

بررسی اندیشهٔ تعالی نزد مولانا ویاسپرس

جمیله علم الهدی

چکیده

در جریان بررسی تطبیقی نظریه تعالی (Transcendence) در فلسفه یاسپرس با اندیشه مولوی در این زمینه، معلوم گردید که علی‌رغم تفاوت‌های ملحوظ در خاستگاه فکری و موقعیت تاریخی این دو اندیشمند بزرگ، در آراء ایشان نسبت به تعالی انسان و نقطه آغازین و مقصد نهایی آن، همچنین موجبات و موانع صیوررت تعالی، تشابهات فراوانی وجود دارد.

در مجموع به نظر می‌رسد که:

۱. یاسپرس و مولوی هیچ‌کدام در پی تأسیس یک نظام فکری منسجم و منطقی نبوده‌اند.

۲. انسان مصداق واقعی حرکت تعالی در بینش آنها و نقطه آغازین و موضوع اصلی این حرکت می‌باشد.

۳. سطوح وجودی معرفی شده توسط یاسپرس قابل مقایسه با مراتب وجودی مورد اعتقاد مولانا است.

۴. درباره آزادی، هیچ‌کدام اختیار مطلق و جبر محض را نمی‌پذیرند بلکه آزادی را عطیه ملکوت برای امکان بخشیدن به حرکت تعالی می‌دانند و آن را در چنگال جبر محصور می‌بینند.

۵. درباره موجبات تعالی، هر دو نقش اول را به توفیق و جذبه و هدایت الهی می‌سپارند. هر چند این عامل برای مولوی از جایگاه مستحکم‌تر و گسترده‌تری وسیعی برخوردار است.

۶. نقطه آغازین حرکت تعالی برای هر دو انسان است ولی مولوی دست فیض حق تعالی را قبل از پای همت انسان می‌بیند در حالی‌که یاسپرس بیشترین تأکیدش بر اراده و اختیار انسانی است.

۷. هر دو با عقل‌گرایی محض و حاکمیت همه‌جانبه منطقی سرستیز داشته، بر درون‌نگری و تجربیات متافیزیکی شخصی اصرار می‌ورزند.

۸. اگرچه تجربیات متافیزیکی برای یاسپرس مطلقاً و به‌طور نامشروط باارزش است، برای مولوی صحت و اعتبار آنها بسته به رعایت دو شرط می‌باشد که عبارتند از پیروی از شریعت و اطاعت از پیر راهدان.

۹. مولوی و یاسپرس بر «رمز»، «موقعیت‌های مرزی» و «ارتباط» به عنوان عوامل زمینه‌ساز تعالی نظر دارند ولی بعضی از عناصر «موقعیت‌های مرزی» نظیر، شکست، یأس و گناه در این دو بینش به گونه مخالف مورد توجه قرار می‌گیرد و همچنین ارتباط اگزیستانسیالیستی یاسپرس برخلاف ارتباط مریدانه مولانا با تقدیس و ازادت فوق‌العاده همراه نبوده دارای کفه‌های متعادل است.

۱۰. یاسپرس و مولوی بر حیات طبیعی و زندگی دازینی «ناقه تن» همچنین الهیات مدرسی و علم‌گرایی

افراطی و سرگرم‌گشتن به استانداردهای شناخت علمی برای کشف رموز تعالی به عنوان موانع بزرگ در راه پوشش تعالی می‌نگرند. علاوه بر این قناعت به میراث الهیات گذشتگان نیز از دید یاسپرس اسباب‌کنند حرکت تعالی است و مولوی بر استکبار نفس و راهزنی شیطان و مجالست و همنشینی با دوستان ناباب که «مغز خر خورده‌اند» به عنوان پای بندهای تعالی تأکید می‌ورزد.

۱۱. اگرچه مقصد تعالی یا واقعیت متعال سپهر دست‌نیافتنی است که هر مقوله و مفهومی در آن رنگ می‌بازد ولی مولوی اذعان دارد که تنها به طریقه فناگشتن و در سایه اتحاد نورانی بدان حوزه راهی هست.

شرح حال

«کارل یاسپرس» که تاریخ فلسفه او را یکی از طراحان ساختمان اگزیستانسیالیسم معاصر می‌دانند^۱ در فوریه ۱۸۸۳ در ایالت اولدنبورگ آلمان دیده به جهان گشود و زندگی علمی او با ورود به رشته حقوق آغاز گردید ولی به پزشکی و سپس فلسفه انجامید که این تحول زندگی علمی در شکل‌گیری تفکر او نقش به‌سزایی داشته است. علاوه بر این در تکوین تفکر یاسپرس، اندیشه‌های فلسفی کانت، هوسرل، ماکس وبر و همچنین اندیشه‌های عرفانی - مذهبی کرکگارد، اسپینوزا، لوتر، بوهمه و پلوتینوس تأثیر عمیقی داشته‌اند.

در حقیقت یاسپرس تصویر فیلسوفی است که بنا بر 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 غیرعقلانی تأکید می‌ورزد.

جلال‌الدین محمد مولوی نیز که در سال‌های ۶۷۲ - ۶۵۴ هجری مصادف با ۱۲۷۵ - ۱۲۰۷ میلادی می‌زیسته است، متأله عارف مسلکی است که در پرتو تجربه کاملاً شخصی درباره موضوعات گوناگون فلسفی و کلامی و عرفانی از نو می‌اندیشید و در قالب داستان^۲ و از طریق محاورات دیالکتیکی شخصیت‌های داستانش، به دور از هرگونه طبقه‌بندی مرسوم موضوعات، به شرح مطالب غامض متافیزیکی پرداخته است. بدین ترتیب او هرگز یک سیستم فلسفی - کلامی محض یا یک دستگاه عرفان نظری صرف بنا نمود و مثنوی، اگرچه منشور بلورینی است که پرتو اندیشه‌های اسلامی تا قرن هفتم را به خوبی منعکس می‌نماید، در عین حال بدون ورود به مباحث بغرنج عرفان نظری، دستورالعمل دقیقی برای عرفان عملی در اختیار پویندگان می‌گذارد.

برترین تجلی و سیر تکاملی فرد.^۵ حضرت باریتعالی که جهان و کائنات را به یک تجلی در آینه وجود خلق فرموده است کمال آن را نیز مقرر فرموده البته نفس آدمی که منزلتی و رای کائنات دارد با استضائه خاص درجات کمال را می‌پیماید.

ماهیت انسان که موضوع حرکت تعالی است ماهیت بالقوه‌ای است که استعداد پیمودن مراتب کمال را دارد و در ضمن حرکت تعالی، حقیقت وجود او محقق می‌گردد و از مرحله نفس بهیمیه تا درجه نفس مطمئنه بالا می‌آید. دیر باید تا که سر آدمی

آشکارا گردد از بیش و کمی (۲۲۸۰/۱)

هر که نقص خویش را دید و شناخت

اندر استکمال خود وابسته تاخت (۳۲۷۹/۱)

یاسپرس نیز معتقد است که وجود انسان یک وجود امکانی و نامتعین و تمام نشده است که در سیر تعالی محقق می‌گردد و ماهیت او به دست خودش تعیین می‌شود:

"I am not myself until I grasp Transcendence"^۶

در این صیورورت تعالی است که آدمی پلکان نردبان روحانی را از فروترین درجه هستی که جمادی است، آغاز می‌کند و با مرگ از سطح فروتر به مرتبه برتر زنده می‌شود و به نباتی و حیوان و آدمی و ملک و بالاخره «آنچه اندر وهم نیاید» می‌رسد.^۷ و «مقامات تبیت تا فنا» را که عالی‌ترین مرتبه تعالی است «پایه پایه تا ملاقات خدا» می‌پیماید.

از نظر یاسپرس نیز انسان در صیورورت تعالی از چهار سطح وجودی Dasein؛ Bewust sein blerhupt (consciousness at large)؛ Spirit / Geist؛ Existenz می‌گذرد که منظور از Dasein، پایین‌ترین سطح وجود ماست، همان وجود تجربی وابسته به زمان و مکان، همان وجود جزئی و عینی ماست که در دسترس شناخت (هر چند ناکامل) علمی قرار می‌گیرد. وجود بالفعل و حاضر ماست که فاقد ارزش‌های اخلاقی و دینی و گرایش‌های متعالی است. البته جسم تنها نیست، بلکه مجموعه جسم و ذهن است که به‌طور تجربی و جزئی در جهان تحقق خارجی دارد و هدف آن تأمین رفاه زندگی است.

Bewust sein blerhupt (= Consciousness at large) یا

آگاهی کلی، سطحی از وجود ماست که قلمرو علوم و معارف عقلانی است و آدمی در این سطح به موشکافی و تعمق در موضوعات جهان می‌پردازد. رشته‌های گوناگون علوم از این سطح منشأ می‌گیرند، همان هوش به معنای مشهور یا همان آگاهی دکارتی و ساختارشناسی ماست که بر مجموع اطلاعات و دانش‌هایمان مشتمل می‌باشد و هدف آن تطبیق قضا یا فرضیه‌ها با متعلق‌های خارجی



تعالی

آن تعال او تعالی‌ها دهد

مستی و جفت و نهالی‌ها دهد

قرب نی بالا نه پستی رفتن است

قرب حق از حبس هستی رستن است^۳

اندیشه تعالی که در نزد یاسپرس دارای منشأ فلسفی و حاصل تفکر درونی خود اوست، برای مولوی به شدت از اصول عقاید اسلامی متأثر می‌باشد و شاید بتوان گفت تفکر مولانا، در زمینه تعالی همان اندیشه اسلامی است، با پردازشی صوفیانه و با برداشتی ویژه؛ اعتقاد راسخ مولانا بر این است که جاده پرپیچ و خم طریقت تنها اگر به نور شریعت منور گردد از سُئُل ضالّه باز شناخته خواهد شد و آفات و موانع مسیر صعب‌العبور تعالی تنها به دست قدرتمند طاعات و عبادات برچیده خواهند گشت. موضوع حرکت تعالی بخش در دیدگاه یاسپرس، تنها انسان است و امکان (Possibility)، صعود منحصر به آدمی می‌باشد. ولی مولانا گرچه اصالتاً تعالی را به انسان منسوب می‌دارد، حرکت تعالی بخش را یک حرکت عمومی می‌داند و عروج را به همه ذرات عالم تعمیم می‌دهد.

جمله عالم زاختر و هست خود

می‌گریزد در سر سرمست خود (۲۲۴/۶)

او معتقد است هر یک از موجودات از سیر استکمالی ویژه‌ای برخوردار است هر چند که اوج تعالی مختص گل سر سبد عالم هستی است که به زیور «آزادی» مزین گشته و نسبت به کل عالم سبقت غایی دارد نظیر سبقت غایی میوه بر درخت.^۴

«مولوی حیات را حرکت بی‌وقفه به سوی تعالی می‌داند. استکمال تمامی آفرینش از فروترین مظاهر تا

فرارونده (ursprung) در فلسفه یاسپرس همان آزادی (Freedom) است، که هدیه ملکوت و مایه تحقق حقیقت من است:

The Deity grants me the freedom to become myself»

آزادی، دالان انتقالی است که آدمی را به سطح Existenz و از آنجا به سپهر تعالی می‌رساند.^{۱۳}

به نظر یاسپرس خود «آزادی» ما را به وجود متعال، رهنمون است، از جهت اینکه موجودی آزاد و مختارم به خودی خود وجود ندارم، صرفاً به دلیل قصد و اراده‌ای که مرا به وجود آورده است یقین می‌یابم که خدا هست. زیرا هرگاه متوجه نیازهایم می‌شوم به آزادیم واقف می‌گردم و متوجه می‌شوم که خودم را نیافریده‌ام و چون امور خارج از اختیارم را تجربه می‌کنم می‌فهمم که به خودی خود مختار نگشته‌ام. و به عینه درمی‌یابم که استقلال مطلق برای من محال و نابود شدن همه موانع همانا نابودی آزادی و اختیار و استقلال من است. پس آزادی همان اتصال به بُعد متعال است که ممکن است مثبت یا منفی باشد و به صورت تسلیم یا انکار باشد، ولی به هر حال انکار آزادانه الوهیت برای یاسپرس ارزشمندتر از تسلیم کورکورانه است زیرا:

«The Deity doesn't want him to yield blindly, it wants him free to defy it, and from defiance to come to a true surrender.»

ملکوت نمی‌خواهد بشرک‌رکورانه تسلیم شود. بلکه می‌خواهد در انکار کردنش آزاد باشد و از طریق انکار، به تسلیم حقیقی در برابر متعال، توفیق یابد.^{۱۴}

مولوی، اگرچه نسبت به الحاد و انکار تا این سطح خوش‌بین نیست ولی نظر او راجع به اختیار و آزادی و پیامد آن یعنی مسئولیت^{۱۵} بسیار بسیار نزدیک به دیدگاه یاسپرس است. او نه جبر محض را می‌پذیرد^{۱۶} و نه اختیار صرف را می‌پسندد.^{۱۷} جبر و اختیار هر دو برای مولوی اسباب توجه به مقصد تعالی است که شهود به جبر سبب زاری است^{۱۸} و وقوف به اختیار سبب انتخاب مسئولانه. البته «زاری از شهود عجز برمی‌خیزد»^{۱۹} و آزادی موهبت و عطای الهی است. بلکه «بیلی» است که خواجه برای کاویدن زمین بکر وجود شخص و اکتشاف گنج اندرون به دست بنده داده است.

خواجه چون بیلی به دست بنده داد

بی‌زبان مغلوم شد او را مراد (۹۲۶/۱)

البته مولوی و یاسپرس هر دو از این آزادی که سرنوشت محتوم بشر است می‌گذرند و گرچه انسان را محکوم به اختیار می‌دانند ولی خواهان صعود به جبر ممدوح هستند. آنها فرشته آزادی را در پلکان میانه نردبان روحانی به یاری می‌خوانند ولی در نهایت سیر و در

اگزیستانس خود واقعی فرد

و سطح برین وجود انسان است

که غیر عینی و یکتا و منحصر به فرد است

است. بل ضروری است که باید از آن گذشت نه اینکه در آن متوقف گشت.

Geist (= Spirit) یا روان، سطحی از وجود است که آن را می‌توان معادل ذهن جامع هگلی دانست^۸ و مشتمل است بر کل تجربیات زندگی و فرهنگ بشری و خالق ایده‌های جامعی است که حاصل اتحاد یافته‌های مختلف و امور گوناگون می‌باشند. این سطح از وجود خاستگاه اندیشه‌های ستافیزیکی و معرفت‌های زیبایی‌شناسی است.

Existenz، «واقعیت با ارزش و معتبری که در انسان است Existenz نامیده می‌شود.»^۹ اگزیستانس خود واقعی فرد و سطح برین وجود انسان است که غیر عینی و یکتا و منحصر به فرد است. اصل و حقیقت آدمی است که «هرگونه تلاشی برای تعریف و مفهوم کردن آن به از دست رفتن معنای واقعی آن می‌انجامد چون Existenz مفهوم نیست بلکه نشانی است که به ورای همه عین‌ها اشاره دارد»^{۱۰} و لهذا تنها به وسیله روشنگری^{۱۱} (نوعی تفکر غیر قابل انتقال) تنها بر خود انسان و توسط خودش آشکار می‌گردد. یعنی حقیقتاً آدمی در ورای تعینات تجربی و آگاهی کلی و روان، چیز دیگری را در خود احساس می‌کند و بدان اطمینان دارد که همان Existenz است.

به نظر یاسپرس، انتقال در مراتب و سطوح وجودی به صورت یک رشد تدریجی است ولی برای رسیدن به سطح Existenz محتاج جهش هستیم. جهش فرارونده که در هیچ شرح و بیانی و در هیچ تعمیمی قرار نمی‌گیرد. «این جهش مرا وادار می‌سازد تا هر چه بیشتر به جایی بروم که اندیشه در آنجا منقطع می‌گردد. به سوی Transcendence»^{۱۲}

مهمترین ویژگی انسان بلکه شرط لازم این جهش

رویارویی با سپهر متعال از آن گریزان هستند.

ای خداوند کریم کبریا

ده امامت زین دو شاخه اختیار

بنده آزادی طمع دارد زحد

عاشق آزادی نخواهد تا ابد (۲۷۲۹/۵)

«Freedom is not being in itself - in transcendence freedom ceases because decision has an end in transcendence there is neither freedom nor un freedom.»

آزادی یک وجود فی نفسه نیست، آزادی در حوزه تعالی پایان می‌پذیرد. چون اراده و تصمیم در آن حوزه به انتها می‌رسند و در آن حوزه نه آزادی است و نه لاآزادی.^{۲۰}

نتیجه اینکه آزادی بشر همواره بین دو چنگال جبر است: جبر اولیه که انسان را در جهان و در وضعیت تاریخی و ویژه‌اش قرار داده و جبر ثانویه که نتیجه فعل اختیاری انسان است چرا که غایت اختیار تحقق و تعیین شخصیت فرد است و هر تعیینی با محدودیت و جبر همراه می‌باشد که اگر به «معیت با حق» بینجامد، جبر مدوح خواهد بود:

این معیت با حق است این جبر نیست

این تجلی مه است این ابر نیست (۱۵۰۵/۱)

موجبات تعالی

منظور از موجبات تعالی، سلسله عواملی است که مسیر تعالی را تسبیب و یا تسهیل و تسریع می‌نمایند (البته نه در مثنوی و نه در آثار یاسپرس مطلبی تحت این عنوان یافته نشد بلکه از مطالب پراکنده‌ای که استخراج و دسته‌بندی شده است این عنوان تکمیل گردید).

نکته مهم اینکه، اسباب معده تعالی همه به یک میزان بر حرکت فرارونده انسان تأثیر نمی‌گذارند بلکه بعضی نقش اساسی و اثر تعلیلی دارند و بعضی دیگر زمینه‌ساز تعالی و جلب‌کننده توجه آدمی به فرا شدن هستند، بدین ترتیب عوامل اصلی صعود انسان عمدتاً بر دو عامل مشتمل می‌شود که عبارتند از توفیق و هدایت الهی یا Divine - guidance و دیگری طلب و مراقبه یا فلسفیدن (Phylosophising = phylosophieren) یا مراقبه فلسفی.

توفیق (Divine - guidance) یا هدایت ملکوت، دستی است که از اوج حوزه تعالی به سوی انسان دراز شده است، نردبانی است که از آسمان آویزان گشته، مغناطیسی است که دل‌های آماده را از اندرون سینه‌ها جذب می‌کند، باران رحمتی است که بر سرزمین‌های تشنه می‌بارد و حیات سبز در آنها می‌آفریند.

"The « Hidden Deity » acause of tension in the temporal existence"

«ملکوت پنهان» عامل جذابی است که در زندگی

دنوی و مادی حضور دارد.^{۲۱} از دید یاسپرس ندای خداوند در خودآگاهی انسان و آزادی او نهفته است و این هدایت نه از طریق ولی و مرشد و راهنما حاصل می‌شود و نه از راه کتاب و مدرسه به دست می‌آید. بلکه تنها طریق دریافت آن آزادی و اختیار است و هر آن کس که از سطح دازینی گامی فرا آید این ندا را می‌شنود، ندای متعال به گوش جان هر آنکس که تا سطح Existenz اوج گرفته باشد، می‌رسد زیرا نه قوه غریزه و نه توان اندیشه هیچ‌کدام را یاری درک ندای متعال نیست:

"The search for Transcendence lies in the existential relation to it".

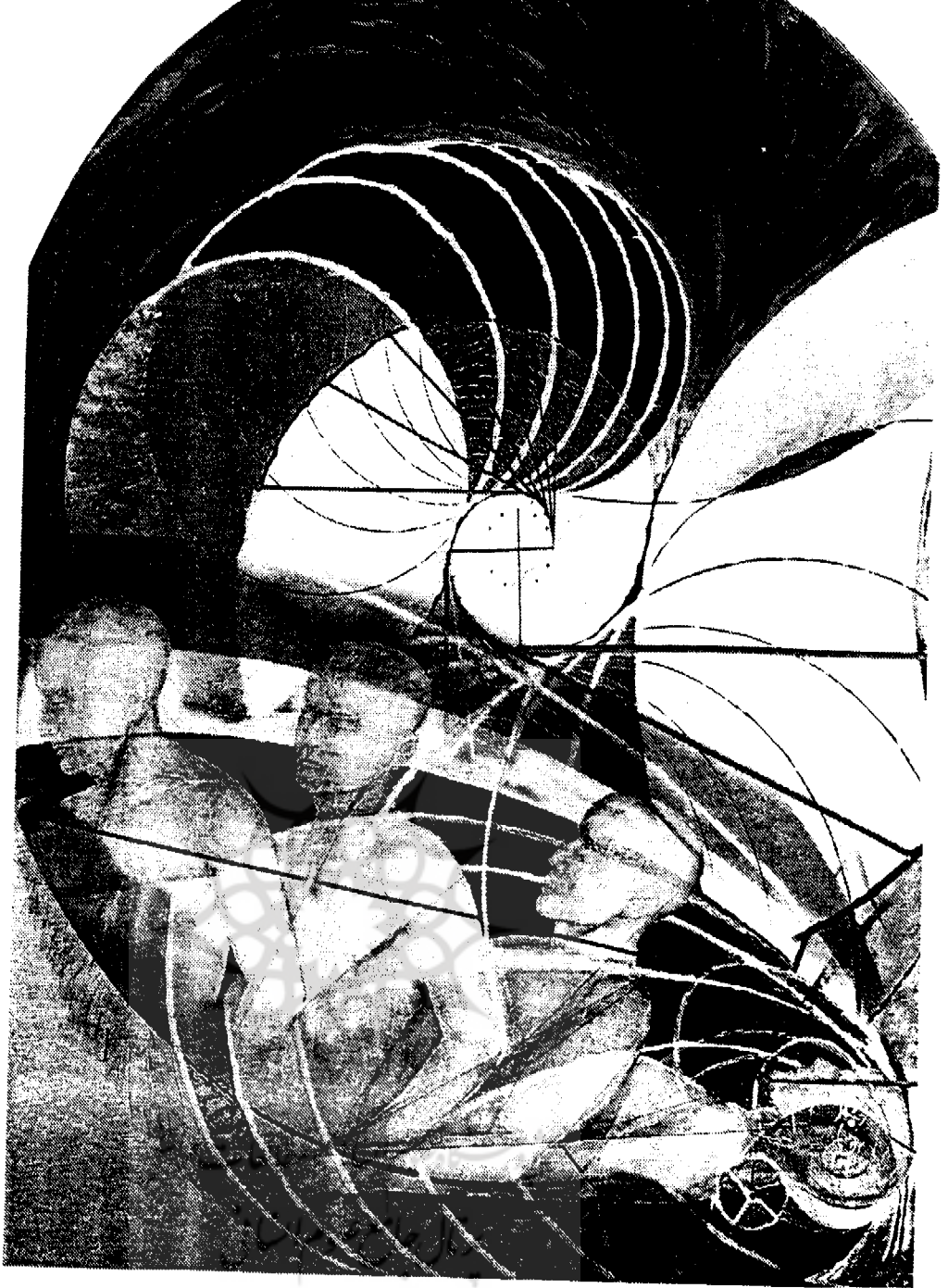
«جستجوی متعال در ارتباط آگزیستانسیالیستی با او، نهفته است».^{۲۲}

یاسپرس معتقد است که هر کس به نحوی از انحاء با خداوند ارتباط دارد و عالم نامحسوس الوهیت را تجربه می‌کند؛ تنها اگر دریچه دل را به فریادی که از اعماق درونش برمی‌خیزد بگشاید و به نجواهای اندرون گوش جان بسپارد.

البته انسان نه تنها در آغاز صعود محتاج شوری است که جذب الهی در او ایجاد می‌کند بلکه در ادامه راه هم نیازمند هدایت متعال است و فلسفیدن یا مراقبه فلسفی، از نظر یاسپرس نوعی اندیشیدن خاص و نامرسوم درباره متعال است که با اندیشیدن‌های رایج و با الهیات استدلالی و منطقی متفاوت می‌باشد. زیرا تفکر منطقی رایج موجب دانستن است و دانستن سبب تأثیر خارجی است ولی این اندیشه که ندانستن است، امکان تحول درونی است و از حیرت آغاز می‌گردد و با شک و تردید نسبت به پاسخ‌های ارائه شده در برابر سوالات اساسی انسان استمرار می‌یابد. «اگر فلسفیدن تعمق و اندیشیدن به تعالی باشد، آنچه در نقطه اوج نمایان خواهد شد چرخش حلقه‌ای است که اندیشه را به عنوان بینش اثبات‌پذیر از دور خارج می‌سازد و به وسیله هدف و قدرت و الایش و ویژگی‌های فلسفی خود را اثبات می‌نماید».^{۲۳} (Phi, p. 17)

فلسفیدن پیمودنی است که منطقاً آغاز و انجامش حیرت است. ولی بر بنیاد ایمان آگزیستانسیالیستی ممکن می‌گردد و این همان فرارفتن به ماوراء داده‌های جزئی است که از نظر یاسپرس، صرفاً حاصل یک تجربه علمی و منطقی نیست.

«ایمان یک تجربه است اما محققاً نه یک تجربه علمی و غیرشخصی و الزام‌آور، بلکه تجربه‌ای است نامتین و نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد».^{۲۴} ایمان یاسپرس، جهش است، جهش عشق و خیزش نفسانی که در آزادی روی می‌دهد و به اشکال و صور مختلف نمایان



می‌شود و حتی گاه به صورت انکار متعال جلوه می‌کند، لهذا برای یاسپرس انکار جلوه دیگری از تسلیم است^{۲۵} و اعتراف دارد که حتی از طریق انکار هم به تسلیم در برابر متعال می‌رسیم:

۲۶. "I come to surrender by way of defiance."

در دیدگاه مولانا نیز پای همت پوینده و دست فیض متعال، عوامل اصلی صعود آدمی به سپهر تعالی هستند ولی با این تفاوت که از حیث وجود چنان این دو عامل به هم آمیخته گشته‌اند که حتی در وهم و خیال و اعتبارات عقلی نیز تفکیکشان دشوار می‌باشد. چرا که طلب بنده همانا استفاضه و استفاضه از حق است و فیض الهی منشأ حقیقی طلب و خواست بنده:

ما نبودیم و طلبمان هم نبود
 لطف تو ناگفته ما می‌شنود (۶۱۹/۱)
 این طلب در ما هم از ایجاد تست
 رستن از بیداد یارب داد تست (۱۳۷۰/۱)

و از ازدواج فیض متعال و طلب پوینده «عشق» می‌زاید و عامل اصلی صعود آدمی از نظر مولوی عشق که همان امتزاج جذبه و طلب است، می‌باشد و عشق:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت

هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت (۵۸۸/۵)

عشق اهرم بنیادین حرکت استدراجی عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان) است، پاسخ مثبتی است که گستره آفرینش به امر تعالوا می‌دهند: «آن تعال او تعالی‌ها

دهد. مستی و جفت و نهالی‌ها دهد». جوشش می، سوزش نی، پرواز بشر، رقص کوه، گردش افلاک، جوشش بحر‌ها همه و همه از شرار عشق است.^{۲۷}

«عشق در نظر مولوی جوهر حیات^{۲۸} و مبدأ و مقصد آن است»^{۲۹} و همه کائنات ریزه‌خواران شجره طیبه عشق هستند که «شاخ آن اندر ازل دان بیخ آن اندر ابد». این عشق است که دون‌ترین نیروها (مثلاً نخودهای دیگ آش یا نان مرده درون سفره) را به مراتب عالی روح انسانی می‌رساند و نان مرده را می‌جان‌کند. و روح انسانی را به قربانگاه معشوق می‌کشاند و «جاویدان‌کند».

عشق‌های خاکی و مجازی نیز برای مولانا تدارک و مقدمه عشق آسمانی بوده و نقش شمشیر چوبین پسران و یا عروسک دست دختران را دارد. آنها دل را آماده انقیاء و تسلیم محض در پیشگاه معشوق مطلق می‌نماید.

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت ما را بدان سر رهبر است

و رأی کامجویی و نفع طلبی موجود در عشق‌های خاکی، نوعی حس نامحسوس که فوق دیده عقل جزوی حسابگر است وجود دارد که همواره دل را به منبع همه زیبایی‌ها بلکه اصل زیبایی رهنمون می‌باشد. این مطلب هم در حکایت ناتمام «شاهزادگان و قلعه ذات‌الصور» و هم در داستان «عشق شاهزاده به عجز کاملی» منعکس شده است. عشق صورت پُلی است که باید از آن گذشت نه اینکه در آن متوقف شد، باید به معنا راه یافت و از خودپرستی به غیرپرستی و از آن هم به حق‌پرستی جهید.^{۳۰} البته «عشق» به نظر مولوی و علی‌رغم تصور عموم، از معشوق آغاز می‌گردد، در و دیوار و کوی و برزن سراسر پر از دعوت‌نامه‌هایی است که معشوق می‌فرستد:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو

که نه معشوقش بود جویای او (۴۴۴۲/۳)

«عشق در نظر مولوی

جوهر حیات و مبدأ و مقصد

آن است» و همه کائنات ریزه‌خواران

شجره طیبه عشق هستند

تشنگان گر آب جویند از جهان

آب هم جوید به عالم تشنگان (۱۷۸۶/۱)

لیک عشق عاشقان تن زه کند

عشق معشوقان خوش و فربه کند (۴۴۴۳/۳)

حاصل آنکه هر که او طالب بود

جان معشوقش بر و راغب بود (۴۴۹۱/۳)

بنابراین مسیر تعالی هم که باید به نیروی محرکه

عشق پیموده گردد از عاشق و به اراده او آغاز نمی‌گردد،

بلکه جذبه متعال، آغازکننده سیر تعالی است:

گفت آن الله تو لیبیک ماست

وان نیاز و درد و سوزت پیک ماست

ترس و عشق تو کمند لطف ماست

زیر هر یارب تو لیبیک‌هاست (۱۹۵ و ۷/۳)

در حالی که اهرم حرکتی تعالی در فلسفه یاسپرس،

اراده و اختیار انسانی است و این اختیار هم خود هدیه

ملکوت برای تحقق حقیقت انسان در ضمن حرکت

Transcending است.

مولانا نیز با اعتقاد به جذبه حق، هرگز آدمی را

مسلوب‌القدره و مسلوب‌الاختیار نمی‌کند چرا که دریافت

جذبه معشوق، محتاج همت پوینده است:

اصل خود جذبت لیک ای خواجه تاش

کار کن موقوف آن جذبه مباح (۱۴۸۰/۶)

کشش آن سویی هرگز از کوشش این سویی کفایت

نمی‌کند؛ گرچه پویش بی‌توفیق هم راهبردی ندارد. «جهد

بی‌توفیق جان‌کندن بود» ولی آنچه موجب تعلق دریای

فیض حق است اعلام نیاز و حاجتمندی است:

زانکه بی‌حاجت خداوند عزیز

می‌نیخشد هیچ‌کس را هیچ چیز (۳۳۲۲/۲)

پس کمند هست‌ها حاجت بود

قدر حاجت مرد را آلت بود (۳۳۲۷/۲)

معنی مردن ز طوطی بُد نیاز

در نیاز و فقر خود را مرده‌ساز (۱۹۵۶/۱)

پیش یوسف نازش خوبی مکن

جز نیاز و آه یعقوبی مکن (۱۹۵۷/۱)

کوتاهی از جهد و تلاش، در طلب مراتب کمال،

درخور پوینده مسیر صعب‌العنبر تعالی نمی‌باشد زیرا

گرچه طلب خود مولود توفیق است «بی‌طلب تو این

طلبمان داده‌ای» ولی جوشش دریای جود مسبوق به

اعلام نیاز است^{۳۱} و از امتزاج این والد و ولد (طلب و

توفیق) عشق زاییده می‌گردد و گرچه تیرانداز خداست

ولی «در کمان نهند الاتیر راست» و بر پوینده طریقت

است که:

راست شو چون تیر و واره از کمان

کز کمان هر راست بجهد بی‌گمان (۱۳۸۵/۱)

می‌دارد و بالاخره در گورستان «مرگ» برای ابد مدفونش می‌سازد.

"The boundary situation show that all things perish..."

«موقعیت‌های مرزی نشان می‌دهند که همهٔ اشیاء فانی هستند، به نظر می‌رسد هستی یک مرداب باشد... ناگهان معلوم می‌گردد که در یک لحظه حیات نابود می‌گردد و زندگی غیرقابل تحمل می‌شود.»^{۳۲}

موقعیت‌های مرزی در فلسفهٔ یاسپرس، صورت‌بندی جدید و رویکرد اگزیستانسیالیستی مسئلهٔ شرور است، همان مسئلهٔ پیچیده و دیرینهٔ فلسفهٔ زیرا «در موقعیت‌های مرزی که از نابودکنندگی وجود خبر می‌دهند، این سؤال که «Why existence is like that?» ظهور می‌کند و Existenz را یا به انکار سرچشمهٔ وجود می‌کشاند و یا به عروج خویشتن او به سوی متعال، با ایمان به غیرقابل تصور بودنش»^{۳۳} و «اندیشه‌های خدائشناسی [از نظر یاسپرس] پاسخ‌هایی هستند به سؤالی که توسط شرور زندگی و به وسیلهٔ بلایا و بیماری‌ها ناخواسته ایجاد گشته‌اند.»^{۳۴}

موقعیت‌های مرزی، وضعیت‌های برجسته‌ای هستند که در زمینه شرایط کلی که انسان را احاطه کرده است به‌طور آشکارا و بارز وجود دارند و نه کسی را یارای اجتناب و گریز است و نه می‌توان در برابر آنها سرکشی کرد و نه بی‌تفاوتی و تسلیم‌گور به صلاح می‌باشد. این موقعیت‌های برجسته عبارتند از: مرگ (Death)، رنج (Suffrance)، خطا یا گناه (Péché یا Guilt)، نبرد (struggle یا Combat) و شکست (Failure) و یأس (Despair)، که گرچه آنها را خود بر نمی‌گزینیم ولی در برابرشان به عنوان حدود و مرزهای آزادی‌مان، باید سر تسلیم فرود آوریم.

البته از آنجا که هر حدی، خودش راهبر است به سوی مافوق آن حد و هر مرزی اشاره دارد به ماوراء آن مرز، پس موقعیت‌های مرزی نیز حدودی هستند که ما را به تعالی می‌خوانند، دیوارهایی هستند که شوق عبور را در ما ایجاد می‌کنند، قله‌هایی هستند که Existenz را به اوج‌گیری و فتح دعوت می‌کنند، بلکه سگویی پرش Existenz به سوی تعالی می‌باشند.

پس لازم است با این حصارهای غیرقابل توصیف و غیرقابل حذر روبرو شد، باید پرده‌های ابهام را کنار زد و چاله‌های تاریک را روشن نمود. «البته من همواره در موقعیتی هستم و نمی‌توانم بدون نبرد و رنج زندگی کنم و نمی‌توانم از خطا حذر کنم و باید بمیرم، اینهاست آنچه که من وضعیت‌های حد می‌نامم... و نمی‌توانم آنها را تغییر دهم تنها می‌توان آنها را واضح‌تر و روشن‌تر کرد»^{۳۵} باید آنها را پذیرفت و رضایتمندانه هم پذیرفت و از آن خود کرد. باید با میل و رغبت در برابر آنها زانو زد، باید بدان‌ها مهر ورزید، نباید آنها را انکار کرد یا چشم بر آنها فرو



واندرین ره می‌تراش و می‌خراش
تا دم آخر دمی فارغ مباش (۱۸۶۷/۱)

از محتوای فکری به جای مانده از یاسپرس و مولوی، علاوه بر «توفیق الهی» و «مراقبه و طلب پوینده» می‌توان عوامل دیگری را استخراج نمود که در سیر تعالی زمینه‌سازی دارند و هم توجه و تلاش آدمی را از زندگی روزمره علی‌رغم محاسبات «عقل جزوی» به جهت حرکت منفعت سوز صعود منعطف می‌سازند. این عوامل در دیدگاه یاسپرس عبارتند از:

— Grenz. Situation (= Boundary - Situation) یا

موقعیت‌های مرزی

— Communication یا ارتباط

— Chiffre (= Symbole) یا رمز

«مولوی نیز، هم بر بسیاری از عناصری که یاسپرس تحت نام موقعیت‌های مرزی» مطرح می‌کند تأکید می‌ورزد و هم بر ارتباط؛ البته گونهٔ خاصی از ارتباط که ارتباط مریدانه یا «تبعیت از مرشد» است. و هم بر رمز و رمزنگاری به عنوان اهرم‌های بیدارگر انسان و تسهیل‌کنندهٔ حرکت تعالی توجه وافر دارد.

موقعیت‌های مرزی (boundary - Situation)

موقعیت‌های مرزی شرایط ویژه‌ای است که تک سوار میدان «آزادی» را به کرنش وامی‌دارد، گرزهای آهنین «شکست» است که بر سبک‌سری انسان مختار، وارد می‌شود. ریسمان «گناه» است که فرزندان آدم را از بهشت آرزوهای موعود، به زمین، هیبوط داده است. تیرهای «بلا» است که بر بال کبوتر آزادی وارد می‌آید. دست جبار طبیعت است که بشر را از اسب اختیار پایین کشیده، شمشیر اقتدارش را در هم می‌شکند و قلادهٔ «شکست» برگردنش می‌افکند و او را در سیاهچال «یأس» محبوس

بست، نباید آنها را به دست فراموشی سپرد و از آن همسایه دانست و از خود دور کرد.

باید بدانیم که آنها تنها مرزهایی هستند به سوی تعالی و تنها رمزهایی هستند از ناتوانی و محدودیت انسان که اگر واکنش او به صورت تجاهل، تعارف، تسلی خاطر، غفلت و فراموشی نباشد به تحول درونیش می‌انجامد و سبب تسهیل و تسریع سیر تعالی و تحقق Existenz او می‌گردد. سیری که در نبردگاه آزادی درونی با جبر بیرونی یا در رزمگاه اختیار با موقعیت مرزی جریان دارد. نظر مولانا راجع به موقعیت‌های مرزی در این بیت نهفته است.

آن بهاران مضمهر است اندر خزان

در بهارست آن خزان مگریز از آن (۳۶۸۳/۵)

رنج‌های زندگی برای مولانا، رمزی است از تعالی انسان که در داستان «نخودها» به تمثیل آن می‌پردازد.^{۳۶} از دیدگاه مولوی، جهان علی‌رغم کشاکش و تنازعی که در عناصر آن هست در کل متوجه خیر و کمال می‌باشد و عشق که متحدکننده ذرات عالم است، بر آن حاکم می‌باشد و جهان که اختیاری بر افعال خویش ندارد، خیر و شر فی نفسه در آن مطرح نیست. ولی انسان (عالم صغیر) که به زینت اختیار مزین گشته، همواره حوادث عالم کبیر و همچنین افعال خویش را به خیر و شر تأویل می‌نماید و همین احکام خیر و شر که به قضاوت «عقل جزوی» و بر منبای نفع و ضرر موهوم انسان محصور گشته در حصار خودیت، نه بر معیار غایبات امور که ورای محسوسات است صادر می‌شود، هم سیر او را در نیل به تصفیه باطن دچار مشکل می‌کند؛ و هم در تشخیص خیر و شر حقیقی به اشتباه می‌افتد و از پویش تعالی باز می‌ماند.

مولوی آتش مصائب و مشکلات را ضروری خالص گردانیدن زرجان و فربه شدن روح می‌داند که:
که بلای دوست تطهیر شماست

علم او بالای تدبیر شماست (۱۰۸/۴)

بنابراین هم شرور اخلاقی که از پندار و خودبینی متولد می‌گردند و هم شرور تکوینی (اگر بتوان آنها را شر دانست) ابزار تحقق حکمت بالغه الهی می‌باشند. مولوی که به تبعیت از سلف خویش ریاضت تن را لازمه آزادی روح می‌داند،^{۳۷} رنج‌ها و غم‌ها را ریاضت غیرارادی و بی‌دغدغه‌ای می‌داند که جای سجده شکر دارد.

مولوی در رویکرد به مسئله شرور گناه از بالا و از جانب علم و حکمت الهی (مبدأ) می‌نگرد «که بلای دوست تطهیر شماست» و گاه از پایین، از جانب شور و شوق پوینده در مطالبه مقصد «عاشقم بر رنج خویش و درد خویش».^{۳۸}

علی‌رغم تشابه ملحوظ آراء یاسپرس و مولوی درباره

کل شرور و موقعیت‌های مرزی، تفاوت مشهودی بین آنها در بعضی عناصر موقعیت‌های حد از قبیل شکست و یأس و تردید و شک وجود دارد؛ بدین شرح که شکست و یأس و اضطراب حاصل از آن همچنین تردید و بی‌یقین، در فلسفه یاسپرس از جایگاه مهمی برخوردار است. او به این عوامل همچون حدودی می‌نگرد که گرچه آزادی و اراده انسانی را تحدید می‌کنند ولی باید با این موانع رویرو گشت و آنها را پذیرفت و به ورای آنها (Transcendence) متوجه گردید. «شکست» چه در خداشناسی علمی، چه در زندگی، چه در توسعه آزادی شخصی و حرکت تعالی، موجب اضطراب و یأس است و اینها همه حدهایی هستند که ما را به وجود برین رهنمون می‌گردند. یاسپرس معتقد است که، در شکست من به خویشتن خود پی می‌برم و تعالی می‌یابم.

"In success and in failure...., trust in transcendence can be true"^{۳۹}

او می‌گوید «نجات من به یأس بستگی دارد و رسیدن به آرامش تنها از طریق آن ممکن است».^{۴۰} همچنین ماندن در شک و تردید از اجزاء کلیدی فلسفه یاسپرس است و حتی او بر دکارت خرده می‌گیرد که چرا به خاستگاه خویش یعنی همان مرحله Cogito یا شک وفادار نماند. یاسپرس در فلسفه‌اش روش شکاکانه را می‌پذیرد و اساس و منشأ فلسفه را حیرت و تردید و اضطراب می‌داند، تردید و بی‌یقین را از ویژگی‌های مهم Existenz برمی‌شمرد که موجب انگیزختگی مستمر اوست چون در سطح Existenz برهان و ادله منطقی وجود ندارد و این الهامات درونی و یافته‌های وجدانی است که در او شور نبرد و مخاطره (Risque) و انتخاب را ایجاد می‌کند.

این سه عنصر هیچ‌کدام در نظریه تعالی مولانا جایی ندارند، مولوی هرگز مایوس نمی‌شود او می‌گوید:

مرگ روحانی یا فنا

که آخرین پلکان نردبان تعالی

است از ارکان اساسی مکتب عشق

مولوی به شمار می‌آید

دم بدم بر آسمان می‌دار امید
 در هوای آسمان رقصان چو بید (۱۷۳۱/۵)
 بر امید راه بالا کن قیام
 همچو شمعی پیش محراب ای غلام (۱۷۲۸/۵)
 سوی نومی‌ مرو امیدهاست
 سوی تاریکی مرو خورشیدهاست (۷۳۴/۱)
 صد امید است این زمان بردار گام
 عاشقانه‌ای فتی حل‌الکلام (۵۳۶/۴)
 مولوی شکست‌های زندگی را نیز به چیزی نمی‌گیرد
 و معتقد است که:

آن قضا صدبار اگر راحت زند
 بر فراز چرخ خرگاهت زند (۱۲۸۷/۱)
 چون که قبضی آیدت ای راهرو
 آن صلاح تست آیس دل مشو (۳۷۷۹/۳)

درباره حیرت و شک و تردید، مولانا گرچه حیرت عرفانی را که در چیستی متعال است، مدح می‌کند «حیرتی نباید که روید فکر را» و آن را عین توحید می‌داند،^{۴۱} از تردید و دودلی و شک منطقی مرسوم در فلسفه بیزار است که حیرت فلسفی در هستی متعال است نه در چیستی و

هر که را در دل شک و پیچا نیست
 در جهان او فلسفی پنهانست
 چون گوهر در بحر گوید بحر کو
 وان خیال چون صدف دیوار او (۱۰۸۰/۵)

به همین ترتیب، اگرچه اندیشیدن درباره مرگ خویشتن برای یاسپرس و مولانا، اسباب تعالی انسان است ولی مرگ نزد مولوی مفهومی بیش از مرگ طبیعی دارد. مرگ روحانی یا فنا که آخرین پلکان نردبان تعالی^{۴۲} است از ارکان اساسی مکتب عشق مولوی به شمار می‌آید^{۴۳} و بخش وسیعی از آراء او را متأثر ساخته و آنچه یاسپرس تحت عنوان جهش به حوزه Transcendence مطرح می‌کند، تنها اشاره‌ای بسیار مهم و کوتاه است به فقر و فنا ی عرفانی. همچنین در توجیه و کاهش ترس از مرگ و زیبا جلوه دادن مرگ^{۴۴} مولانا با سابقه اعتقاد به آخرت از توفیق بیشتری برخوردار است.

چون زجان مُردم به جانان زنده‌ام
 نیست مرگم تا ابد پاینده‌ام (۳۱۹۱/۱)
 جان بده از بهر این جام ای پسر
 بی‌جهاد و صبر کی باشد ظفر (۴۱۲/۳)

آنکه می‌ترسی زمرگ اندر فرار
 آن زخود ترسانی‌ای جان هوش‌دار (۳۴۴۱/۳)
 گنج زیر خانه است و چاره نیست
 از خرابی خانه مندیش و مایست (۲۵۶۰/۴)

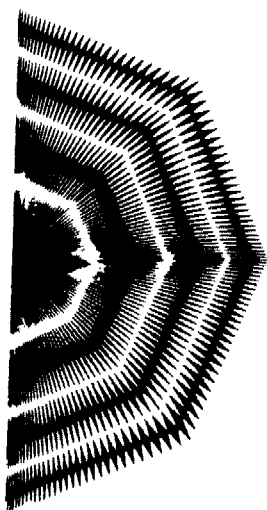
درباره گناه نیز اگرچه مولانا همچون یاسپرس به گناه

به عنوان حدی که ما را با سپهر تعالی آشنا می‌سازد (مشروط بر این که با تنبه و توبه همراه گردد) توجه دارد ولی مصداق گناه نزد مولانا با گناه یاسپرس تفاوت می‌کند. یاسپرس گناه را ذاتی انتخاب و نتیجه گریزناپذیر آزادی بشر می‌داند و مولانا هم ایضاً ولی برخلاف یاسپرس که هر انتخابی را ملازم گناه می‌بیند چون متضمن عدم انتخاب‌های دیگر است و چون آگاهی و یقین کامل از رضای خداوند وجود ندارد، مولوی با اعتقاد به شریعت گناه را تنها به انتخاب‌هایی که منافی شریعت است، محدود می‌کند. لهذا ایده گناه برای مولانا به یأس نمی‌انجامد و محدود و گریزناپذیر است ولی حیطة گناه یاسپرسی، گریزناپذیر و مایوس کننده می‌باشد.

ارتباط (Communication)

ارتباط اگزیستانسیالیستی غیر از انتقال احساسات و افکار به دیگران و یا یک رابطه خارجی است و برتر از روابط اجتماعی و همزیستی سطح دازینی یا ارتباط منطقی و غیرشخصی در سطح «آگاهی کلی» می‌باشد و با اشتراک مساعی و هم سویی اهداف در سطح «روان» نیز تفاوت می‌کند.

این ارتباط از ویژگی‌های Existenz است و تنها در حوزه Existenz و در سایه همدلی پدید می‌آید و مشتمل است بر آفریده شدن Existenzها به کمک یکدیگر و در طی جریانی که هر یک از آنها می‌کوشد آگاهی حریفش را برای پذیرش آن حقیقت عمیقی که خود دریافته است، بگشاید. «در ضمن این ارتباط است که واقعیت Transcendence مکشوف می‌گردد».^{۴۵} چنین ارتباطی که بین دو خود اصیل برقرار می‌شود منحصر به فرد و غیرقابل تقلید می‌باشد و حتی از بیرون قابل شناسایی هم نیست. Existenz باید ایمان دیگری را فراخواند، نه دانش او را تا



رمز (Chiffre)

در بینش مولوی و یاسپرس، جهان و هر آنچه در اوست پیکان‌های اشارتی است به جانب متعال و زبان رمزی است که آدمی را به صعود می‌خواند. آئینه صادقی است که جلوه متعال را منعکس می‌سازد، ردپایی است که مسیر فراروندگی را نمایان می‌سازد. علائم گنج پنهان سعادت است و در یک کلام دعوتنامه متعال است و آدمی را به ضیافت تعالی فرا می‌خواند.

گفت صورت کوزه است و حسن می

می خدایم می‌دهد از نقش وی (۳۲۸۸/۵)

"Objects turn for me into a Peculiar form of Transcendental - language."

البته باید دانست که:

«فهمیدن یک رمز به معنی شناخت مفهوم آن به‌طور عقلانی نمی‌باشد، بلکه توان ترجمه رمز بدان معنی است که Existenz در شهود رمزی خویش این مرجع غیرقابل قیاس امر متعال را تجربه نماید و آن را در حد و مرزی که عینیت محو می‌گردد، تجربه کند.»^{۴۸}

همچنین رمزنگری سبب شده است که مولوی در تمامی پدیدارها اعم از اشیاء مادی و ایده‌های متعالی یا خیالات و صور ذهنی، باطنی روشن‌تر و وسیع‌تر از وجوه ظاهریشان را به تصور آورد:

اسم خوانندی رو مستی را بجو

مه به بالا دان نه اندر آب جو (۳۵۳۰/۱)

ولی مولانا نسبت به درک عموم از رمز خوش‌بین نیست، زیرا معتقد است:

گر بیاموزی صفر بلبلی

تو چه دانی کوجه گوید با گلی (۳۴۲۹/۱)

او تنها طریق ترجمه رمز را بلبل شدن می‌داند، باید اهل دل شد و در شوق «گل» گذاخت تا شام دریافت معانی رمزی عشق را کسب نمود (رودماغی دست‌آور بوشناس) وگرنه تقلید سخن عاشقان و نقالی کلام عارفان، پیامدی جز اشتغال دل به ماسوای «گل» ندارد و ماندن در صورت، جز به رکود و توقف در سیر تعالی نمی‌انجامد.

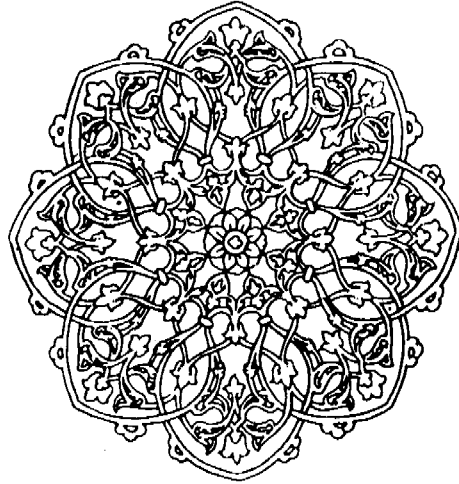
بت پرستی چون بمانی در صور

صورتش بگذار و در معنی نگر (۲۹۵۶/۱)

چند بازی عشق با نقش سبو

بگذر از نقش سبو رو آب جو (۱۰۲۸/۲)

نکته مهم در این بخش این است که استفاده بهینه از موجبات تعالی، مهم‌ترین مسئولیت پوینده مختار است. زیرا نه تنها سوء تفسیر رمزها که واکنش ناصواب در برابر موقعیت‌های حد و ارتباط ناصحیح با افرادی که تا سطح Existenz اوج نگرفته‌اند و به رد و قبول‌های بی‌پایه می‌پردازند، می‌تواند سد راه تعالی شود.



من به من مرتبط گردد و در قید زمان و مکان نیز نماند. این ارتباط برخلاف ارتباط‌های دازینی که همراه چاپلوسی و فریب و نیرنگ است، متضمن کشمکش البته کشمکش دوستانه (Love struggle) می‌باشد و بیزار از مصلحت‌اندیشی و ریاکاری و یا استهزاء و خودنمایی است.

در اندیشه مولانا نیز تنها برخلوت‌گزینی و عزلت از هم‌نشینان نامناسب^{۴۶} اصرار و پافشاری نشده بلکه ارتباط نیز عامل تسهیل‌کننده تعالی محسوب می‌شود.

هر که او از همزبانی شد جدا

بینوا شد گرچه دارد صد نوا (۲۸/۱)

هر که تنها درمی او خوش می‌رود

با رفیقان سیر او صد تو شود

ارتباطی که زمینه‌ساز صعود بر نردبان روحانی است ارتباط مریدانه یا ارتباط «تیر و کمان» و یا تبعیت از مرشد راه است و رفع حجب و قطع علائق تنها در سایه ارشاد پیران راه و تدبیر «طیب غیبی» در داستان «پادشاه و کنیزک» و همچنین هدایت‌های «دایه دختر شاه» در داستان عمداً ناتمام «شاهزادگان و قلعه ذات‌الصور» امکان‌پذیر می‌گردد.

خدمت اکسیر کن مس‌وار تو

جور میکش ای دل از دلدار تو (۳۵۳۲/۲)

انصتوا را گوش کن خاموش باش

چون زبان حق نگشتی گوش باش (۳۵۱۲/۲)

تو دل خود را چو دل پنداشتی

جستجوی اهل دل بگذاشتی (۸۷۱/۵)

تنها در مراحل نهایی نردبان روحانی است که مولانا استغفای از رهبریت عرفانی را جایز می‌داند چون پوینده، مجنون‌وار از «ناقۀ تن» به زیر آمده و «گویی» شده که به «چوگان عشق» می‌غلطد و حیات از حق گرفته است.^{۴۷}

البته حتی به فرض موفقیت کامل در بهره‌گیری از این دستگیره‌های تعالی، بر پوینده مصمم لازم است تا بر پای‌بندهای فراروندگی هم که بالاصالة مانع‌های تعالی محسوب می‌شوند، پیروز گردد.

موانع تعالی از دیدگاه یاسپرس

یاسپرس بر سه عامل به عنوان راهزن صعود انسان تأکید دارد که عبارتند از علم‌گرایی عصر حاضر، اکتفا به الهیات موروثی و سطحی‌نگری نسبت به آنها و همچنین اشتغال به حیات طبیعی سطح دازینی و روزمره‌گی و جماعت‌گرایی.

علم‌گرایی

یاسپرس که خود یک متخصص علوم تجربی و آسیب‌شناسی روانی (Psychopathologist) است، علم‌گرایی افراطی جدید را نوعی موهوم‌پرستی مدرن می‌داند و این همه خودباختگی در برابر علم بدان دلیل است که اکتشافات شگرف و اختراعات بدیع، بشر گریخته از دادگاه تفتیش عقاید را به پرستش این فرشته خوشبختی واداشته است.

انسان قرن بیستم، علم را حلال همه مشکلات خویش می‌داند و بر هر درسته‌ای همین کلید را می‌آزماید. می‌بندارد این اسب راهوار که به دور دست‌های فضا می‌بردش باید تا سپهر مافوق طبیعت نیز سفر کند. این طبیب شفابخش که دردهای لاعلاج سال‌های قبل از رنسانس را درمان کرده باید بتواند بر آلام دل نیز مرهم گذارد. پس چگونه است که این چلچله توصیف‌گر نمی‌تواند رخسار معشوق قلب‌ها را وصف کند، بلکه این عینک علت‌بین حتی نمی‌تواند این همه شور و مستی آدمیان اسیرگشته در مادیت را سبب‌شناسی کند.

بیچاره علم که باید حمال چنین بار سنگین و مافوق توانش باشد و بیچاره مردمی که بی‌خبر از بُرد این سلاح، به انکار نامحسوس‌ها می‌پردازند. ولی یاسپرس معتقد است:

"The transcendent being is flatly inaccessible by way of general conception and yet is conceived in transcending" (phi, p. 22).

و «عدم دست‌یابی دانش و عقل به شناسایی ذات متعال، لازمه تجربیات هستی‌آسای Existenz و انگیزش حرکت تعالی است» (Phi, p. 69)

الهیات موروثی

همچنین از دیدگاه یاسپرس اندوختن دانش درباره

سیر الهیات در گذشته، با به عبارت دیگر تدوین دایرة‌المعارفی از سنن مابعدالطبیعه، هرگز سبب تعالی انسان نمی‌شود، بلکه تنها ورزشی است برای ذهن کنجکاو بشر. به نظر او، متافیزیک موروثی فقط مقدمه و پیش‌فرضی است، برای ایمانی که تنها به وسیله یک دانش خارجی ناشی از سطح آگاهی کلی کسب نمی‌شود، بلکه حاصل تحول عمیقی است که به ما رخصت می‌هد، رمزهای زبان یک Existenz تعالی یافته‌ی اصل را علی‌رغم بُعد زمانی و مکانیش دریابیم. اگر چنین رویکردی به مابعدالطبیعه تاریخ گذشته نداشته باشیم، باید بدانیم که شناسایی آنها به عنوان وقایع تجربی تاریخ هیچ احساس حقیقی در ما نسبت به تعالی ایجاد نمی‌کند و تنها برای تمرین فکر مفید است.

اشتغال به حیات طبیعی

رایج‌ترین و شایع‌ترین سده که در پیش پای هر رهرویی سبز می‌گردد و سخت‌ترین حصاری که دورادور تصمیم‌گیرستانسیالیستی کشیده شده است، انگیزش عمیقی است که برای زندگی در سطح دازینی وجود دارد. حرکت تعالی حرکتی است برخلاف جهت امواج سهمگین تمایلات دون دازینی و طوفان خانمان برانداز تعصبات اجتماعی نیز سرسازش با Existenz را ندارند. البته یاسپرس هرگز منکر وابستگی انسان به نیازهای حیاتی نیست و بی‌توجهی به آنها را هرگز توصیه نمی‌کند، ولی دل مشغول داشتن به آنها را محدودیت و مانعی می‌داند که باید بر آن چیره گشت. پس از نظر یاسپرس اگر حصارهای علم‌گرایی، قناعت به الهیات موروثی، روزمرگی و حیات طبیعی سطح دازینی را فرو بشکنیم و در مسابقه متافیزیکی از پس‌لکان تعریف‌پذیری، جامعیت‌گرایی و مطلق‌انگاری و واقعیت‌آزادی فراتر رویم

یاسپرس هرگز منکر وابستگی انسان

به نیازهای حیاتی نیست

ولی دل مشغول داشتن به آنها را

محدودیت و مانعی می‌داند که

باید بر آن چیره گشت

به سپهری خواهیم رسید که: آن نگار خوش سیما خود بر ما نمایان می‌گردد.

موانع تعالی از دیدگاه مولوی

صد هزاران دام و دانه است ای خدا
ما چو مرغان حریص و بی‌نوا (۳۷۵/۱)
عالم وهم و خیال و طمع و بیم
هست رهرو را یکی سدّ عظیم
از میان موانع تعالی، آنها که عمومیت بیشتری دارند و مورد توجه مولانا هستند در چهار دسته خلاصه می‌شوند «دم به دم ما بسته دام نویم».
این چهار مانع عبارتند از اشتغال به حیات طبیعی، اکتفا به الهیات مدرسی و سعی در اثبات متافیزیک از طریق برهان، استکبار نفس و راهزنی شیطان، تقلید و همنشینی با دوستان ناهمگن.

اشتغال به حیات طبیعی

«جان گشاید سوی بالا بال‌ها
پر زده در زمین چنگال‌ها» (۱۵۶۰/۴)
قلمرو حیات بشری اقلیم حس و عناصر عینی است و در همان حال سراسر آن نیز در روح و حیات که متعلق به ماوراء حس است غوطه‌ور می‌باشد بنابراین «عالم صغیر» صحنه تنازع جان و تن است و کشمکش بین تمایلات طبیعی با شوق به رهایی مستمراً ادامه دارد:
میل تن در سبزه و آب روان
زان بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و درخی است
زانکه جان لامکان اصل وی است
و پوینده را گریزی نیست جز اینکه یا در دره زندگانی بهیمی سقوط نماید یا مجنون‌وار ناقه تن را ترک گوید و با مردن از مألوفات مرتبه نازله و زیستن در مراتب بالا صعود نماید و به تعالی برسد.
جان مجرد گشته از غوغای تن
می‌پرد با پَر دل بی‌پای تن (۱۷۲۱/۵)

اکتفا به الهیات مدرسی

نقش‌های این خیال نقش بند
چون خلیلی را که گه بُد شد گزند (۶۴۹/۵)
حکایت طوطی و بقال و شیشه روغن همچنین داستان عیادت شخص کر، از همسایه بیمارش یا ماجرای نحوی و کشتیبان و قصه پیل و خانه تاریک و ابیات پراکنده بسیار دیگر همگی حاوی طعن و کنایه‌های مولانا نسبت به اهل قیاس و برهان می‌باشد. به نظر مولوی چون اساس الهیات مدرسی برشناخت خداوند استوار است و

عقل نظری به دلایل عدیده‌ای از شناخت حق عاجز می‌باشد پس الهیات فلسفی کاملاً مردود می‌باشد این دلایل عمدتاً به محدودیت عقل و فنای عقل و روش شناخت عقلانی مربوط می‌باشد.^{۴۹}

به نظر مولوی از «حَم» وجود بشر به سوی «بِم» احدیت راهی است که هر چه این راه پاک‌تر و فراخ‌تر و آن درجه گشوده‌تر باشد «چشم خم چون باز باشد سوی بِم» ادراک موهبتی از حقیقت افزون‌تر خواهد بود و به یمن برکات «بحر» می‌توان از مجردات که فوق حدس و ظن عقل احتمال اندیش است، مطلع گشت. آنان که در باب الهیات به علوم عقلی و نقلی متوسل می‌شوند «سخرگان گفت و گویند» که پنبه و سوسا درگوش باطن کرده‌اند.
کاش چون طفل از حیل جاهل بدی
تا چون طفلان چنگ در مادر زدی (۱۴۲۶/۴)
یا بعلم نقل کم بودی ملی
علم وحی دل ربودی از ولی (۱۴۲۹/۴)

استکبار نفس و راهزنی شیطان

مادر بت‌ها بت نفس شماست
زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست (۷۷۲/۱)
طفل جان از شیر شیطان بازکن
بعد از آتش با ملک انباز کن (۱۶۴۰/۱)
نیل به کمال بدون ریاضت نفس و مبارزه با شیطان ممکن نیست و مبارزه با نفس البته خود. به منزله جنگ علیه غریزه زندگی و در حد «کشتن مادر»^{۵۰} است ولی کشتن این «مادر بدخاصیت» که مایه عار، و مانع تعالی است و ریشه همه بت‌هاست شرط لازم سلوک طریقت می‌باشد و مولوی در راستای هدایت پویندگان بارها ایشان را به سرکوبی نفس خویش می‌خواند. منشأ سکون آدمیزادگان خودبینی یا خود را کامل دیدن است^{۵۱} و علت خود کامل‌بینی در سوار گشتن «انگشت نفس شوم» بر «چشم عقل» می‌باشد «عیب جز زانگشت نفس شوم نیست». لهذا نه دانسته‌های عقل قابل اعتماد است و نه توصیه‌های آن قابل انجام.

«آزمودم عقل دور اندیش را

بعد از این دیوانه سازم خویش را» (۵۷۶/۶)
پس بر پوینده جاده پر پیچ و خم طریقت است که:
تو ز چشم انگشت را بردار هین
وانگهانی هر چه می‌خواهی ببین (۱۴۳۹/۱)
زیرا دشمن نفس روی در نقاب دوستی پنهان نموده است:

نفس را تسبیح و مصحف در یمین
خنجر و شمشیر اندر آستین (۲۵۵۴/۳)
به همین دلیل شایسته هیچ‌گونه ترحم و عطف و

تساهل نمی‌باشد:

گر بگرید ورنه بنالد زار زار

او نخواهد شد مسلمان هوشدار (۳۶۲۴/۴)

از جنس^{۵۲} دشمن نیرومند درونی «نفس از درهاست

او کی مرده است» در بیرون از وجود آدمی دشمن سوگند

خورده‌ای بنا بر کینه دیرینه‌اش^{۵۳} به راهزنی مشغول است

«کو همی بیند شما را از کمین» چنانکه تاریخ سلاله آدم

صحنه پیروزی‌های شیطان بوده است.

البته شیطان با تمام بدی‌هایش در مجموع نظام احسن

جهان آفرینش مفید است و ابزار تمیز مرد از نامرد

می‌باشد.

«امتحان شیر و کلم کرد حق

امتحان نقد و قلبم کرد حق» (۲۷۰۶۰/۲)

«تا بدین دام و رسن‌های هوا

مرد تو گردد ز نامردان جدا» (۹۴۴/۵)



ارتباط تقلیدی و مجالست با بدان

ای فغان از یار ناجنس‌ای فغان

همشین نیک جوید ای مهان (۲۹۵۰/۶)

دوستان و همشینان ناباب که «مغز خر خورده‌اند» و

همچون ابر که اندک اندک نور خورشید را می‌زداید، دین

آدمی را می‌زدند و عمر او را ضایع می‌کنند «در تلاقی

روزگارت می‌برند» غذاهای نامطلوبی هستند که سبب

بیماری دل و روح می‌گردند چون «دل زهر یاری غذایی

می‌خورد». همشینی با بدان علاوه بر اتلاف وقت محدود

و زدودن اعتقاد صالحه، موجب اختلال قلب می‌گردد و

در صورتی که یار همدل و همجنس یافته نگردد، هر چند

که پوینده بی‌نوا دیرتر به مقصد می‌رسد ولی باید از

«حلاج» عبرت بگیرید و «سکوت» که هم حافظ جان

اوست از بدخواهان و هم حافظ اسرار و رموز عرفان است

از بداندیشی عقل حسابگری، پیشه خود سازد و در «ته‌چاه»

خلوت گزیند که «ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق» زیرا

در ظلمت چاه صفای دل است و در ظلمت خلق خیر.

روی در دیوار کن تنها نشین

وز وجود خویش هم خلوت گزین (۶۵۴/۱)

«آیا به مجنون دو گونه رنج و عذاب نرسید، از غیبت

لیلی و صحبت کولی‌ها و عاشق نباید با کسانی که از بهر

علاقه دنیوی غمناک‌اند بیامیزد مبادا که بر «صفای

بی‌خودی» او غبار بنشیند»^{۵۴}

مقصد تعالی

مقصد تعالی یا واقعیت متعال از نظر یاسپرس یک

سپهر دست‌نایافتنی است که هر مقوله‌ای و هر مفهومی در

آن رنگ می‌بازد و به هیچ زبانی از آن و درباره آن نمی‌توان

سخن گفت.^{۵۵} چنین است که واقعیت متعال سؤال

بی‌انتهایی است که هرگز به پاسخ نمی‌انجامد ولی از خلال

همین سؤال بی‌جواب می‌توان به هستی خدا ایمان آورد

و تنها طریق ایمان، گوش فرا دادن به ندای درون است.

مولانا نیز واقعیت متعال را کلی می‌داند که در حیطه

هیچ جزئی قرار نمی‌گیرد و حقیقت متعال نه تنها در

دسترس عقول و افهام بشری نیست که حتی در علم

شهودی و فنا هم نمی‌توان به گنه ذات متعال رسید. مولانا

برای نیل به مقصد تعالی شاگردان مکتبش را به محو

گشتن در نور حق می‌خواند تا به لطف الهی در ذیل این فنا

به اتحاد نورانی با خداوند و حقیقت مطلق توفیق یابند.

زیرا نظاره متعال همانا ایستادن بر روی بحر نیستی است.

چون شنیدی شرح بحر نیستی

کوش دایم تا بر این بحر ایستی (۱۴۶۹/۶)

در این دریای نیستی تنها زنجیر زلف دلبر است که

می‌تواند پای بند مولانا گردد.

بار دیگر آمدم دیوانه‌وار

رو روای جان زود زنجیری بیار

غیر آن زنجیر زلف دلبرم

گردد و صد زنجیر آری بردم (۱۸۷۸ و ۹/۵)

* این مقاله تلخیصی است از بابان‌نامه نگارنده که در تاریخ ۷۵/۴/۱۸

تحت هدایت دکتر رضا داوری اردکانی در دانشگاه تربیت مدرس با

کسب درجه عالی دفاع گردید.

پانوشته‌ها:

- آدمی را کس نگوید همین بهر
یا بیا ای کور تو در من نگر (۶۹/۵ - ۲۹۶۸)
۱۸. گر ز جبرش آگهی زاربت کو
بینش زنجیر چتاربت کو (۶۳۷/۱)
۱۹. بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف، چاپ سوم، تهران،
زوار ۱۳۶۲، ص ۲۶۷.
20. Ibid, p. 6.
21. Ibid, p. 70.
22. Ibid, p. 32.
23. Ibid, p. 17
۲۴. روزه درنو، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست
بودن، بحیی مهدوی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲،
ص ۱۸۴.
25. It is the negative expression of my relation to
transcendence".
"It may go deeper than unquestioning faith".
"My every NO is a plea for a yes, but for a true honest
yes".
"True surrender must spring from a defiance".
- الحاد و انکار، نمایش منفی ارتباط با متعال است و ممکن است
عمیق‌تر از ایمان بی‌سؤال باشد - من درخواستی است برای یک
«آری» ولی برای یک آری واقعی، تسلیم حقیقی باید از انکار برخیزد.
26. Ibid, p. 17.
۲۷. دورگردون‌ها زوج عشق‌دان
گر نبودی عشق بفسردی جهان (۳۸۵۴/۵)
آتش عشق است کاندنر نی فناد
جویشش عشق است کاندنر می فناد (۱۰/۱)
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد (۲۵/۱)
عشق جوشد بحر را مانند دیگ
عشق سایه کوه را مانند ریگ (۲۷۳۵/۵)
۲۸. آفرین بر عشق کل اوستاد
صد هزاران ذره را داد اتحاد (۳۷۲۷/۲)
۲۹. عبدالحکیم خلیفه، عرفان مولوی، احمد میرعلایی و احمد
محمدی، چاپ سوم، تهران سپهر، ۱۳۵۶ ص ۴۶.
۳۰. نظر مولانا درباره عشق، خصوصاً درباره عشق با عقل
مصلحت‌بین و همچنین درباره زیبایی‌های جهان که پرتوی از جمال
خداوند است و اینکه عشق به زیبایی‌ها، راهبر آدمی به مطلق زیبایی یا
زیبایی مطلق می‌باشد و اساس تکوین عالم «عشق» است، یادآورد
دیدگاه افلاطون در زمینه عشق می‌باشد که در کتاب مهمانی از زبان
سقراط بیان می‌شود. او «عشق» را کهن‌ترین خدایگان می‌داندست.
۳۱. پس بیفزای حاجت ای محتاج بود
تا بجوشد در کرم دریای جود
32. Ibid, p. 98.
1. Paul. Edward, Encyclopedia of philosophy,
Macmilan. P.CO, U.S.A, 1967, P. 253.
۲. ای برادر قصه چون پیمانهای است
معنی اندر وی مثال دانهای است (۳۶۲۲/۲)
۳. شماره ابیات به ترتیب عبارتند از (۱۶۷۰/۵ و ۲۵۱۴/۳) که عدد
سمت راست معرف شماره دفتر است و عدد سمت چپ معرف
شماره بیت می‌باشد.
۴. جوهر است انسان و چرخ او را عرض
جمله فرع و پایه‌اند و او غرض (۳۵۷۵/۵)
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است
باطناً بهر نمر شد شاخ هست (۵۲۹/۴)
پس به صورت آدمی فرع جهان
وز صفت اصل جهان این را بدان (۵۲۴/۴)
۵. آن ماری شیمیل، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ
دوم، تهران، ۱۳۷۰، صص ۴۰۳.
6. Karl, Jaspers, Philosophy, Volume III, translated by
E.B. Ashtoon, U.S.A, Chicago. university. press, 1969.
۷. از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم به حیوان سرزدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمریم از بشر
تا برآرم از ملایک پر و سر
و ز ملک هم بایدم جستن زجو
کل شیء هالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون
گویدم کاناالیه راجعون (۳۹۵۳/۳ - ۳۹۴۸)
۸. به اعتقاد زان - وال در کتاب اندیشه هستی.
9. Paul - Edward, Ibid, p. 255.
10. Karl - Jaspers, Ibid, VI, p. 66
11. Erthellen, Erthelluny, Elucidation.
12. Ibid, VIII, p. 69.
13. Ibid, p. 15.
14. Ibid, p. 70.
۱۵. گر نبودی اختیار این شرم چیست
این دریغ و خجلت و آرم چیست (۶۲۹/۱)
و آن پشیمانی که خوردی از بدی
زاختیار خویش گشتی مهدی (۳۰۲۵/۵)
۱۶. جمله عالم مفر در اختیار
امر و نهی این بیار و آن میار (۳۰۱۸/۵)
۱۷. سنگ را هرگز نگوید کس بیا
از کلوخی کس کجا جوید وفا

۴۹. پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود
چونکه حق را نیست ضد پنهان بود (۱۱۵۷/۱)
هر چه اندیشی پذیرای فناست
آنچه در اندیشه ناید آن خداست
و هم مخلوقست و مولود آمدست
حق نزیایدست او لم بولد است
۵۰. آن یکی از خشم مادر را بکشت
هم به زخم خنجر و هم زخم مشت (۷۸۱/۲)
نفس تست آن مادر بدخاصیت
که فساد اوست در هر ناحیت (۷۸۸/۲)
گفت کاری کرد کان عارویست
کشتمش کان خاک ستار رویست (۷۸۵/۲)
۵۱. هر که نقص خویش را دید و شناخت
اندر استکمال خود دو اسبه تاخت
زان می‌برد به سوی ذوالجلال
کوه گمانی می‌برد خود را کمال (۳۷۷۹ - ۸۰/۲)
۵۲. نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند (۴۰۵۳/۳)
۵۳. آن عدوی کز پدرتان کین کشید
سوی زندانش زعلین کشید (۲۸۲۹/۳)
آن شه شطرنج دل را مات کرد
از بهشتش سخره آفات کرد (۲۸۵۰/۳)
کو همی بیند شما را از کمین
که شما او را نمی‌بینید هین (۲۸۵۸/۳)
۵۴. شجمل، پیشین، ص ۴۸.
۵۵. گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است
لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

33 . Ibid, p. 64.

34 . Ibid, p. 67.

35. Ibid, VIII, p. 178.

۳۶. اضطراب نخودها در این داستان تشبیهی است از بی‌صبری
سالک و حرارت دیگ تمثیلی است از قهر الهی که بعد از مدت‌ها
رحمت و نزول باران و... اکنون بر نخودها حادث گشته و رحمت و قهر
هر دو لازمه استکمال نخود و تبدیل شدنش به روح انسانی است که تا
«لقمه گشتی اندر احیا آمدی» شود.

۳۷. پس ریاضت را به جان شو مشتری

چون سهردی تن به خدمت جان بری

ور ریاضت آمدت بی اختیار

سربنه شکرانه ده ای کامیار

۳۸. عاشقم بر رنج خویش و درد خویش

بهر خشوددی شاه فرد خویش

ای خجسته رنج و بیماری وتب

ای مبارک درد و بیداری شب (۲۲۷۸/۲)

39 . Ibid, VIII, p. 21.

40 . Ibid, VIII, p. 260.

۴۱. خرم آن کابین عجز و حیرت قوت اوست

در دو عالم خفته اندر ظل دوست

حیرتی باید که روید فکر را

خورده حیرت فکر را و ذکر را (۴۸۲۷/۶)

۴۲. کل شیء هالک جز وجه او

چون نه در وجه او هستی مجو

هر که اندر وجه ما باشد فنا

کل شیء هالک نبود جزا

زانکه در الاست او ازلاگذشت

هر که در الاست او فانی نگشت (۳۱۱۷ و ۲۸ و ۱۹/۱)

۴۳. آینه هستی چه باشد نیستی

نیستی بگزین گر ایله نیستی (۳۲۶۸/۱)

قرب نی بالا نه پستی رفتن است

قرب حق از حبس هستی رستن است (۴۵۱۴/۳)

هستی اندر نیستی بتوان نمود

مالداران بر فقیر آرند جود (۳۲۶۹/۱)

۴۴. روی زشت تست نی رخسار مرگ

جان تو همچون درخت و مرگ برگ (۳۲۸۷/۳)

45 . Ibid, VIII, p. 8.

۴۶. روی در دیوار کن تنها نشین

وز وجود خویش هم خلوت گزین (۶۵۴/۱)

چونکه اسرار تهنان در دل شود

آن مرادت زودتر حاصل شودت (۱۷۵/۱)

۴۷. چون حیات از حق‌گیری ای روی

پس شوی مستغنی از گل می‌روی (۱۲۸۲/۵)

گویی شو می‌گرد بر پهلوی صدق