره خواهیم داشت؛ در وهله اول سورن کی‌یر کگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵م)، متأله و عارف دانمارکی؛ که او را پدر اگزیستانسیالیسم می‌خوانند، دوم کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹م)، روانشناس و فیلسوف آلمانی، و پس از آن میگل د. اوانامونو (۱۸۶۴-۱۹۳۶ م)، شاعر، فیلسوف و متکلم اسپانیایی.

سورن کی‌یر کگارد، به معنای واقعی فیلسوف نبود. با این همه، سخن از اموری گفت که غالباً در حوزه فلسفه قرار می‌گیرند. مسئله او «فردیت» و «وجود» و به دیگر معنا «بودن» است. از نظر او، «موجودیت» ریشه و اصل تمامی موضوع‌ها و خارج از دسترس عقل، منطقی و به طور کلی، نظام‌های فلسفی است. بی‌تردید، بحث او در زمینه مسئله وجود، نسب از تاریخچه این موضوع دارد. هر چند

«وجود» در اندیشه بسیاری از فلاسفه گذشته جنبه محوری داشت، با ورود حوزه‌های فکری سقراط و افلاطون به فراموشی سپرده شد، و «خودت را بشناس» سقراطی توجه به مفهوم «خود»، جانشین مسئله «بودن» شد و به سادگی در محاق بی‌توجهی قرار گرفت.

هیچ‌کدام از فلاسفه پیشین، علی‌رغم دستگاه فلسفی جهان‌شمولشان به این پرسش که «وجود چیست؟» پاسخی ندادند و کی‌یرکگارد، اولین متفکری است که این را به هوشیاری درمی‌یابد و برای پاسخ به این پرسش وارد میدان می‌شود. از نظر او، فلسفه و تفکری مطلوب است که درباره زندگی باشد نه تفکر عقلی و منطقی، زیرا که عقل نه تنها کاشف وجود نیست، بلکه حجاب آن است. (دستغیب، ۱۳۸۰: ۳۴)

یکی از مؤلفه‌های مهم فلسفه کی‌یرکگارد، «فرد شدن» یا «فردگرایی» است. از نظر او، یگانه وجود مهم «فرد» است، آن هم «فرد زنده»؛ و روی سخن او و تمام نوشته‌هایش به فرد زنده است که بتواند یک زندگی معنادار و پرثمر داشته باشد. او معتقد بود هر فردی به تنهایی باید دست به انتخاب راه زندگی‌اش بزند و در این راه پیش برود.

به اعتقاد کی‌یرکگارد، هر کس نحوه زندگی خود را به یک گونه خاص گزینش می‌کند. یعنی انسان یک انتخاب عظیم و کلی انجام می‌دهد که این انتخاب عظیم موجب گزینش‌های فرعی‌تر و منشأ انتخاب‌های دیگر می‌شود و اعمال نظر محدود و گزینش مستقل در موارد جزئی لازم نیست. او انتخاب‌های عظیم و کلی را در سه چیز خلاصه و به سه مرحله تقسیم می‌کند:

۱. مرحله علم‌الجمالی یا زیبایی‌شناختی (Aesthetic)

۲. مرحله اخلاقی (Moral)

۳. مرحله دینی (Religious)

انسان با گزینش یکی از این سه مرحله، انتخاب عظیم خود را انجام می‌دهد و هر کار دیگری را براساس این مرحله انتخاب می‌کند. (Soren Kierkegaard، ۱۹۹۲: ۸۲)

در این معنی، مرحله علم‌الجمالی یا زیبایی‌شناختی حیات انسان آن است که اصل لذت بر زندگی حکومت می‌راند. شهرت‌طلبی، ثروت‌اندوزی، به دست آوردن قدرت و... از مواردی است که کسانی که در این مرحله به سر می‌برند، در جست‌وجوی کسب آن‌اند، اما حاصل این جست‌وجو محرومیت است، زیرا به دست آوردن یک لذت یعنی از دست دادن لذت‌های دیگر. اما در مرحله اخلاقی، انسان برای یافتن لذت زندگی نمی‌کند، بلکه یک یا چند اصل اخلاقی را در نظر می‌گیرد و بر مبنای آن زندگی خود را پایه می‌ریزد و هرگز این اصول را زیر پا نمی‌گذارد. در سومین مرحله - مرحله دینی - انسان فقط فرمانبردار پروردگار متعال است. در این مرحله، تنها چیزی که به زندگی

معنا و مفهوم می‌بخشد، احساس رضایت خداوند از روش زندگی انسان است. در این مرحله، دیگر نه لذت و نه حتی اخلاق اهمیتی ندارد و حتی اگر لازم باشد، اصول اخلاقی نیز برای رضای خداوند نادیده گرفته می‌شود. (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۴)

کارل یاسپرس، از فیلسوفان نامداری است که در تفکر اگزیستانسیالیستی او علم و عرفان و فلسفه به طرز بسیار بدیع در هم آمیخته‌اند. «یاسپرس، بارها از گونه‌ای هسته مرکزی در آدمی سخن می‌گوید که فراسوی هر چیزی است که علوم اجتماعی قادر به کشف آن باشد، چیزی که آن را نفس و ذهن و روح و روان و عمق خویشتن خوانده‌اند. این فعلیت خود بودن که اساس صدقت است و در مرتبه نخست عبارت از آزادی است، محور فلسفه یاسپرس است.» (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۲۳۲)

به عقیده یاسپرس، آنچه عقل باوری یونان تا زمان خود بدان رسیده است، نه حقیقت؛ بلکه خواست و نه شناخت؛ بلکه قدرت است. یاسپرس در اصل، اندیشه کی‌یرکگارد را تفسیر و تعبیر می‌کند. یاسپرس همچون کانت و بیش از او می‌کوشد تا ایمان به آزادی، انسان و خدا راد و راز دسترس سنجش‌گری علمی قرار دهد که از این جهت تأثیرپذیری وی را از اندیشه کانت می‌توان دریافت. مثلاً تفاوتی که یاسپرس میان انسان از جهت علمی و انسان از زاویه «هستی‌داری» و اگزیستانسیالیستی می‌گذارد، از جهتی همان فرقی است که کانت میان ساحت‌های پدیدارانه و ناپدیدارانه می‌گذارد؛ اما به طور مثال تأکید کانت به قانون اخلاقی که پایه ایمان عملی است، در فلسفه یاسپرس ناپدید می‌شود و مفهوم «فرد هستی‌دار» کی‌یرکگارد در آنجا نمایان می‌شود. به هر حال یاسپرس برای فلسفه نقشی «روشنگرانه» قائل است و خود نیز در فلسفه‌ورزی‌اش بدین صورت عمل کرده است. در حقیقت یاسپرس تصویر فیلسوفی است که بنابر موقعیت تاریخی آغاز قرن بیستم نسبت به انسان و آزادی و توانمندی او و همچنین خطراتی که او را تهدید می‌کند نگرش خاصی دارد و به اعتماد بیش از حد عصر کنونی بر علم مشکوک است و بر روش‌های غیر عقلانی تأکید می‌ورزد.

در نسبت این تلقیات با نگاه‌های مولانا، ابتدا باید نگاهی به جهان‌بینی مولانا کنیم. مولانا جلال‌الدین بلخی، در زمره عارفان و اصلانی است که عشق را عامل اصلی پویایی، حرکت و توانمندی جهان‌بینی و هستی‌شناسی خود قرار داده است. مذهب عشق، در دیدگاه مولانا، جانشین همه مذاهب می‌شود. مولانا به دنبال اعتقاد به وحدت وجود، اختلاف بین مذاهب را صوری می‌گیرد و قانون جذبه و عشق را وظیفه خاص انسان می‌داند و به همین دلیل بسیاری از آموزه‌های مولانا فراتر از ادیان خاص است و در قالب دین خاصی محصور نمی‌شود.

«مولانا ظاهراً اتحاد جوهری ارواح انبیا را مستند وحدت مضمون تعلیم در بین ادیان آن‌ها می‌یابد، و به همین سبب مناقشات اهل ادیان را که امثال فخر رازی در آن باب تبخّر و تبرّز نشان می‌داده‌اند، ظاهراً دعوی لفظی و ناشی از ناشناخت می‌داند.» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۴۹۳/۱)

اختلاف خلق از نام افتاد چون به معنی رفت، آرام افتاد  
(محمد بلخی، ۱۳۷۷: ۲ / ۳۶۸۰)

او از محدود شدن در یک مذهب خاص پرهیز دارد، زیرا مسلک او عشق است و «مذهب عشق ز مذهب‌ها جداست»، ولی با این همه، معتقد است که مذهب حق در میان مذاهب پنهان مانده است و امکان ندارد که همه مذاهب حق باشند و یا همه باطل، چرا که:

این حقیقت دان نه حقند این همه      نی به کلی گمراه‌اند این رمه  
زانکه بی حق باطلی ناید پدید      قلب را ابله به سوی زر خرید  
آنکه گوید جمله حقند احمقی است      وانکه گوید جمله باطل او شقی است  
(همان: ۲ / ۲۹۲۷-۲۹۲۹)

بدین سبب، او راه خود را از همه دستگاه‌های فکری و نظام‌های فلسفی جدا می‌کند. او از مرزها و ویژگی‌های نژادی و اخلاقی و زبانی فراتر رفته، انسان‌ها را اجزای یک پیکر می‌داند؛ به اتحاد و همبستگی با تمام انسان‌ها در طول تاریخ می‌رسد و از من طبیعی دور می‌شود. افق دید مولانا بسی وسیع‌تر از «من» اوست و چون از بالاترین نقطه به جهانی‌نگرد، بسیاری از حقایق عالم با تأییدات و الهامات الهی برایش آشکار می‌گردد.

نگرش مولانا به مقوله اخلاق، منحصربه‌فرد و نزدیک به افکار اگزیستانسیالیست‌هایی همچون کی‌یرکگارد است. در این مقام، با ارجاع به داستان‌های مثنوی معنوی، که آمیزه‌ای از تفکرات فلسفی و عرفانی این عارف دلسوخته و اندیشمند بزرگ است، رویکردهای مولانا را در تطابق و تشابه با رویکردهای اگزیستانسیالیستی بررسی خواهیم کرد.

شکی نیست که مولانا جلال‌الدین، مسلمانی است سنی مسلک که در عصری اشعریت زده رشد و نمو کرد، و دوره زندگی‌اش مصادف با افول اندیشه اعتزال و غلبه اشعریت بود. مولانا در یک مکتب اشعری رشد پیدا کرده است. البته این به معنی آن نیست که مولانا یک اشعری تمام و کمال است چرا که به حکم عارف بودنش، دیگر اشعری محسوب نمی‌شود چرا که هیچ عارفی نمیتواند اشعری باقی بماند (فیضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)؛ اما در برخی از گزاره‌های کلامی مثل مسئله رویت خداوند و این

که آیا تفاوت و اختلاف عقل آدم‌ها در اصل و ذاتشان است یا در اثر شیوه تربیت متفاوت می‌شود، دیدگاه اشاعره را پذیرفته است.

اختلاف عقل‌ها در اصل بودبر وفاق سنّیان باید شنود

بر خلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارند اعتدال

(همان: ۱۵۳۹/۳-۱۵۴۳)

نوع تحصیل وی هم مزید بر علت شد، تا از تفکر اشعری تأثیر بگیرد اگر چه به حکم عرف بودن اشعری محسوب نمی‌شود. او تا پیش از تحول روحی، فقیهی متکلم و وفادار به مبانی فقهی و کلامی مذهب خود بود. پرواضح است که چنین شخصیتی حتی در مقام یک شاعر عارف نمی‌تواند از آموخته‌ها و معتقدات درونی پیشین خویش رهایی یابد.

فلسفه اخلاق او هم طبعاً متأثر از نحله اشعریاست. با این حال، دیدگاه عقل‌مدارانه مولانا در برخی موارد او را بر آن داشته تا همانند غواصی ماهر در دریای عقل و خرد غوطه‌ور شود. آن را پیوسته تمجید کند و جریان اندیشه‌های اخلاقی را بر این مدار به حرکت درآورد. بدین‌گونه حکمت الهی را به شکلی تفسیر می‌کند که برای انسان، حلاً معینی از آزادی قائل شود، بدون آنکه موجب نفی و انکار مشیت خداوند گردد.

آنچه کی‌یرکگارد با نام سپهرهای زندگی در نظر دارد، در فلسفه اخلاق و ایمان‌مداری مولانا وجه‌های کلامی پیدا می‌کند. در اینجاست که او را با فیلسوف بزرگ غربی، سورن کی‌یر کگور می‌توان مقایسه اصیل «ایمان» کرد؛ «فیلسوف متألهی که او نیز درک حقیقت دین را در سایه کسب‌ترک «امر» می‌داند و بر این باور است که نمی‌توان به حقیقت ایمان رسید مگر از طریق پذیرش رنج‌ها، اضطراب و دلهره‌های فردی که در جریان آزمون الهی و «نامتناهی» خود «شهسوار ایمان» کسب تجربه دینی، گریز و گزیری از آنها نیست.» (طاهری، ۱۳۸۹: ۳۹)

مولانا با در نظر داشتن مسئله کلامی حسن و قبح افعال، در بسیاری از داستان‌های مثنوی از مرز اخلاق می‌گذرد و با پرشی به سپهر ایمان به اتحاد و اتصال دست می‌یازد. از نظر مولانا سپهر ایمان، سپهری است که عقل و اخلاق مبتنی بر خرد، بدان راهی ندارد. بنابراین، احکامی که بر ساکنان آن حرم که عارفان واصل باشند، جاری و ساری است کاملاً منحصر به فرد است و نباید کار پاکان را قیاس از خود گرفت. آنجا ساحتی است که جنایت، طاعت می‌شود و ایمان در درجه‌ای است که حتی پیامبری چون موسی(ع) نیز از همراهی با خضر(ع) باز می‌ماند.

ایمانی در این سطح از عملی غیراخلاقی، فعلی زیبا می‌سازد و ذبح فرزند را موجه می‌کند. در

حکایت «پادشاه و کنیزک»، این مفهوم به خوبی پیداست؛ آنجا که حکیم، حکم قتل زرگر را برای پادشاه صادر می‌کند و بی‌شک، قتل، فی‌نفسه عمل قبیحی است و انجام آن نیز حکم افعال قبیح را دارد:

کشتن آن مرد بر دست حکیم      نه پی امّید بود و نه ز بیم  
او نکشتش از برای طبع شاه      تا نیامد امر و الهام اله  
آن پسر را کش خضر ببرد حلق      سرّ آن را در نیابد عام خلق  
آن‌که از حق یابد او وحی و جواب      هر چه فرماید، بود عین صواب...  
(جلال‌الدین بلخی، ۱۳۷۷: ۲۲۳/۱-۲۲۶)

مولانا در این حکایت نشان می‌دهد، فعلی که متصل به وحی و به دستور خداوند باشد، در هر حال، عین صواب و زیبایی است و شاه نیز که نایب و عامل خداوند است و هر حکمی که بر فعل خدا جاری است، در باب عمل او هم صدق می‌کند. بنابراین ارزش‌گذاری هر عملی باید بر اساس مصدر صدور آن باشد بدین معنا که آنچه به فعلی ارزش می‌دهد، فاعل آن است؛ اگر فاعل فعل، حکیم یا متصل به منبع حکمت باشد، آن فعل حکیمانه و حسن است؛ هرچند به ظاهر قبیح باشد. خداشناسی مثنوی، آمیزه‌ای از مباحث فطری و شهودی و استدلالی است، گویی مولانا نیز همچون اگزیستانسیالیست‌ها، همه دستگاه‌های فکری و نظام‌های فلسفی را مردود می‌شمارد، چنان‌که فلاسفه را ملحد می‌خواند و پای استدلالیان را چوبین می‌داند. از دیدگاه کی‌یر کگارد نیز «با ایمان است که عقل بازداشت می‌شود و سیر ایمانی تحقق می‌یابد... با ایمان عقل به صلیب کشیده شده است.» (مصلح، ۱۳۸۷: ۵۴)

اما از نظر مولانا، فطری بودن خداشناسی این الزام را به وجود نمی‌آورد که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها خداشناس باشند، بلکه باید با سعی و ریاضت، زمینه‌های رشد در مسیر، آراسته روحشان گشته و ابتدا به مقام «شهسوار ترک نامتناهی» رسند و سپس «شهسوار ایمان» (کی‌یر کگارد، ۱۳۸۰: ۶۳) شوند.

پس سلیمان همتی باید که او      بگذرد زین صد هزاران رنگ و بو  
(جلال‌الدین بلخی، ۱۳۷۷: ۲۶۰۹/۱)

اما همه مردم در فهم و شناخت حقیقت الهی در یک پایه نیستند و اکثراً دچار نوعی نارسایی‌اند.



در وجود از سرّ حَقّ و ذات او دورتر از فهم و استبصار کـو؟  
(همان: ۳/۳۶۵۲)

این دقیقاً تأکیدی برسختن کی‌یرکگارد است که هر کسی ابراهیم نمی‌شود، و هر کسی نمی‌تواند ایمان ابراهیم و شناخت او را داشته باشد، «چرا که به واسطه ایمان بود که ابراهیم بشارت یافت که همه امت‌های جهان در نسل او آمرزیده خواهند شد.» (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۰: ۴۲)، چنان‌که مولانا می‌گوید:

گر ولی زهری خورد نوشی شود و ر خورد طالب سیه هوشی شود  
(همان: ۱/۲۶۰۳)

کی‌یرکگارد همچون مولانا، تئوری فرمان الهی را یک تئوری فرا اخلاقی می‌داند، و مدعی ارزش‌هایی است که به وسیله خداوند امر می‌شود. او معتقد است که فرمان‌های الهی مافوق فلسفه اخلاق‌اند. تمام هستی از این قانون فرمانبرداری می‌کند و این جنبش، مطابق با انگیزه‌های درون‌ساخت است که «ایمان» نام دارد. صعود و تکامل از مرحله حیوانی (سپهر اول کی‌یرکگارد) به مرحله انسانی و خدایی (سپهر دوم و سوم) بخشی از این فرآیند است و علت اصلی در رسیدن به خداست، چنان‌که مولانا این سیر را چنین نشان می‌دهد:

از جمادی مردم و نامی شدم از نما مردم به حیوان آمدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم  
حمله دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملائک پر و سر  
بار دیگر از ملک پیران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم  
وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شئیء هالک الا وجهه  
(همان: ۳/۳۹۰۱ - ۳۹۰۵)

این فرآیند برای مولانا، یک تجربه فردی است و به دریافت‌های اخلاقی و منطقی محدود نمی‌شود. عشق به آفریننده و ایمان به او و دستوراتش و اصرار بر اتحاد مجدد روح با الوهیت، دلیلی است که هر چیزی را به حرکت می‌آورد؛ شأن زندگی انسانی که آگاه به خاستگاه و علت الهی خویش است. پس خداوند به ضرورت اخلاق بشری را خلق نمی‌کند، بلکه این وظیفه ماست که به عنوان یک فرد، ارزش‌ها و اخلاقیات خود را بیافرینیم:

آنچنان کن که دهانها مر تو را در شب و در روزها آرد دعا  
وان دهان غیر باشد عذرخواه از دهانی که نکردستی گناه  
روح خود را چابک و چالاک کن یا دهان خویشتن را پاک کن  
(همان: ۱۷۸/۳-۱۸۰)

پس هر فرد مذهبی باید برای واقعه امر الهی که مقدم بر تمام اجبارات اخلاقی و عقلانی است، آماده باشد. این رویداد از نظر کی‌یرکگارد «تعلیق غایی امر اخلاقی» نامیده می‌شود. (کی‌یر کیگارد، ۱۳۸۰: ۸۱) و سرگذشت ابراهیم، که آن را در کتاب ترس و لرز خود روایت می‌کند، در بر گیرنده همین تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی است.

به روایت مولانا، سالک به گذرگاهی می‌رسد که باید از اخلاق گذر کند و به حرمت ایمان، جانب اخلاق را فروگذارد، و پیداست که این تجربه بسی فراتر از فهم و عقلانیت بشری است. چنان‌که دیدیم، اگزیستانسیالیست‌ها نیز از عقلانیت مدرن می‌گریزند و در مقولاتی نسبی چون اخلاق از عقل فراتر می‌روند، و این فرد است که با انتخاب و گزینش خود زندگی خویش را می‌آفریند. همین تصویر فلسفی اگزیستانسیالیست‌ها، در کلام مولانا رنگی کلامی و پس از آن عرفانی می‌گیرد. آرای فیسوفان اگزیستانس شرح‌گونه‌ای بر احوال متفکرانی است که بیش از دیگران به سیر در انفس پرداخته‌اند. کی‌یر کگارد از جمله فیلسوفانی است که مانند عرفای مسیحی به مخالفت با عقل و فلسفه مفهومی پرداخته است. در متون نظم و نثر فارسی نیز شواهد بسیاری می‌توان آورد که موضع کگارد را در مقابل متافیزیک و فلسفه مفهومی تأیید می‌کند. مثلاً مولوی در بیان ورای طور عقل می‌گوید:

عشق آمد عقل او آواره شد صبح آمد شمع او بیچاره شد  
عقل خود شحنه است چون سلطان رسید شحنه بیچاره در کنجی خزید  
عقل سایه حق بود، حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب  
(دفتر چهارم مثنوی معنوی، قصه‌ها اعظم شانی گفتن ابویزید)

نکته دیگری که در تطبیق آرای وجودی کی‌یر کگارد با مولانا شایان توجه است، توصیه هر دو به داشتن پیر و مرشد در راه تعالی و تاله است. از دیدگاه کگارد ایمان وجود مؤمن را زیر و زبر می‌کند؛ بنابراین، «باید برای رسیدن به چنین ایمانی به سوی انسان‌های بزرگ رفت. به سوی آنان که وجودشان در مسیر ایمان قرار گرفته، گویی به حواریون و حضرت مسیح اشاره می‌کند.» (مصلح، ۱۳۸۷: ۴۸)

یکی از توصیه‌های پرتکرار مولانا، توصیه به داشتن پیر و مراد در مسیر سلوک است. این توصیه تربیتی در جای جای مثنوی دیده می‌شود. داستان پادشاه و کنیزک، داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان می‌کشت از بهر تعصب، داستان بعد مکث ایشان... و بسیاری نمونه‌های دیگر. مولانا در داستان «بعد مکث ایشان... از دفتر ششم مثنوی، چنین گفته است: غیر پیر استاد و سرلشکر مباد

غیر پیر و استاد سرلشکر مباد	پیر گردون نی ولی پیر رشاد
در زمان چون پیر را شد زیردست	روشنایی دید آن ظلمت‌پرست
شرط تسلیم است نه کار دراز	سود نبود در ضلالت ترک‌تاز
من نجویم زین سپس راه اثیر	پیر جویم پیر جویم پیر پیر
پیر باشد نردبان آسمان	تیر پیران از که گردد از کمان

(دفتر ششم مثنوی، داستان بعد مکث ایشان...)

با این حال، مولوی که خوب می‌داند طی این راه بدون مرشد و پیر چقدر خطرناک است، باز هم نگران است که مبادا سالک به اشتباه مرشدی را انتخاب کند. پس در همان دفتر اول، در حکایت بقال و طوطی، پس از آنکه مخاطب را از یکی گرفتن دو چیز شبیه به هم برحذر می‌داند، می‌گوید که:

چون بسی ابلیس آدم‌روی هست	پس بهر دستی نشاید داد دست
زانک صیاد آورد بانگ صفیر	تا فریبد مرغ را آن مرغ‌گیر
بشنود آن مرغ بانگ جنس خویش	از هوا آید بیاید دام و نیش
حرف درویشان بدزدد مرد دون	تا بخواند بر سلیمی زان فسون
کار مردان روشنی و گرمیست	کار دونان حیل و بی‌شرمیست

کی‌پرگارد، ایمان را مستلزم حرکتی دوگانه می‌داند: مجادله (دیالکتیک) ایمان. از نظر او «شهباز ایمان» شدن مستلزم ترک نامتناهی است و ایمان به لحاظ دیالکتیکی در تقابل با اخلاق است. شهباز ایمان امکان دارد؛ در بیشتر دوران زندگی‌اش فراتر از اصول اخلاق نرود، اما در هر لحظه از زمان - چنان‌که در امتحان ابراهیم (ع) دیده می‌شود - ممکن است راه خود را از اخلاق جدا کند، چنان‌که ابراهیم (ع) به ذبح پسرش که امری قبیح و غیر اخلاقی است، تن داد و با گذر از مرحله اخلاق به سپهر ایمان رسید. او با پیروی از وظیفه مطلق خود نسبت به خدا از اخلاق جدا شد. در اینجا است که تعلیق غایت‌انگاره اخلاق در ترس و لرز و بسیاری از داستان‌های مثنوی مانند

داستان پادشاه و کنیزک، داستان دقوقی، داستان بلال، داستان هدیل، داستان ایاز، داستان خضر و موسی و داستان لقمان خود را نشان می‌دهد. این تعلیق اخلاق در داستان‌های مثنوی به معنی آن نیست که امر خدا به جا آورده نمی‌شود، بلکه تنها اخلاق زیر پا گذاشته می‌شود تا ایمان حقیقی شکل بگیرد.

اینجا مقام تسلیم و رضای مطلق الهی است. حالتی که چون وقوع یابد، جوهر زندگی و کل واقعیت در یک خواست و طلب متمرکز می‌شود، به نحوی که هیچ چیز غیر از آن مطلوب نیست. همه چیز در کنار آن رنگ می‌بازد و به هر چیز در ورای آن نگریسته می‌شود. مولانا این تسلیم و رضا را چنین توصیف می‌کند:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو	همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق	تا نگوید خضر رو هذا فراق
گرچه کشتی بشکند تو دم مزن	گرچه طفلی را کشد تو مو مکن
دست او را حق چو دست خویش خواند	تاییدالله فوق ایـدیهم برانند
دست حق می‌راندش زنده‌اش کند	زنده چه بود جان پابنده‌اش کند
گر به هر زخمی تو پر کینه شوی	پس کجا بی صیقل آینه شوی

(جلال الدین بلخی، ۱۳۷۷: ۲۹۶۹/۱-۲۹۷۴)

پس ایمان از سنخ کشف و شهود و وحی، و مستلزم بازداشت عقل است؛ امری فراکیش، متضمن محو و درک حضور. خصوصیت اصلی ایمان، رد قطع نظر از عالم مقید نیست، بلکه در طلب بی‌واسطه و مستقیماً به حول و قوه الهی آن است. امری فراکیش که به مدد آن، آدمی تا ورای امر عام عروج می‌کند و جهشی خارق عادت از قلمرو اکتساب به حوزه ارتباط مطلق با مطلق برمی‌دارد.

میگل د. اونامونو، در عالم فلسفه و الهیات صاحب نام و نفوذ بود. اونامونو بسیار اهل مطالعه بود و به کی‌یرکگارد علاقه خاصی داشت و او را برادر روحانی خود می‌شمرد. (اونامونو، ۱۳۸۳: ۳۴) همین علاقه و اشتیاق وی سبب شد که برای خواندن آثار او به زبان اصلی، به فراگرفتن زبان دانمارکی همت بگمارد.

اونامونو، مفهوم جدیدی از انسان می‌آفریند؛ انسانی که او را غایت جهان می‌داند. انسانی که نه او را در قالب صفت نسبی جای می‌دهد و نه در قالب اسم معنا بلکه او را اسم ذات می‌داند. انسانی که دارای گوشت و خون است. انسانی که متولد می‌شود، رنج می‌برد، زندگی می‌کند البته زندگی که

غایت آن را زیستن می‌داند نه دانستن<sup>۱</sup> و انسانی که تمیز او از حیوان را نه عقل، بلکه احساس و عاطفه‌اش می‌شمارد و ذات انسان را تلاشش برای همیشه ماندن.

محوری‌ترین موضوعاتی که او نامونو را به چالش وامی‌دارد مسائلی چون مرگ، جاودانگی، انسان، ایمان، شک و رنج می‌باشد. به نظر او ایمان به معنای پذیرفتن نیست بلکه ایمان را «درافتادن» می‌داند. وی ایمان را مایه و مبنای امید می‌شمارد که ضامن ایمان است. او معتقد است که ایمان علم نیست و انسان نمی‌داند به چه چیزی باید ایمان بیاورد؛ بلکه فقط به خدا ایمان می‌آورد. خدایی که شناخت او از عشق به او آغاز می‌شود. و این عشق به خدا شناختن اوست که محرکی می‌شود برای حرکت انسان به سمت آگاهی و کشف خدا. فقط از طریق عشق و رنج به خدا می‌رسیم نه از راه عقل و استدلال. زیرا عقل و استدلال، انسان را از خدا دور می‌کند. نمی‌توان ابتدا خدا را شناخت به این امید که بعدها ممکن است دوستش داشته باشیم. باید در وهله اول دوستش بداریم، مشتاقش باشیم، هوایش را در دل بپرورانیم تا بتوانیم به شناخت او دست یابیم. دیدگاه او مانند عرفای شرقی است که خدا را از دریچه عشق می‌نگرند و می‌گویند: «فقط زمانی پدیدار می‌شود که در دلمان به سان وجودی زنده، به سان آگاهی احساسش کنیم، نه صرفاً به منزله علت عینی و بی‌جان جهان» (همان: ۲۳۴) او نامونو بر این باور است که مفهومی که از خدا داریم مبتنی بر مفهومی است که از ایمان داریم: «بشر با تأله و جست‌وجوی الوهیت به خدا رسیده است، نه اینکه از خدا حس الوهی و تأله را استنباط کرده باشد.» (همان: ۲۱۳)

تضاد ایمان با عقل در اندیشه مولانا را بیش از همه با آرای او نامونو می‌توان مقایسه کرد:

زین خرد جاهل همی باید شدن      دست در دیوانگی باید زدن  
آزمودم عقل دور اندیش را      بعد ازین دیوانه سازم خویش را  
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

اونامونو نیز مانند مولانا با تعبیر علمی به خدا نگرستن و او را صرفاً علت جهان دانستن مخالف است و معتقد است این خدای عقلانی خود ویرانگر خویش است. او مانند عرفا به خدا می‌نگرد. دیدگاه او مانند عرفای شرقی است که خدا را از دریچه‌ی عشق می‌نگرند و می‌گویند: «فقط زمانی پدیدار می‌شود که در دلمان به سان وجودی زنده، به سان آگاهی احساسش کنیم، نه صرفاً به منزله‌ی علت عینی و بی‌جان جهان.» (اونامونو، ۱۳۸۳: ۲۳۴) خدای واقعی آن است که انسان از صمیم قلب

<sup>۱</sup> - تأکید اونامونو بر انسان واقعی و عینی سبب شد پیش از آنکه نامی از اگزیستانسیالیسم در میان باشد، وی جزو این گروه قرار گیرد.

و به راستی به او نماز می‌برد و به او مشتاق است. برای شناخت خدا باید به دل رجوع کرد و عنان خیالش را رها نمود. بشر به خدا نیازمند است نه به این خاطر که علت آفرینش را درک کند بلکه به این دلیل که غایت نهایی هستی را دریابد و به جهان معنا ببخشد.

اونامونو در عین حال که باور دارد عقل و ایمان در تضاد با یکدیگرند این کشمکش و تضاد را نوعی شناخت تلقی می‌کند. زیرا همین تلاش و تقلا و کشمکش را انگیزه‌ای می‌داند که باعث ایجاد پیوندی نزدیک بین عقل و ایمان خواهد گردید و از سویی همین پیوند موجب شناخت و دوستی خواهد شد. «نه از راه عقل و استدلال، بلکه فقط از طریق عشق و رنج به خدای انسانی می‌رسیم. عقل و استدلال ما را از خدا دور می‌کند.» (همان: ۱۶۲) راهی که انسان را به خدای دل می‌رساند، راه ایمان است نه راه استدلال‌های عقلانی. از نظر اونامونو، ایمان مذهبی نه فقط غیرعقلانی که حتی ضدعقلانی است.

چنانکه کی‌یرکگارد می‌گوید: «ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که عقل و فهم پایان می‌یابد.» (کی‌یر کیگارد، ۱۳۸۰: ۸۱) و مولانا نیز می‌گوید:

من خلیلم تو پسر پیش بچک	سر بنه انی ارانی اذبحک
سر به پیش قهر نه دل بر قرار	تا بیرم حلقست اسماعیل وار
سر بیرم لیک این سر آن سری است	کز بریده گشتن و مردن بری است
لیک مقصودم از آن تعلیم توست	ای مسلمان بایدت تسلیم جست
ای نخود می‌جوش اندر ابتلا	تا نه هستی و نه خود ماند تورا

(جلال الدین بلخی، ۱۳۷۷: ۴۱۶۴/۳-۴۱۶۸)

این امر نامعقول، خود دارای منطقی است که با هیچ عقل نظری قابل توجیه نیست. او با اتکا به محال ایمان می‌ورزد و بی‌هیچ محاسبه و پیش‌بینی به قربانگاه می‌رود و این همان دیالتیک ایمان است.

این ایمان دقیقاً پارادوکسی است که فرد را بالاتر از اخلاق کلی قرار می‌دهد، اما این ایمان، شادی‌بخش هم هست، و همین بخش تناقض‌آمیز ماجراست.

چون برید و داد او را یک برین	همچو شکر خوردش و چون انگبین
از خوشی که خورد داد او را دوم	تا رسید آن کرج‌ها تا هفدهم
ماند کرجی گفت این را من خورم	تا چه شیرین خربزه است این بنگرم

او چنین خوش می‌خورد کز ذوق او / طبع‌ها شد مشتتهی و لقمه‌جو  
(همان: ۱۵۱۵/۲-۱۵۱۸)

آرای فیلسوفان مادی یا الحادی اگزیستانسیالیسم و تطبیق آن با دیدگاه‌های مولانا میان مادیون این نحله فلسفی و مولانا چند گزاره اساسی وجود دارد که محل بحث است. آزادی، حیرت و غربت کلید واژه‌هایی است که ما را در تطبیق نگاه‌های این دو نحله کمک می‌کند. ما به هر کدام به صورت مبسوط و جداگانه خواهیم پرداخت.

### آزادی:

آزادی مفهومی است که در اگزیستانسیالیسم و ادبیات عرفانی ما جایگاه ویژه‌ای دارد. آزادی در تعبیر عرفا «به معنای رهایی از بردگی کائنات و خواسته‌های آن و بریدن تمامی پیوندها با آن است». (امین مقدسی و محمدی، ۱۳۹۳: ۲۲۵) مولوی نیز «آدمی را گرفتار بندها و زندان‌های مختلف دنیایی می‌داند و آزادی، معنایی جز رهایی از همه این بندها و زندان‌های پیدا و پنهان نیست». (روحانی، ۱۳۸۴: ۱۱۶) او در همان سرآغاز دفتر اول مثنوی می‌گوید:

بند بگسل باش آزاد ای پسر / چند باشی بند سیم و بند زر  
گر بریزی بحر را در کوزه‌ای / چند گنجد قسمت یک روزه‌ای  
کوزه چشم حریصان پر نشد / تا صدف قانع نشد پر در نشد  
(مثنوی معنوی، دفتر اول، سرآغاز)

می‌توان این مفهوم را در آراء سارتر یافت که آن را همراه با دوگانه ماهیت و وجود مطرح می‌سازد. سارتر معتقد است «وجود بر ماهیت تقدم دارد و به نظر او، انسان ابتدا وجود می‌یابد و سپس ماهیت می‌گیرد. بنابراین انسان در ابتدای وجود خود، چیزی نیست و نمی‌توان آن را محدود به مسئله‌ای نمود». (بدوی، ۱۹۸۴: ۵۶۴) پس آزادی به عبارتی گذر از ماهیت و رسیدن به وجود است. سارتر می‌گوید «انسان ماده جاننداری است که در چنگال عوامل طبیعت اسیر شده و در دنیایی از اسارت و زورگویی دست و پا می‌زند، مثل این است که وجودش را لبریز از نفی ساخته‌اند و مانند یک زندانی دست و پا بسته است که از نگهبان خود اجازه عبور می‌خواهد». (سارتر، ۱۳۸۶: ۶۴)

در کتاب «مثنوی معنوی» اصل و اساس همه مشکلات در رسیدن به آزادی، تعلق و وابستگی است و درس عارفانه مولوی در تمام «مثنوی» به سالکان نیز همین نکته است که در دفتر اول بدان اشاره کرده است:

بند بگسل باش آزاد ای پسر      چند باشی بند سیم و بند زر  
(دفتر اول/ ۱۹ به نقل از وفایی فرد و کزازی، ۱۳۹۴)

مولوی نیز اعتقاد دارد انسان در این دنیای خاکی به دام افتاده و در پی رهایی از آن است:

ما به فلک بوده‌ایم، یار ملک بوده‌ایم      باز همان جا رویم، جمله، که آن شهر ماست  
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۵۹)

ویرانه آب و گل چون مسکن بوم آمد      این عرصه کجا باید پرواز همایی را  
(همان: ۳۴)

مولوی روح را اصل می‌داند و تن را قالب روح، تن در پی ماندگاری در دنیای خاکی است و روح عزم چرخ برین دارد:

روح می‌بردت سوی چرخ برین      سوی آب و گل شدی در اسفلین  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۱/۱)

مولوی انسان‌ها را به این امر می‌خواند که پا را از مرز طبیعت و دنیا فراتر نهند و عزم عالم روحانی نمایند:

همتی تا بو که من زین وارهم      زین گل تیره بود که برجهم  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۴۶/۱)

#### حیرت:

حیرت نیز از وجوه اشتراک مکتب اگزیستانسیالیسم و نگاه‌های مولانا است. سارتر عقیده دارد که انسان «در یک حالت نیمه هشیار حیوانی که چندان خبری از خود ندارد و به اصطلاح نمی‌داند از کجا آمده و آمدنش بهر چه بوده، به دنیا می‌آید». (شمیسا، ۱۳۹۰: ۱۸۴) و این انسان «زمانی که به خود آگاهی می‌رسد، از خود می‌پرسد که از کجا آمده، آمدنم بهر چه بوده؟ و در این مرحله دچار وحشت و اضطرابی جذاب می‌شود». (همان: ۱۸۴)

این مقوله منتج به نوعی حیرت برای انسان می‌شود که سارتر در کتاب هستی و نیستی اینگونه می‌گوید «زندگی کوتاه دوره حیات خود را در نظر می‌گیریم که در یک ابدیت بی‌انتهای قرار گرفته و این ابدیت نیز آینده طولانی به دنبال دارد، آن فاصله کوتاهی را که من اشغال کردم، یک پرتگاه عمیق و بی‌انتهای مشاهده می‌کنم و از دیدن آن بر خود می‌لرزم و تعجب می‌کنم که برای چه به این



جهان آدم و چرا در همانجا که بودم نماندم، چرا اینجا هستم؟» (سارتر، ۱۳۴۸: ۱۳۶)  
حیرت در عرفان با اندیشه سارتر قرابت ملموسی دارد. حیرت «بدیه‌ای است که به دل عارف  
درآید از راه تفکر و آنگه او را متحیر گرداند و او در طوفان فکرت معرفت افتد». (سجادی، ۱۳۸۳:  
۳۳۲)

مضمون حیرت در اشعار مولوی نیز دیده می‌شود، باید این نکته را در نظر گرفت که حیرت  
مولوی، جنبه شک‌گرایانه ندارد و مضمونی عرفانی است:

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست      بل چنان حیران و غرق و مست دوست

(مولوی، ۱۳۹۰: ۲۳/۱)

چیستی و کیستی و مبدأ و مقصد انسان از مشغله‌های ذهن مولوی بوده است:  
از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود      به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم

#### غربت:

غربت نیز همچون حیرت جایگاه ژرفی در ادبیات اگزیستانسیالیستی و ادبیات عرفانی دارد. این  
مفهوم در ادبیات عرفانی بار معنایی مثبت انگارانه‌ای دارد، حال آنکه در آثار اگزیستانسیالیستی چون  
رمان «بیگانه» از آلبر کامو، مفهومی طغیانگرانه در برابر هستی و خلقت به خود می‌گیرد و تنها انگاره  
مشترک میان این دو، احساس غربتی است که انسان از زندگی در این دنیا دارد. این نوع غربت،  
نوعی احساس بیگانگی فلسفی توأم با طغیان و موضع‌گیری در برابر هستی است و با مفهوم غربتی  
که در ادبیات عرفانی مشاهده می‌کنیم، متفاوت است. در ادبیات عرفانی اعتقاد بر این است که «نفس  
یا روح آدمی اصل آسمانی دارد و در زندان تن اسیر است و در جهان خاکی احساس غربت می‌کند  
و می‌فهمد که از مشرق نور به ظلمت غرب تبعید شده است». (امین مقدسی و محمدی، ۱۳۹۳:  
۲۳۲)

این نوع احساس غربت و تعلق به لامکان، در اشعار مولوی نیز مشاهده می‌شود، مولوی نیز  
عقیده دارد که انسان، در ظاهر در دنیای خاکی است و روانش را سودای زیستن در لامکان و باغ  
ملکوت و نیستان عالم معناست:

صورتش بر خاک و جان بر لامکان      لامکان فوق و هم سالکان

لامکانی نه که در فهم آیدت      هر دمی در وی خیالی زایدت

(مولوی، ۱۳۹۰: ۶۸/۱)

مولوی اعتقاد دارد که «انسان موجودی غریب است، روح یا اصل آسمانی او در قفس تن و زندان دنیا گرفتار آمده است و در این جهان خاکی احساس غربت می‌کند» (طغیانی، ۱۳۸۱: ۵۲):

هان کدامست آن عذاب این معتمد      در قفس بودن به غیر جنس خود  
زین بدن اندر عذابی ای بشر      مرغ روحت بسته با جنسی دگر  
روح بازست و طبایع زاغها      دارد از زاغان و چغندان داغها  
او بمانده در میانشان زارزار      هم‌چو بوبکری به شهر سبزوار  
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، قصه محبوس شدن آهو بیچه)

مولوی در ابتدای مثنوی نیز خود را از نیستان عالم معنا که به اعتقاد شیخ محمود شبستری مقام اعیان ثابت است جدا می‌داند و آواز حزن‌انگیزی سر می‌دهد:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند      از جدایی‌ها حکایت می‌کند  
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند      در نفی‌رم مرد و زن نالیده‌اند  
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق      تا بگویم شرح درد اشتیاق  
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش      باز جوید روزگار وصل خویش  
من به هر جمعیتی نالان شدم      جفت بدحالان و خوش‌حالان شدم  
هرکسی از ظن خود شد یار من      از درون من نجست اسرار من  
سر من از ناله مندور نیست      لیک چشم و گوش را آن نور نیست  
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست      لیک کس را دید جان دستور نیست  
آتشست این بانگ نای و نیست باد      هر که این آتش ندارد نیست باد

### نتیجه‌گیری:

مولانا از آنجا که در مثنوی خود، دستگاهی منسجم و منحصربه‌فرد از اندیشه‌های فلسفی و عرفانی گرد آورده است، به نوعی از نظام‌هایی مثل همان فردگرایی اگزیستانسیالیست‌ها فاصله دارد. اندیشه مولانا، با نگرشی تازه به دو مقوله اخلاق و ایمان (که از مسائل مورد مناقشه اگزیستانسیالیست‌هاست) به این رویکرد نزدیک است. او با گذر از امر اخلاقی، این امر کلی را در تعلیق نگاه می‌دارد، این همان اندیشه عرفانی سردمدار اگزیستانسیالیسم، یعنی سورن کی‌یرکگارد است که پیش‌تر با قرائتی کلامی و عرفانی-اسلامی تبیین شده بود. و از سویی دیگر با دلیل‌گرایی

به ایمان ضد عقل و محوریت عشق در ایمان با میگل د. اونامونو قابل تطبیق است و همچنین بویژه در اندیشه‌ی تعالی انسان در ایمان با کارل یاسپرس همخوانی دارد. مثنوی مولانا به مقتضای تعلیمی بودن و نیز به واسطه‌ی پیوستگی عمیق با سنت و سلوک عارفانه، اثری است که به شدت مستعد جستارهای اخلاقی است. مقام و موقعیتی که در آن، اخلاق به گونه‌ای رنگ تعلیق و نسبت می‌گیرد. این تعلیق و نسبت اخلاقی یکسره از مفاهیمی که دنیای مدرن از آن اراده می‌کند، منفک است.

دیدگاه نسبی مولانا به حسن و قبح افعال، همان «غایت تعلیق‌انگارانه امر کلی» در نظر کی-یرکگارد است. این نظریه، پایه‌گذار اندیشه‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست متأخر بود که در آن به واسطه‌ی اهمیت و توجه به فرد انسانی و عقل‌گریزی، اخلاق را امری کلی و معلق در نظر گرفتند. سخن آخر اینکه شباهت مولانای عارف بیش از همه به اگزیستانسیالیست‌های الهی است، و نگاه او به امر اخلاق، ایمان‌مدارانه است و از این جهت به آنان نزدیک می‌شود.

با این تفاسیر، اگر مولانا را به مکتب اگزیستانسیالیسم منتسب نکنیم، باید بگوییم که نگاه او به برخی از اصلی‌ترین مسائل هستی‌شناسی و نیز دو مقوله‌ی ایمان و اخلاق، نگاهی مشابه با فیلسوفان اگزیستانسیالیست است؛ رویکردی که از یک اندیشه‌ی مشترک در میان اندیشمندان، متألهان و نیز عارفان و معرفت‌شناسان حکایت می‌کند. از طرفی وجوه اشتراکی نیز میان نظرات فلاسفه مادی اگزیستانسیالیست و مولانا وجود دارد به طوری که سارتر با عنوان کردن بحث وجود و ماهیت، آزادی را گذر از ماهیت و رسیدن به وجود می‌داند. مولوی نیز انسان را موجودی می‌داند که در پی رهایی از این دنیای مادی است و روح را گوهر و تن را فرع می‌داند و انسان‌ها را به هجرت از ماده به معنا فرا می‌خواند.

سارتر معتقد است که انسان در حالت نیمه‌هشیار حیوانی خبری از خود ندارد و با آغاز خودآگاهی شروع به پرسش در باره اصل خود و هدف هستی خود می‌کند. هرچند که حیرت در تفکر مولانا جنبه عرفانی دارد اما در هر صورت پرسش از چیستی و کیستی و مبدا و مقصد انسان از اصول پارادایم عرفانی مولانا بوده است. غربت نیز می‌تواند از موارد مشترک این تطبیق باشد. اگزیستانسیالیست‌هایی چون آلبر کامو غربت را به نوعی طغیان در برابر هستی می‌دانند اما دیدگاه عرفان به غربت مثبت‌گرایانه‌تر است و به نوعی اسارت و تبعید روح انسان در عالم امکان است.

پی نوشت‌ها:

1. L.Lavelle.
2. Soren Kierkegaard.
3. Miguel de Unamuno.
4. Dostoevsky.
5. Karl Jaspers.
6. Gabriel Marcel.
7. Albert Camus.
8. Jean- Paul Sartre.
9. S. de Beauvoir.
10. Martin Heidegger.
11. Friedrich Nietzsche.
12. Positivism.
13. Scientism.

## منابع و مأخذ

- ۱- امین مقدسی، ابولحسن، محمدی، اویس، ۱۳۹۳، بررسی تطبیقی مضامین هستی‌شناسانه عبدالله البردونی و جلال‌الدین مولوی، مجله ادب عربی، سال ۶، شماره ۲، صص ۲۴۲-۲۲۳.
- ۲- اندرسون، سوزان لی، ۱۳۸۵، فلسفه کی‌یر کگور، ترجمه: خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- ۳- اونامونو، میگل د.، ۱۳۸۳، درد جاودانگی، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: ناهید.
- ۴- بوخنسکی، ا. م، ۱۳۷۹، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، چاپ دوم، تهران: علمی فرهنگی.
- ۵- دستغیب، عبدالعلی، ۱۳۸۰، کیرکگور و مشکل شناخت حقیقت، چاپ اول، تهران: کیهان فرهنگی
- ۶- روحانی، رضا، ۱۳۸۴، مولوی و آزادی (مفهوم آزادی و موانع و راه‌های رسیدن به آن در مثنوی معنوی)، مجله مطالعات عرفانی، سال اول، شماره اول، صص ۱۳۳-۱۱۴.
- ۷- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، سر نی، چاپ هشتم، تهران: علمی.
- ۸- سارتر، ژان پل، ۱۳۸۶، آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه: مصطفی رحیمی، چاپ دوازدهم، تهران: نیلوفر.
- ۹- سارتر، ژانپل، ۱۳۴۸، آگزیستانسیالیسم یا مکتب انسانیت، ترجمه: جواهرچی، تهران: موسسه مطبوعاتی فرخی، چاپ سوم.
- ۱۰- سارتر، ژانپل، ۱۳۸۶، هستی و نیستی، ترجمه: عنایت‌الله شکیباپور، تهران: موسسه انتشارات شهریار، چاپ اول.
- ۱۱- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۳، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری، چاپ هفتم.
- ۱۲- شمیسا، سیروس، ۱۳۹۱، مکتب‌های ادبی، تهران: نشر قطره، چاپ دوم.
- ۱۳- طاهری، قدرت‌الله، ۱۳۸۹، شهسوار ایمان در دیدگاه عطار نیشابوری و کی‌یر کگور، فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۷، شماره ۲۷، بهار، صص ۵۸-۳۷.
- ۱۴- طغیانی، اسحاق، ۱۳۸۱، غربت شمس، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان (علوم انسانی)، سال اول، شماره ۱، صص ۶۶-۵۱.
- ۱۵- غیائی کرمانی، محمدرضا، ۱۳۷۵، آگزیستانسیالیسم، فلسفه عصیان و شورش، چاپ اول، قم: نهضت.
- ۱۶- فیضی، کریم، ۱۳۸۹، شعاع شمس، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۷- کی‌یر کگارد، سورن، ۱۳۸۰، ترس و لرز، ترجمه: عبدلکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران: نی.
- ۱۸- محمد بلخی، جلال‌الدین، ۱۳۷۷، مثنوی معنوی، از روی نسخه رینولد نیکلسون، تهران: گنجینه.

- ۱۹- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۷، فلسفه‌های اگزیستانس، چاپ دوم، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۰- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۹۰، مثنوی معنوی، تصحیح: رینولد نیکلسن، جلد اول، تهران: انتشارات طلایی، چاپ دوم.
- ۲۱- نوالی، محمود، ۱۳۷۹، فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، چاپ دوم، تبریز: دانشگاه تبریز.
- ۲۲- وال، ژان، ۱۳۴۵، اندیشه هستی، ترجمه: باقر پرهام، چاپ اول، تهران: انتشارات طهوری.
- ۲۳- ورنو، روژ و یاسپرس، کارل، ۱۳۷۲، نگاهی پدیدارشناسانه به فلسفه‌های هست بودن، ترجمه: یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران: خوارزمی.
- ۲۴- وفایی فرد، زهره، کزازی، میر جلال‌الدین، ۱۳۹۴، مفهوم آزادی در اندیشه حافظ و مولانا و تطبیق آن با تفکر، مجله مطالعات ادبیات تطبیقی، سال نهم، شماره ۳۳، صص ۶۹-۵۱.
- ۲۵- یاسپرس، کارل، ۱۳۷۴، زندگی‌نامه فلسفی من، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، چاپ اول، تهران: فرزانه.

26- Concluding Unscientific Postscript to philosophical fragments; Soren Kierkegaard, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, New Jersey, 1992.