

معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی^۱

منیره طلیمه بخش^۲
علیرضا نیکویی^۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۹

تاریخ تصویب: ۹۷/۵/۸

چکیده

برخلاف تصور رایج که متون عرفانی را فاقد گزاره‌های معرفتی و فلسفی می‌داند، گزاره‌ها و مبانی شناختی و فراشناختی به وفور در متون عرفانی، به ویژه مثنوی مولوی به چشم می‌خورد. مولوی از نقش شاکله‌ها، ذهنیت‌ها و موقعیت‌ها در شکل‌گیری شناخت آدمی آگاهی دارد. اگرچه این مکتب اگزیستانسیالیسم بود که نخستین بار تجربه‌های وجودی را مفهوم‌سازی کرد، از آن زمان که بشر وجود داشته است، خود را درگیر آن‌ها یافته است. متفکرانی مانند مولوی، از این تجربه‌های وجودی سخن گفته‌اند. از دیدگاه مولوی، شناخت ما از خود و جهان شناختی براساس اعتباراتی است که آن‌ها را قطعی و جزمی می‌پنداریم، اما با قرارگرفتن در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2018.20101.1501

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

monire.taliebakhsh@modares.ac.ir

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. alireza_nikouei@yahoo.com

موقعیت‌هایی درمی‌یابیم که چندان قابل اطمینان نیستند. او برای نشان دادن بی‌اعتباری شناخت و ذهنیت‌های مشروط، غالباً شخصیت‌های داستان‌های خود را در وضعیتی شکننده، بحرانی و مرزی قرار می‌دهد تا به محک تجربه وجودی، عزیمت‌ها و شاکله‌های نادرست و منفی آن‌ها که بدیهی، طبیعی و معتبر جلوه می‌کنند، دستخوش واسازی و دگرگونی شوند. در این موقعیت‌های مرزی (به تعبیر یاسپرس) و تجربه اضطراب ناشی از آن‌ها، تکیه‌گاه‌های اعتباری و تصورات قالبی انسان‌ها فرومی‌ریزد و امکان تجربه‌ها و منظرهای نو همچون امکان تجربه فراسوی محدودیت‌ها یعنی تعالی و هستی در خود شکل می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: مولوی، یاسپرس، معرفت، موقعیت مرزی،

اضطراب.

مقدمه

برایند فهم‌ها و تفسیرهای یک متن در طول تاریخ آن متن، به‌نوعی «تاریخ اثرگذار» آن متن را در فهم‌های بعدی رقم می‌زنند. «مراد گادامر از تاریخ اثرگذار آن است که نیروی سنت نسبت به چیزی که به آن تعلق دارد، به‌گونه‌ای است که حتی در صورت مخالفت یا عکس‌العمل در مقابل سنت نیز باز هم مفسر تحت تأثیر آن سنت است» (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۵۷). گاهی تفاسیر یک اثر به تدریج به جریان غالب و مسلطی بدل می‌شود؛ به‌طوری‌که اثر دستخوش رسوب‌گذاری تفسیری و عادت‌واره‌های فهمی می‌شود و استعاره‌های زنده و مفاهیم بنیادی آن کهنه و غبار گرفته می‌شوند. مثنوی مولوی با آنکه یکسره دعوتی است به خروج از عادت‌واره‌ها و تصورات قالبی، و مدام با مفاهیم و استعاراتی چون «روزن کردن»، حفره کردن، نقب‌زدن، بریدن، دریدن، شکستن، بیرون‌شدن و زدودن غبار» نقش‌های نو می‌افکند، مثل بسیاری از متون، در چنبره برخی تفسیرها و فهم‌ها و پیش‌انگاشت‌ها گرفتار شده است. بسیاری از نکات مثنوی درباره شناخت، تفکر، عقل و آگاهی، از رهگذر اختصار (خبر در آزمون)، بیان انحاء و درجات آگاهی و بازبسته کردن آن به موقعیت‌های خطیر، تأکید بر «استثنا» و «ناگهانیت» به دلیل پذیرش چارچوب‌های تفسیری و مقوله‌بندی‌های غالب از نظر دور مانده‌اند.

ساختار بسیاری از داستان‌های مثنوی، به گونه‌ای است که شخصیت‌های اصلی، وضعیتی شکننده و موقعیتی استثنایی، مرزی و بحرانی را تجربه می‌کنند. این موقعیت‌های عسرت که میزان سنجش اخلاص انسان‌ها نیز هستند «و لِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۱۴۱)، سبب ویرانی و بازسازی ابعاد نهفته وجود، شاکله‌های نادرست و منفی، بدیهیات، اعتبارات، ذهنیات، چارچوب‌ها و قراردادهای ذهنی آن‌ها می‌شود. واسازی^۲ ذهنیت و شخصیت‌های حکایات مثنوی در گرو واقع‌شدن در رخدادهای ناگهانی و غریب مانند درد، غم، رنج، گناه، ترس، پیری، ضعف جسمانی، مرارت، مسکنت، بلازدگی، ناامیدی، عجز، خواب و مرگ است. به تعبیر مولوی، انسان در آن‌ها ماهیت جان و وجود خود را می‌زید؛ چرا که افزونی جان در گرو خبر یا آگاهی، مبتنی بر اختبار و آزمون است: «جان نباشد جز خبر در آزمون/ هر که را افزون خبر، جانش فزون». موقعیت‌های مرزی در مثنوی به دلیل آنکه به گونه‌ای با «قضا، تقدیر، جبر و فسخ عزایم» در ارتباط است، سبب الغای تصمیم و اراده بشر می‌شود. زمانی که قصدهای انسان راه به جایی نمی‌برند، حس ناامیدی از بی‌مرادی برای آن‌ها نشانه‌ای است که وجود حق را آشکار می‌سازد. از نظر مولوی، شرط وقوف و آگاهی، درگیر شدن با موقعیت بلا و رنج یا به تعبیر دقیق مولوی «آزمون» است.

مبانی نظری

جنبش‌ها، جریان‌ها، مکتب‌ها و نظریه‌ها، همواره واجد حیث واکنشی‌اند و «مفاهیم» همواره در نسبت با مسائل و بحران‌ها طرح می‌شوند. از این‌رو نمی‌توان آن‌ها را به شکل انتزاعی و بریده از زمانه و زمینه، و سرشت تاریخی، اجتماعی و سیاسی و بدون در نظر گرفتن معضلات و بحران‌ها یا دغدغه‌هایی که موجب شکل‌گیری آن‌ها شده است، طرح و بررسی کرد. اگرستانسیالیسم به‌عنوان جریانی گسترده و پیچیده، ریشه‌ها و زمینه‌هایی دارد و مواضعی. طبعاً مسائل و مفاهیم این جریان با این ریشه‌ها و مواضع نسبتی دارند. آیزایا برلین در کتاب *مجوس شمال*، با طرح این نکته که «وجود منطقاً مقدم بر عقل است»، به حالت جنینی اگرستانسیالیسم اشاره می‌کند: «رشد این جنین را می‌توان از بوهمه و عرفای آلمانی تا هامان، و از هامان تا یاکوبی و کی‌یرگگور و نیچه و هوسرل دنبال کرد؛ مسیری هم که مرلوپونتی و سارتر در پیش گرفتند، از همین راه منشعب شده است» (برلین، ۱۳۸۵: ۶۰).

جان مک کواری با ارجاع به مونیر، کاپلستون و برک می‌گوید: «ریشه‌های اگزیستانسیالیسم را می‌توان در عصر قبل از مسیح، اواخر قرون وسطی، تأملات آگوستین در باب اضطراب زندگی روزمره فردی و حتی اندیشه سقراط ردیابی کرد» (۱۳۸۲: ۳۴-۳۵). تیلیش نیز سابقه «فردگرایی» اگزیستانسیال را اندیشه کلبی شکاکیت، رواقی‌گری، مذهب پروتستان، آیین تورع و متودیسیم، جنبش رمانتیک، بوهمیانسم، ناتورالیسم رمانتیک و رمانتیسیسم متأخر می‌داند (۱۳۶۶: ۱۵۵-۱۵۸). وجود اسطوره‌ها و افسانه‌های کهن در کتب فلاسفه وجودی نشان می‌دهد که برخلاف نگاه ساده‌اندیش که حالات اگزیستانسیال را صرفاً منحصر به مکتب اگزیستانسیالیسم و دوران مدرن می‌داند، این حالات و دغدغه‌ها با «هستی» آدمی پیوند خورده است؛ چنانکه مفهوم پروای هایدگر به قلب اسطوره آفرینش راه می‌برد^۳ (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۶۱).

برای تبیین بهتر این بحث، به تفاوت و نسبت مفاهیم اگزیستانسیال و اگزیستانسیال اشاره کرد. اگزیستانسیال ناظر بر خودفهمی دازاین در امکانات خاص اوست و اگزیستانسیال ناظر بر امکانات عام وجودی است. مایکل اینوود اشاره می‌کند که مفهوم اگزیستانسیال اگزیستانس (در اندیشه کیرکگور و یاسپرس)، به معنی خود منفرد انسان است؛ تا آنجا که انسان در مقام موجودی جزئی دل‌مشغول «فرد» خویش است. مفهوم اگزیستانسیال اگزیستانس در اندیشه هایدگر، به معنای خودی انسان است؛ تا آنجا که انسان نه به خود منفرد خویش، بلکه به هستی و مناسبت با هستی دل‌مشغول است. در معنای دوم، اگزیستانس، بیش از آنکه ناظر به نسبت دازاین با هستی‌ها و هستندگان باشد، به نسبت دازاین با هستی مربوط می‌شود (جمادی، ۱۳۸۵: ۳۵۲ به نقل از اینوود، ۱۹۹۹). هر انسانی ناگزیر از گزیدن راهی ولو گزیدن ترک و وانهادن است، اما آنچه برگزیده می‌شود، در مورد هر فردی متفاوت است. می‌توانیم بگوییم که «هیچ کس نمی‌تواند زندگی نکند» یا اگزیستانسیال نداشته باشد، اما هر کس به نحو خاص خود زندگی می‌کند، یعنی اگزیستانسیال دارد و بدین جهت می‌تواند خود را «من» بنامد (همان: ۳۵۳). خصایل اگزیستانسیال در فلسفه هایدگر، از تحلیل خصلت‌های اگزیستانسیال حاصل می‌شود. از نظر او، زمینه و ریشه هر نوع تحلیل اگزیستانسیالی در فرجام در امر اگزیستانسیال یا موجودی

ریشه دارد (هایدگر، ۱۳۹۴: ۸۷). بدین ترتیب، نوظهور بودن تحلیل موقعیت‌های اگزیستانسیل، به معنای نوظهور بودن خود این موقعیت‌ها نیست.

با این مقدمات می‌توان به سراغ اگزیستانسیالیسم به مثابه جنبشی چهره‌مند و قوام‌یافته در اواخر قرن نوزدهم و متعاقب آن در قرن بیستم رفت که به عنوان گرایشی فلسفی، هنری و ادبی در واکنش به عقل‌گرایی، تاریخ‌گرایی، روان‌شناسی‌گرایی، تلقی‌های علمی و تکاملی-زیستی از انسان شکل گرفت. اندیشه اگزیستانسیال بنابر نظر تیلیش، واکنشی به جریان «اصالت ذات (essentialism)» بود و شلینگ اولین کسی بود که واژه هستی (اگزیستانس) را در اعتراض به ایده مطلق‌هگل به کار برد (ر.ک: تیلیش، ۱۳۸۷: ۱۷۸-۱۷۹). کیرکگور که اضطراب را رکن اصلی ایمان می‌دانست، با زبانی سرشار از آیرونی و نثری بی‌پروا آغازگر عصیانی بود علیه قالب‌ها و نظام‌هایی که جوهر آدمی را مستور کرده بودند. امواج حرکتی که او آفریده بود، خیلی زود از دانمارک به آلمان و فرانسه رسید و جریان‌های دیگر را رقم زد.

اگزیستانسیالیسم به فردیت انسان، بودن او در موقعیت و تجربه انضمامی توجه خاصی دارد: «اگزیستانسیالیسم در همه صورش چنین حکم می‌کند که ما فقط وقتی می‌توانیم وجود اصیل^۴ خود را بشناسیم که شخصاً به عنوان یک موجود مستقل گوشت و پوست و خون‌دار در ماجرای و مسئله‌ای درگیر^۵ شویم و تصمیم بگیریم یا انتخاب کنیم. نه اینکه مفاهیم کلی انتزاعی مربوط به انسان یا قوانین و قواعد کلی را تکرار و تلقین کنیم» (باربور، ۱۳۷۴: ۱۴۸). این درگیری یا مدخلیت در موضوع معرفت، برخلاف نگرش صرفاً نظری یا منفصل^۶، به معنای «مشارکت با تمام وجود در یک وضعیت، به‌ویژه وضعیتی شناختی^۷ است» (تیلیش، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

براساس این فلسفه، این وجود حاضر انسانی^۸ یا وضعیت محدود^۹ است که در موقعیت انضمامی و اعتباری در ارتباط با جهان قرار دارد، اما خود را با چندین شاکله و طرح‌واره انتزاعی، کلی، اصیل، قابل اعتماد و فراتر از زمان و مکان نمودار می‌سازد. آنچه ابعاد نهفته وجود انسان را آشکار می‌سازد، قرار گرفتن در موقعیت‌های استثنایی و اساساً غریب با ساختار ذهنی، یعنی «موقعیت‌های مرزی/سرحدی»^{۱۰} است که انسان را به محدودیت‌ها و امکان‌های خود آشنا می‌سازد. اگزیستانسیالیست‌هایی مانند یاسپرس معتقدند که اعتبار

بسیاری از شناخت‌های کلی، در محک تجربه موقعیت‌های گوناگون به خصوص موقعیت‌های مرزی فرومی‌ریزند. مرگ، گناه، رنج کشیدن، ترس آگاهی، کشمکش، شکست، یأس و تردید^{۱۱}، حالات وجودی و رخدادهایی هستند که موجب درهم‌ریختن زندگی روزمره، یکنواخت و عادت‌وار می‌شوند و شناخت فرد را شکل می‌دهند (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۸۰). انسان با نوعی تغییر نگرش در این موقعیت‌ها، به تدریج از وجود عمومی به وجود حقیقی در موقعیتی استثنایی تحول و به امکان جهش^{۱۲} و تعالی دست می‌یابد.

موقعیت‌های مرزی با آفتابی کردن استثنائات، امنیت ذهنی انسان را سلب می‌کنند. عواطفی که در موقعیت‌های سرحدی برانگیخته می‌شوند، مانند اضطراب (کیر کگور) و حس سقوط (هایدگر)، نزد افراد مختلف تلقی‌های مختلفی دارد: از نوعی درک تراژیک از زندگی تا امکان اصیل زیستن. تشویش پس از آگاهی، نتیجه فروپاشی مبنا و تکیه‌گاه آگاهی است که نسبت به بدیهی بودن ارزش‌های شناختی خود دچار «وقفه» شده است. از طرف دیگر، انسان در حالت طبیعی امکان‌های خود را محدود می‌کند و از دل‌شوره‌های ناشی از مسئولیت، اختیار و تصمیم می‌گریزد، اما موقعیت‌های مرزی بدیهیات و ضرورت‌ها را به قراردادها و امکان‌ها تبدیل می‌کنند و نقاط اتکای انسان را هدف می‌گیرند.

با این تلقی از وجود غیرمکتبی می‌توان گفت مولوی مانند فلاسفه اگزیستانسیال، شرط ادراک موقعیت‌های وجودی انسان را در گیرشدن در این موقعیت‌ها می‌داند. او بیشتر شخصیت‌های مثنوی را در موقعیتی قرار می‌دهد که به دلیل مواجهه با امور غیرقابل انتظار، دچار استیصال و درماندگی می‌شوند. این موقعیت‌ها شامل «بیماری، سفر، گرسنگی، تشنگی، فقر، گناه، تردد در تصمیم‌گیری» و در یک کلام شکست‌هایی است که انسان‌ها در حالت طبیعی و زندگی دازاینی خود توانایی مواجهه با آن را ندارند، اما همان‌ها هستند که توهم عزیمت‌های ما را فسخ می‌کنند. «وقفه» در این موقعیت‌ها زمینه‌بازسازی شخصیت‌های مثنوی می‌شود که با آگاهی از محدودیت، خطای شناختی و فروپاشی تکیه‌گاه‌های ذهنی، سکوی پرشی به سمت آگاهی بالاتر هستند. با اینکه از موقعیت‌های مرزی گریزی نیست، مواجهه با آن‌ها به علت تجاهل، تعارف، تسلی خاطر و... در همه انسان‌ها به تحول وجودی نمی‌انجامد؛ زیرا در انسان‌ها انگیزش عمیقی برای زندگی در سطح طبیعی وجود دارد. بیشتر انسان‌ها بیش از زندگی فردی به زندگی نوعی وابستگی

دارند و شجاعت مواجه شدن با موقعیت‌های شکننده و خلاف عادت‌ی را که امنیت دروغین و باطل انسان را هدف می‌گیرند، ندارند: «هرچه بر مردم بلا و شدت است/ این یقین دان کز خلاف عادت است.»

پیشینه تحقیق

جمیله علم‌الهدی در پایان‌نامه «بررسی اندیشه‌ی تعالی نزد مولانا و یاسپرس» به تشابهات و اختلافات اندیشه‌ی مولوی و فلسفه‌ی یاسپرس پرداخته است. سیده زهرا حسینی و احد فرامرزی در مقاله «از خودبیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی مولوی» به از خودبیگانگی و مسخ انسان از منظر مولوی و نقش موقعیت‌های مرزی در رهاشدن از خودپنداره‌ی انسان اشاره کرده‌اند. علیرضا نیکویی در «بررسی آرای مولوی و گاست (در باب موقعیت، امکان، آزادی)» به همخوانی آرای یاسپرس و مولوی در باب موقعیت‌های وجودی اشاره کرده است. همچنین قدرت‌الله طاهری در روایت سر دلبران، بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی به مقایسه‌ی تجارب زندگی مولوی با سپهر سه گانه کیر کگور می‌پردازد. باین حال، در هیچ‌یک از این آثار به بزنگاه‌های شناختی موقعیت‌های مرزی که انسان را از «هستی در خود» یعنی تعالی آگاه می‌سازند، اشاره‌ای نشده است. مقاله حاضر تحول شناختی شخصیت‌های مثنوی را در مواجهه با موقعیت‌های مرزی بررسی می‌کند. مبنای مقاله، ایده‌ی موقعیت‌های مرزی و نقش آن‌ها در تحول شناختی و جهش به تعالی است، اما از آنجا که ریشه‌ی بسیاری از اندیشه‌های یاسپرس، متأثر از آرای کیر کگور است، از آرای این متفکر دانمارکی نیز بهره گرفته می‌شود.

۱. هستی و موقعیت مرزی

از نظر یاسپرس، هستی انسان ناپیوسته، فاقد وحدت و پاره‌پاره است. او بنا به درک محدودیت اگزیتانسیس، به سه سطح هستی قائل است: هستی آنجایی (آنجا بودن)، هستی خود (خودبودن) و هستی در خود (در خودبودن) (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۶۷) و به عبارتی وجود-آنجا^{۱۳} یا وجود متعین، یعنی متعلق ادراک یا جهان. وجود-من^{۱۴} یا فاعل ادراک یا هست-بودن و وجود فی‌نفسه^{۱۵} که تعالی نامیده می‌شود. بر مبنای این سه نحوه‌ی وجود، سه بخش

فلسفه او شکل می‌گیرد: اکتشاف جهان^{۱۶}، وضوح و روشنایی هست‌بودن^{۱۷} و مابعدالطبیعه (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۶۵).

آنچه مواجهه انسان را با هستی در خود/ وجود فی‌نفسه (تعالی) ممکن می‌سازد، «موقعیت مرزی» است. این موقعیت‌ها قید و بندها و مرزهای ضروری، کلی و گریزناپذیر وجود انسان هستند که امکان تحقق انسان را از وی سلب می‌کنند و او را به سرخوردگی و نومیدی می‌رسانند. یاسپرس موقعیت‌های مرزی را «حدّ نهایی طاقت بشری»^{۱۸} می‌نامد. این اوضاع خطیر، هرگز دگرگون‌شدنی و مهارشدنی نیستند. «اوضاعی وجود دارد که ذاتاً و اساساً همان‌گونه که بوده است می‌ماند، هرچند موقتاً تغییر چهره بدهد و نیروی خردکننده‌اش از نظر مخفی باشد (بدین معنا که می‌بینیم) باید بمیرم، باید رنج ببرم، باید پیکار کنم، بخت و تصادف بر من حاکم است و ناگزیر آلوده به گناه می‌شوم... این‌گونه اوضاع هراس‌انگیز و دگرگونی‌ناپذیر، به‌اضافه احساس شگفتی و شک، به نسبتی که از آن‌ها آگاهی داریم، منشأ فلسفه است... یاسپرس با تأکید می‌گوید که تجربه حاصل کردن از اوضاع نهایی با «وجود» داشتن^{۱۹} یکی است» (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۲۳۸-۲۳۹ و نیز ر.ک: یاسپرس، ۱۳۸۳: ۲۰)؛ بنابراین، هستی هر شخص در چنین موقعیت‌هایی پدیدار می‌شود «آدمی تنها در اوضاع واقع در حد نهایی طاقت بشری از ماهیت خویش آگاه می‌شود» (همان: ۲۰۴). همچنین این وضعیت‌ها را «وضعیت‌های بنیادی»^{۲۰} در برابر وضعیت‌های تغییرکننده می‌نامد. وضعیت‌هایی مانند «من همواره در وضعیتی هستم، من نمی‌توانم بدون کشمکش و درد برزیم، من نمی‌توانم از گناه اجتناب کنم و من به‌قطع می‌میرم، وضعیت‌های مرزی نام دارند. این وضعیت‌ها جز در ظاهر تغییری نمی‌کنند. نه راهی برای بررسی آن‌ها وجود دارد و نه راهی برای دیدن ورای آن‌ها. این وضعیت‌ها مانند دیواری‌اند که ما به‌سوی آن می‌شتابیم و بدان برمی‌خوریم؛ دیواری که وجود ما بر آن بنا شده است. ما را توانایی اصلاح آن‌ها نیست. ما فقط می‌توانیم بدان‌ها روشنی بیشتری بدهیم بی‌آنکه آن‌ها را توضیح دهیم یا از چیزهای دیگری مشتق کنیم. این وضعیت‌ها با خود «دازاین» یکی‌اند» (Jaspers, 1970: 2/178).

موقعیت‌های مرزی متضمن گیر کردن و تقلای نفس هستند. به تعبیر کیرکگور، نفس در میان انواع امکان‌های خود گام برمی‌دارد تا آنکه امکان‌ها به یک ضرورت/ نقطه

متوقف می شوند «خودشدن دقیقاً حرکت در نقطه است. شدن حرکت از نقطه است، اما خود خویش شدن حرکت در نقطه است» (۱۳۷۷: ۶۶-۶۷). نتیجه، حرکت از امکان به ضرورت الغای اراده و تصمیم است. همان گونه که در تجارب زنده‌ای چون غربت، تنهایی، واماندگی، بی‌یاوری، مناسبت با دیگری و دیگران، همچنین حالاتی چون عشق، نفرت، آزادی، هراس از مرگ، شهوت، گناه، نومی‌دی، دلهره انتخاب و تصمیم و گاه ایمان به خدا به صورتی جدلی و نقیض‌وار تصمیمی خیالی بیش نیست (جمادی، ۱۳۸۲: ۱۱).

یاسپرس می‌گوید «رمز نهایی، رمز شکست خواهد بود.» ما تا آنجا که از حل مشکلات ذاتی عاجزیم، دارای هستی هستیم. از طرفی این وضعیت‌ها به خودی خود شکست است. «بدون یک شر ممکن یا واقعی، نیکی در کار نیست، بدون باطل و خطا، حقیقت و بدون مرگ، زندگانی در کار نیست. سعادت به رنج، و کامیابی به دل‌به‌دریازدن و باخت مربوط است؛ ژرفنای انسانی، به یک عنصر ویران‌کننده بیمارگونه و نامعقول بسته است. من در هرگونه دازاین، این ساختمان مشکل‌وار را می‌توانم ببینم. وضعیت‌های حدی رمزیه از شکست هستی هستند؛ زیرا حضور آن‌ها به این معناست که هر هستی که محدود شده است، تنازع و کشمکش کل هستی را فراگرفته است» (وال، ۱۳۴۵: ۲۵۲-۲۵۴).

می‌توان گفت موقعیت‌های حدی دارای چنین ویژگی‌هایی هستند: ۱. اجتناب‌ناپذیرند. ۲. دارای جنبه دوگانه منفی و مثبت هستند. ۳. در وضعیت حدی، ما خود را به‌عنوان هستی^{۲۱} می‌یابیم. ۴. وضعیت حدی علامتی است که در آن، هر یک از وضعیت‌ها می‌تواند عمق خاصی را برای انسان ایجاد کند. این عمق همراه با تحول درونی انسان، مسیر تفکر فلسفی را باز می‌کند (نصری، ۱۳۷۵: ۱۷۱).

۱-۱. حالات وجودی در موقعیت‌های مرزی

واژه Angst^{۲۲} نخستین بار در مفهوم اضطراب کیر کگور موضوعیت یافت. ریشه لاتین این واژه angouisse براساس متون قرون وسطی به معنای «گردنه یا تنگه» بود (رنیه، ۱۳۸۵: ۴۵). تنگنای موقعیت‌های سرحدی همچون اضطراب (کیر کگور)، سقوط (هایدگر) و تهوع (سارتر) متضمن عمیق‌ترین حالات وجودی است. ذهن انسان که به امور انتزاعی عادت کرده است، با بازگشت به واقعیت انضمامی و بررسی دائم و بی‌وقفه تجربی و عملی، از

واقعیت از احساسات وجودی خود آگاه می‌شود. بازگشت به واقعیت، در واقع برهم‌زدن آرامشی است که ذهن به آن خو کرده است (نوالی، ۱۳۷۳: ۱۵۰-۱۵۱). هایدگر می‌گوید ما در زندگی طبیعی از دلواپسی‌های خود طفره می‌رویم. در مواجهه با موقعیت‌های مرزی است که دلواپسی‌های خود و وجود اصیل خود را ادراک می‌کنیم (صفایی حائری، ۱۳۸۶: ۳۱۵-۳۱۶).

دازاین همواره در جهان در خود، احوالی مانند غم و شادی و ترس و دل‌شوره را می‌یابد که نحوه هم‌سخنی او با محیطش را آشکار می‌کند. این یافت، یافت حال است که «دیگر نه عینی است و نه ذهنی، بلکه مقدم بر جدایی ذهن و عین پیدا می‌شود. حال متعلق به تمامیت (Da) آنجا بودن» ماست و «آنجا» را برای ما معلوم می‌کند» (مک کواری، ۱۳۹۳: ۷۲). چنین ادراکی نه متضمن یأس و پوچی که مواجهه با تنهایی خود و رهایی از فریب است. «می‌توان از این ادبیات به‌عینه دریافت که امید به سراب، امید نیست و زندگی در سایه مرگ و آزادی و کشمکش برای رهایی از قفس‌ها معنی می‌شود» (جمادی، ۱۳۸۲: ۳۴). بیشتر فلاسفه وجودی، احساساتی مانند دل‌شوره، حالات تنهایی، تقصیر و... را نه ناگهانی و خاص، بلکه تجاربی می‌دانند که همه‌جا و همه‌وقت همراه انسان هستند، هرچند به آن‌ها توجه نشود (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۶۵). از طرف دیگر، اندیشه واگذاشتگی، عزلت، تنهایی، غربت و بی‌پشت‌وپناهی متضمن اشارات و دلالت‌هایی است؛ زیرا «آدمی نمی‌تواند خود را واگذاشته و بی‌پشت‌وپناه بداند؛ مگر اینکه خود را واگذاشته و رهاننده از طرف کسی، از طرف خدا، احساس بکند» (ورنو، ۱۳۷۲: ۳۵۰).

کیر کگور در بیماری به سوی مرگ می‌گوید ناامیدی ناشی از تجربه موقعیت‌های مرزی، نشان آگاهی است. علت این ناامیدی فرار از خودبودن و بی‌رابطه‌شدن با خود است. «بی‌رابطگی^{۳۳} و ناامیدی» دو وضعیتی است که او را در وجود جزئی محصور می‌کند؛ زیرا «آنچه در ناامیدی رخ می‌دهد، عدم امکان ارتباط نفس با خود و با قدرت برتر است آنچه رخ می‌دهد بی‌رابطگی نومیدی است. بی‌ارتباطی با خود، خود را در رابطه با قدرتی که به آن شکل بخشیده است تا بی‌نهایت معکوس می‌سازد» (کیر کگور، ۱۳۷۷: ۳۶). ناتوانی از مردن، بی‌تسلی بودن^{۳۴} و رنج کشیدن، به دلیل ناتوانی از خلاص‌یافتن از خود است. فرد از آن جهت دچار ناامیدی می‌شود که امکان بی‌رابطگی و گریز از خود و خدا حقیقتاً وجود

ندارد. در این صورت، تنها راه رهایی فرد از درد و رنج نومی‌دی، «ایمان» است (همان، ۳۲-۳۶). ناامیدی نشانه این است که خود امید برای رهایی از خود ندارد «شخص نومی‌دی به شکل مرگباری بیمار است... می‌توانیم بگوییم بیماری به اصیل‌ترین بخش یورش برده است و با این حال شخص نمی‌میرد. مرگ آخرین مرحله بیماری نیست، اما مرگ پیوسته آخرین [مرحله] است. رهاشدن از این بیماری توسط مرگ، غیرممکن است...؛ زیرا آدمی توان مردن ندارد» (همان: ۴۵).

مولوی به این ناتوانی از مردن اشاره می‌کند. از نظر او، افرادی تا آستانه حد نهایی طاقت بشری و مرگ می‌روند، اما توانایی مردن ندارند؛ زیرا «منّ الاخیر»ی از هستی آن‌ها باقی مانده است که تا آن را نوازند، به عدم (تعالی) نمی‌پیوندند:

جان بسی کندی و اندر پرده‌ای	ز آنکه مردن اصل بد نیآورده‌ای
تا نمیری نیست جان کندن تمام	بی کمال نردبان نایی به بام
... غرق این کشتی نیایی ای امیر	تا بنهی اندر او «منّ الاخیر»
منّ آخر اصل دان کاو طارق است	کشتی وسواس و غی را غارق است
آفتاب گنبد ازرق شود	کشتی هوش چون که مستغرق شود
چون نمردی گشت جان کندن دراز	مات شو در صبح ای شمع طراز

(۷۲۶-۷۲۷؛ ۷۳۰-۷۳۳)

۱-۲. تعالی و فراروی از موقعیت مرزی

شکست هستی در هستی آنجایی (آنجا بودن) و هستی خود (خود بودن) به وجود در هستی در خود (در خود بودن) می‌انجامد. در موقعیت‌های مرزی به دلیل درک مرزبندی و محدودیت‌ها برای اگزستانس امکان جهش به سوی تعالی^{۲۵} به وجود می‌آید؛ زیرا «لازمه یک حد و مرز، وجود فراتر از آن است» (همان: ۱۸۰). در این صورت، موقعیت‌های مرزی نه بن‌بست، بلکه مرزهای رویارویی انسان با «هستی در خود» هستند.

از منظر یاسپرس، امکان تحقق وضعی در آینده عبارت از راهی است که به سوی تعالی ترسیم می‌شود «آشکار است که برای وجودی که در موقعیت مرزی قرار دارد، خود را پاره‌پاره بین وجود پاینده و آزادی ببیند» (Jaspers, 1970: 2/221). برخلاف سارتر و نیچه، به نظر یاسپرس، آزادی و عظمت انسان در رابطه او با خدا ممکن است؛ زیرا این

رابطه او را از سقوط در بی تفاوتی و پوچی می‌رهاند: «ما نمی‌توانیم جز با وابستگی به خدا، به عدم وابستگی نائل شویم» (نوالی، ۱۳۷۳: ۱۹۸-۱۹۹). آگاهی، آزادی و امکان با استمداد از تعالی ممکن است. خود اصلی انسان با خدا در رابطه است. ایمان، این ارتباط با خود و خدا را ممکن می‌سازد. در ایمان، با «مربوط ساختن خود به نفس خویش و با تمایل به خودبودن، نفس به شکل شفافی در قدرتی زمینه می‌یابد که به آن شکل بخشیده است» (کیر کگور، ۱۳۷۷: ۳۶ و ۲۰۶).

به نظر یاسپرس، آزادی به تعالی یعنی خداوند وابسته است؛ زیرا با این ارتباط، از موقعیت و وضع حیوانی گذر می‌کند (نوالی، ۱۳۷۹: ۱۹۱). هستی فراگیر یا خداوند، بین صبرورت و خلاقیت‌های آینده انسان ارتباط ایجاد می‌کند. ما می‌توانیم از خلال وضعیت محدود خود به دریافت باطن امور یعنی «وجود فراگیر» دست یابیم. شک و تردید و تزلزل یقین امری مطلق نیست «وقتی یقین پیدا می‌کنیم که با خداوند ارتباط داریم و او را در اختیار داریم، او را گم می‌کنیم و از دست می‌دهیم» (نوالی، ۱۳۷۹: ۱۹۳-۱۹۴). به باور کیر کگور، آنچه بیماری به سوی مرگ است، نه رنج‌های زمینی و گذرا مانند خواسته، بیماری، بیچارگی، بدبختی، ناخوشی، دشمنی، عذاب، حزن، اندوه و...، بلکه «نومیدی» است که به دلیل از خداگریزی و در واقع از خودگریزی، وجود انسان را فرامی‌گیرد (۱۳۷۷: ۳۰-۳۱).

۲. موقعیت‌های مرزی در مثنوی

مولوی در بسیاری از داستان‌های مثنوی، شخصیت‌های اصلی حکایت را در وضعیتی شکننده و در موقعیتی استثنایی، مرزی و بحرانی قرار می‌دهد تا ابعاد نهفته وجود آن‌ها، شاکله‌های نادرست و منفی، بدیهیات، اعتبارات، ذهنیات، چارچوب‌ها و قراردادهای ذهنی آن‌ها دستخوش ویرانی و بازسازی شود. این موقعیت‌ها، موقعیت‌های عسرت و میزان سنجش اخلاص انسان‌ها هستند «و لِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۱۴۱). هر عامل ناگهانی و غریب مانند درد، غم، رنج، گناه، ترس، پیری، ضعف جسمانی، مرارت، مسکنت، بلازدگی، ناامیدی، عجز، خواب و مرگ در مثنوی یک موقعیت مرزی است. شناخت هریک از شخصیت‌ها براساس شاکله خاصی شکل گرفته است، اما هنگام مواجهه

با آنچه خلاف انتظار آنهاست، نوعی واسازی^{۲۶} ذهنیت و شخصیت در آنها رخ می‌دهد. مولوی مانند فلاسفه وجودی معتقد است انسان با تجربه حالات ناشی از این موقعیت‌ها، در حقیقت، ماهیت جان و وجود خود را می‌زید؛ چرا که افزونی جان در گرو خبر یا آگاهی، مبتنی بر اختبار و آزمون است: «جان نباشد جز خبر در آزمون/ هر که را افزون خبر، جانش فزون».

موقعیت مرزی در مثنوی به گونه‌ای با «قضا، تقدیر، جبر و فسخ عزایم» در ارتباط است؛ زیرا همواره با رخدادی استثنایی و غیرمنتظره همراه است. قول مولوی درباره قضا ناظر به وجه ضروری بودن و الغای تصمیم و اراده بشر در چنین موقعیت‌هایی است. زمانی که قصدهای انسان راه به جایی نمی‌برند، حس ناامیدی از بی‌مرادی برای آنها نشانه‌ای است که وجود حق را آشکار می‌سازد:

عزم‌ها و قصدها در ماجرا
تا به طمع آن دلت نیت کند
...عاشقان از بی‌مرادی‌های خویش
با خبر گشتند از مولای خویش
(دفتر سوم، ۴۴۶۳-۴۴۶۴ و ۴۴۶۷)

ویتگنشتاین در یادداشت‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۶ از «اراده بیگانه»^{۲۷} یا خدا در «سوژه مرید» سخن می‌گوید. اراده بیگانه همان چیزی است که از استقلال نداشتن اراده انسان (سوژه مرید) پرده برمی‌دارد. «جهان به من داده شده است؛ برای مثال اراده من وارد جهان خواهد شد، کاملاً از بیرون در چیزی که از قبل آنجا هست (اینکه اراده‌ام چیست، هنوز نمی‌دانم). این دلیل حس وابسته بودن به یک اراده بیگانه است، اما در هر حال ممکن است این گونه باشد که ما به معنای خاصی وابسته هستیم و آنچه را که ما بدان وابسته ایم، می‌توانیم خدا بنامیم» (Wittgenstein, 1961: 8.7.16). لفظ استثناء که بارها در مثنوی تکرار شده است، تعبیری مشابه انگاره ویتگنشتاین از اراده بیگانه و انگاره یاسپرس از رخدادهای استثنایی است^{۲۸}، یعنی رخدادی مخالف با انتظارات طرح‌واره‌های شناختی و ارادی انسان. استثناگفتن «ان-شاءالله» و تفسیری از آیه «و لا یسئنون» (القلم: ۱۸) است. همچنین در صفت مردان حق گفته‌اند «و لا یتکلمون الا و الاستثناء فی کلامهم». داستان پادشاه و کنیزک در دفتر اول، داستان شیخ اقطع در دفتر سوم و داستان دژ هوش ربا در دفتر ششم، داستان‌هایی با مضمون

فسخ عزایم هستند. این داستان‌ها در تناظر با یکدیگر نشان می‌دهند که تمام داستان‌های مثنوی بیان موقعیت‌های مرزی، ناگزیری و بی‌احتیالی انسان است:

ذکر استثنا و حزم ملتوی گفته شد در ابتدای مثنوی
صد کتاب آر هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست
(دفتر ششم، ۳۶۷۹-۳۶۸۰)

در هریک از موقعیت‌های مرزی که به فراوری می‌انجامد، نوعی لطف و عنایت حق دیده می‌شود. این عنصر آگاهی‌بخش، معمولاً در خواب، واقعه، مکاشفه یا با ظهور پیر به یاری انسان می‌رسد و شخصیت داستان با توافق با آن از محمضه خارج می‌شود. ویتگنشتاین می‌گوید توافق با ارادهٔ بیگانه است که شادبودن را به دنبال دارد «برای شاد زندگی کردن، من باید در توافق با جهان باشم و این است آنچه شادبودن معنا می‌دهد. من به تعبیری در توافق با آن ارادهٔ بیگانه‌ای هستم که وابسته به آن به نظر می‌رسد، یعنی من در حال انجام ارادهٔ خداوند هستم» (Wittgenstein, 1961: 8.7.16).

در ادامه به تعدادی از موقعیت‌های مرزی در مثنوی اشاره می‌شود که معرفت‌بخش و آگاه‌کننده هستند. همچنین به تغییر شاکله‌های شناختی برخی شخصیت‌ها در این موقعیت‌ها اشاره می‌شود.

۲-۱. ابتلا (بیماری، درد، رنج و غم)

بیماری، درد، رنج و غم در مثنوی، موقعیت‌هایی هستند که شاکله‌های ذهنی نادرست و هستی حقیقی انسان را آشکار می‌سازند. شاخصهٔ مشترک همهٔ دردهای فیزیکی و روانی، نشان‌دادن وضعیت نهایی انسان یعنی نابودی و مرگ است «پشت هر رنجی شبیح مرگ پدیدار می‌شود» (Jaspers, 1970: 202). بیماری، انسان را به معرفت و تجربهٔ جهانی غیرعادی می‌رساند. شوپنهاور معتقد است تجربهٔ درد برای فیلسوف و هنرمند به معرفت تبدیل می‌شود. «قابلیت رنج کشیدن نیز بر حسب درجهٔ شعور افزایش می‌یابد. در نتیجه در اشخاص بسیار باشعور به بالاترین درجه می‌رسد» (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۵۱). در این تجربه، ناکفایتی بسیاری از شاکله‌های معمول ذهن آشکار می‌شود. شخصیت‌های داستان‌های

مولوی با واقع شدن در آن، از نظر شناختی دچار عجز، درماندگی و استیصال می‌شوند. این موقعیت، اساساً عاملی فرابرنده است که سطوح آگاهی انسان را می‌گشاید:

حسرت و زاری گه بیماری است	وقت بیماری همه بیداری است
آن زمان که می‌شوی بیمار تو	می‌کنی از جرم استغفار تو
می‌نماید بر تو زشتی گنه	می‌کنی نیت که باز آیم به ره
عهد و پیمان می‌کنی که بعد ازین	جز که طاعت نبودم کاری گزین
پس یقین گشت این که بیماری ترا	می‌بخشد هوش و بیداری ترا
پس بدان این اصل را ای اصل جو	هر که را دردست او بردست بو
هر که او بیدارتر، پردردتر	هر که او آگاه‌تر، رخ زردتر

(دفتر اول، ۶۲۷-۶۳۳)

داستان اول مثنوی نشان دهنده تحول شناختی پادشاه در مواجهه با ناتوانی طبیبان از درمان کنیزک است که با تغییر طرح‌واره، پادشاه را مستعد دریافت شناخت حقیقی از پیر می‌سازد. طبیبان با تکیه بر معرفت و فهم خود می‌کوشند تا کنیز بیمار را درمان کنند، اما این کار سودی ندارد. در نتیجه پادشاه دچار استیصال می‌شود و از عالم غیب مدد می‌جوید. این استیصال و رجوع به عالم غیب، مقدمه تغییر طرح‌واره شناختی او و درک این مهم است که هر حرکت عقل جزئی، بیشتر انسان را در خود یا بیماری فرو می‌غلتاند و می‌پیچاند. با این تجربه است که درمی‌یابد معشوق دانستن آن کنیز ناشی از خطای شناختی او بوده است: «گفت معشوقم تو بودستی نه آن» (دفتر اول، ۷۶). عنصر آگاهی در این داستان، طبیب غیبی است که پادشاه را به این امر آشنا می‌سازد که تکیه او بر طبیبان راه به جایی نمی‌برد. طبیب غیبی راز عدم کفایت درمان طبیبان را می‌داند: «بی‌خبر بودند از حال درون/ استعیند الله مما یفترون» (دفتر اول، ۱۰۵).^{۲۹}

در دفتر دوم مولوی، حکایت صحابی بیمار و در حال نزعی است که به اندک پرتوی از حقیقت گمان کرد کمال یافته است و از پیر خود جدا شد. رخداد بیماری و حضور پیامبر، عوامل آگاهی‌بخش آن صحابی از انگاره نادرست بود. به دلیل این آگاهی است که صحابی موقعیت بیماری خود را مبارک می‌یابد:

ای خجسته رنج و بیماری و تب	ای مبارک درد و بی‌خوابی شب
نک مرا در پیری از لطف و کرم	حق چنین رنجورئی داد و سقم

صبر کردن بر غم و سستی و درد	...ای برادر موضع تاریک و سرد
کان بلندی‌ها همه در پستی است	چشمه حیوان و جام مستی است
در بهار است آن خزان، مگریز از آن	آن بهاران مضمر است اندر خزان
می طلب در مرگ خود عمر دراز	همره غم باش و با وحشت بساز

(دفتر دوم، ۲۲۵۹-۲۲۶۸)

بیماری و درد عواملی هستند که انسان‌ها را به تنهایی و فردیشان آگاه می‌کنند و آن‌ها را از جمع و انسان‌های پیرامون خود جدا می‌کنند. بدین ترتیب، فرد به وجود خود/خدا آگاه می‌شود:

صد شکایت می‌کند از رنج خویش	بنده می‌نالد به حق از درد و نیش
مر تو را لابه کنان و راست کرد	حق همی‌گوید که آخر رنج و درد
از در ما دور و مطرودت کند	این گله ز آن نعمتی کن کت زند
کیمیای نافع و دل جوی توست	در حقیقت هر عدو داروی توست
استعانت جویی از لطف خدا	که از او اندر گریزی در خلأ

(دفتر چهارم، ۹۱-۹۵)

از ویژگی‌های پیامبران که در مثنوی بر آن تأکید می‌رود، در گیرشدن دائمی آن‌ها با موقعیت‌های رنج و شکست است. آن‌ها در چنین موقعیت‌هایی از حقیقت هستی انسان و رابطه با حق آگاهی می‌یابند و به همین دلیل انسان‌هایی دردجو هستند:

از همه خلق جهان افزون‌تر است	...زین سبب بر انبیا رنج و شکست
علم او بالای تدبیر شماس است	که بلای دوست تطهیر شماس است
خوش شود دارو چو صحت بین شود	چون صفا بیند بلا شیرین شود
پس بگوید اقتلونی یا ثقات	برد بیند خویش را در عین مات

(دفتر چهارم، ۱۰۰-۱۰۹)

در مقابل، منکران و کافران کسانی هستند که کمترین درد و رنج را متحمل شده‌اند. کسانی مانند فرعون، بوجهل، نمرود هرگز دردِ سر، رنج و اندوهی نپسندیده‌اند و از نادرستی انگاره‌های خود آگاه نیستند. فرعون به این دلیل هیچ‌گاه رو به سوی حق نکرد که هرگز به نیاز، درد و سوز که جذاب عنایت حق هستند، دست نیافت:

تا نالد سوی حق آن بد گهر	در همه عمرش ندید او درد سر
--------------------------	----------------------------

داد او را جمله ملک این جهان حق ندادش درد و رنج و اندهان
درد آمد بهتر از ملک جهان تا بخوانی مر خدا را در نهان
خواندن بی درد از افسردگی است خواندن با درد از دل بردگی است
(دفتر سوم، ۲۰۱-۲۰۴)

مولوی در ابیات دیگری اشاره می کند که سقامت عامه نیز از این حیث است که رنجی در نقد افکار خویش ندیده است. درحالی که شرط وقوف و آگاهی، درگیر شدن با موقعیت بلا و رنج یا به تعبیر دقیق مولوی «آزمون» است که مستلزم تحمل سختی ها و بلا یاست:

بس بلا و رنج می باید کشید عامه را تا فرق بتواند دید
کائن حروف واسطه ای یار غار پیش واصل خار باشد خار خار
بس بلا و رنج بایست و وقوف تا رهد آن روح صافی از حروف
(دفتر چهارم، ۲۹۸۳-۲۹۸۵)

۲-۲. اختیار و تدد

اختیار از مهم ترین موقعیت های مرزی است. به تعبیر مولوی، کرامت انسان در «اختیار» داشتن است «زآنکه کرّمنا شد آدم ز اختیار» (۳/۳۲۸۹). اختیار، انسان را از جبرگرایی و ضرورت اندیشی می رهاند و او را به وادی تکلیف و مسئولیت می کشاند. مولوی به اخلاقی معتقد است که در موقعیت و بحران معنا دارد؛ زمانی که انسان اختیار بی اخلاقی را داشته باشد و از میان راه ها و انتخاب های متفاوتی که او را فرامی خوانند، دست به گزینش بزند: «از جهان دو بانگ می آید به ضد/ تا کدامین را تو باشی مستعد» (دفتر چهارم، ۱۶۲۲). بدین ترتیب، اعتبار عبادت انسان بلکه کرامت او به اختیار داشتن بستگی دارد (اسراء: ۷۰ و نک: مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم، ۳۲۸۸). انسان با این اختیار، بین راه های مختلفی که در پیش دارد، به تصمیم و عمل دست می زند.

مولوی انسان را در تعیین سرنوشت خود مختار می داند و با این قول، خود را از ضرورت اندیشی و محول کردن اختیار به قضا و قدر خارج می کند. از نظر هایدگر نیز «مسئله مهم برای دازاین این نیست که باشد یا نباشد، بل این است که چگونه باشد؛ یعنی چه چیزی را انتخاب کند» (احمدی، ۱۳۸۱: ۲۶۱). موقعیت انتخاب و اختیار، زمانی مرزی می شود که انسان به واسطه انتخاب، مقام اگزستانسیل یابد. چنین تلاش هایی که به سوی

آینده‌ناشناخته گشوده می‌شود، آکنده از دلهره خواهند بود. همین امر اهمیت مسئولیت را نشان می‌دهد؛ زیرا وقتی انسان راهی را برمی‌گزیند، باید پاسخگوی نتایج آن در برابر خود و دیگران باشد. از نظر یاسپرس، اختیارداشتن با احساس تقصیر رابطه دارد؛ زیرا انتخاب هر امکانی به معنای رد امکان‌های دیگر است. انتخاب من هر نتیجه‌ای که داشته باشد، خواه از آن آگاه باشم، خواه نباشم و خواه بتوانم آن را پیش‌بینی کنم، خواه نتوانم، مرا درگیر نتایج خود خواهد کرد (نصری، ۱۳۷۵: ۱۶۷). نتیجه‌تردد، گرفتارآمدن انسان به مقصده^{۳۰} در انتخاب بین راه‌های متفاوت است. ویژگی چنین زندگی‌ای، داشتن تصمیم، عمل و نگرانی است. گویی وجود انسانی جایگاه قبول مسئولیت‌هاست.

یاسپرس هستی انسان و قبول اختیار و انتخاب را ملازم هم می‌داند؛ اگرچه در موقعیت‌هایی به شکست منجر می‌شود. «اگر انتخاب انتخاب خود است و اگر اختیار آهنگ به سوی نامتناهی دارد و هرگز به آن نائل نمی‌شود، خلاف عرف عام دیگری حاصل می‌آید، بدین وجه که هست بودن همواره نگرانی درباره خود است و خواستار تحقق بی‌نهایت خود، اما هرگز این میل و خواست جز به‌طور محدود برآورده نمی‌شود. بالنتیجه، هست بودن ضرورتاً مقصر است؛ زیرا محدودیت آن خود «خطا و خلافی» است و هست-بودن با انتخاب چنین و چنان بودن، آن خلاف را برعهده می‌گیرد و به درست سخن آن را ایجاد می‌کند. در نتیجه اختیار محکوم به شکست است؛ زیرا جست‌وخیز جهش آن هراندازه باشد، افعال او بی‌نهایت دور از بی‌نهایت است، اما شکست، طریق وصول هست-بودن به تعالی است» (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۷۴-۱۷۵).

مولوی در ماجرای ابوطالب در دفتر ششم، از «دوشاخه» اختیار (دفتر ششم، ۲۰۰-۲۰۳)، دوراهه‌های شک و تردید، هول و هراس، دودلی‌ها و وسواس‌های درونی سخن گفته است و در مناجات، خواهان رهایی از آن است. همان کرامتی که خاک یا انسان علی‌رغم آگاهی از ناتوانی خود مجبور به پذیرش آن بود. انسان می‌دانست که اختیار متضمن تکلیف و خطر است «در کشاکش‌های تکلیف و خطر / بهر لکه هیل مرا، اندر میر» (دفتر پنجم، ۱۵۶۲). کرامت آزادی و اختیار در دنیا محکوم به شکست است؛ زیرا انسان خود را در وضعیت متناقضی درمی‌یابد. از سویی وجود عینی او محدود و ضروری است و از سوی دیگر نامحدود، غیرزمانی و آزاد است. نگرانی او برای رفتن به سوی نامتناهی و انتخاب در

امور متناهی، او را همواره قرین شکست می‌کند. «یاسپرس این وضعیت تعارض‌نما را نشانه آهنگ هستی انسان به سوی امر متعالی تلقی می‌کند» (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۴۹). انسان نیز در نهایت مجبور بود مختار باشد و در بحر ابتلا دائماً در تقلیب قرار گیرد. کیر کگور می‌گوید «اضطراب نه ضرورت است و نه آزادی. اضطراب آزادی گیرافاده^۳ است» (1981: 49). به دلیل این آزادی در بند است که هرگاه به دوراهه‌ها می‌رسد، از این کرامت می‌نالند و از برعهده گرفتن اختیار و تکلیف اظهار پشیمانی می‌کند (دفتر ششم، ۲۱۳-۲۱۶):

تا به کی این ابتلا یا رب مکن	مذهبی‌ام بخش و ده مذهب مکن
اشتری‌ام لاغری و پشت ریش	ز اختیار همچو پالان شکل خویش
این کجاوه گه شود این سو گران	آن کجاوه گه شود آن سو کشان
بفکن از من حمل ناهموار را	تا بیینم روضه ابرار را...

(دفتر ششم، ۲۱۳-۲۱۶)

ابیاتی در مثنوی حاکی از آن است که ماندن در دوراهی تردد، نوعی «جان‌کندن» است «زین دوره گرچه همه مقصد توی / لیک خود جان‌کندن آمد این دوی» (دفتر ششم، ۲۰۵)، اما همین موقعیت مرزی می‌تواند امکان خودبودن انسان را ممکن می‌سازد. فلاسفه اگزیستانسیال، اختیارداشتن را با آزادی و وجود در ارتباط می‌دانند. از نظر بردیایف و دیگر فیلسوفان وجودی، وجودداشتن و آزادی، علی‌رغم آنکه متضمن بذر نابودی خویش و ناگزیر خطیر و تراژیک است، باید حفظ شود و افزونی یابد. «بدون آزادی، هیچ انسانی وجود ندارد. آزادی شاید خطرناک باشد، اما بدون آزادی، هیچ کرامت انسانی وجود ندارد و مخاطره آزادی روزافزون را باید پیوسته به جان خرید» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۲). در مخمصه حاصل از این موقعیت مرزی است که حواس باطنی به کار می‌آیند و انسان گوش و هوشِ جان می‌یابد:

در تردد هر که او آشفته است	حق به گوش او معما گفته است
تا کند محبوسش اندر دو گمان	آن کنم آن گفت یا خود ضد آن
هم ز حق ترجیح یابد یک طرف	زان دو یک را برگزیند زان کنف
بس محلّ وحی گردد گوشِ جان	وحی چه بود گفتنی از حس نهران

(دفتر اول، ۱۴۶۲-۱۴۶۷)

۲-۳. سفر

در بسیاری از موارد، سفر زمینه‌ساز موقعیت مرزی است که انسان را در مواجهه با موقعیت‌های غیرمنتظره از زیست‌جهان خود قرار می‌دهد و در نتیجه به تغییر چشم‌انداز، طرح‌واره‌ها و شاکله‌های ذهنی او می‌انجامد. انسان در سفر که چنین تلقی‌ای از آن وجود داشت: السفر قطعاً من السفر («سفر پاره‌ای از جهنم است»)، با تضادهای درونی خود آشنا می‌شود و با قرار گرفتن در زیست‌جهان مقصد، زیست‌جهان مبدأ خود را می‌شناسد. سفر یا حرکت اولیه، سکوت، تنبلی، وابستگی و انفعال انسان را می‌گیرد و او را خواسته یا ناخواسته در مسیر و موقعیت حرکت قرار می‌دهد که ناچار باید موقعیت خود را ادراک کند و امکان‌ها و استعدادهای نهفته‌اش را به سطح خودآگاهی و عرصه‌رویارویی با معضلات بیاورد:

کز سفرها ماه کیخسرو شود بی‌سفرها ماه کی خسرو شود
از سفر بیدق شود فرزین راد وز سفر یابید یوسف صد مراد
(دفتر سوم، ۵۳۴-۵۳۵)

سفر برای مولوی، یک تجربه زیستی و انضمامی است. هم کل دوران نوجوانی و جوانی او را دربرمی‌گیرد و هم تجربه‌ای وجودی است. سخن شمس در باب جدایی از مولوی حاکی از اهمیت سفر است: «...من جهت مصلحت تو پنجاه سفر بکنم. سفر من برای آمد کار تست. اگر نه، مرا چه تفاوت از روم تا به شام، در کعبه باشم و یا در استانبول، تفاوت نکند. الا آن است که البته فراق پخته می‌کند و مهذب می‌کند...» (شمس، ۱۳۹۱: ۱۶۴). این سخنان نشان می‌دهد جدایی شمس از مولوی می‌تواند طرح و برنامه او برای بلوغ مولوی به سطح معرفتی بالاتر از طریق سفر باشد.

مولوی در مثنوی سفر را موقعیتی می‌داند که انسان طالب را از حیطه هستی و اندیشه بسته عبور می‌دهد. از آنجا که سفر متضمن حرکت است، یکی از انگاره‌های اصلی عارفان و از جمله مولوی برای بیان تحول وجودی انسان و خارج شدن از حیطه هستی محدود است و به همین دلیل اساساً موقعیتی فرابرنده است: «زان همه میلش سوی خاکست کو/ در سفر سودی نبیند پیش‌رو/ روی واپس کردنش آن حرص و آز/ روی در ره کردنش صدق و نیاز» (دفتر دوم، ۱۸۱۱-۱۸۱۲).

نتیجه سفر، شکستن انفعال انسان از ماندن و فسردن در یک وضعیت خاص است. مولوی در داستان مرد شهری که به روستا می‌رود، تجربه و اماندگی و تحیر روستایی را در ترک شهر خود بیان می‌کند. سختی سفر و اماندگی ناشی از رخدادی که انتظار آن را نداشت، او را به خطای شناختی آگاه می‌کند. با تأمل در ابیات ضمنی این داستان، می‌توان گفت گره فهم شهری، عدم فهم اهل معرفت بود. این گره به واسطه سفر گشوده شد. سفر و فراق همچنین عاملی معرفت‌بخش برای وکیل صدر بخاراست. او که به دلیل اتهامی از صدر جهان جدا می‌شود و به سفر می‌رود، آتش اشتیاق نهایتاً در فراق ده‌ساله در او شعله‌ور می‌شود و عزم بازگشت می‌کند. او می‌گوید درک اینکه معرفت حقیقی نه فزونی دانش که بینش و دید است، موقوف تحمل رنج غریبی و محنت بود:

لیک شیرینی و لذات مقرر هست بر اندازۀ رنج سفر
آن‌گه از شهر و ز خویشان برخوردار کز غریبی رنج و محنت‌ها ببری
(دفتر سوم، ۴۱۵۸-۴۱۵۹)

حکایت بعدی، حکایت مشهور فقیری است که رؤیای گنجی در محله‌ای از یسار می‌بیند و به سودای این رؤیا راهی آنجا می‌شود. فقیر با مطلع شدن از حال عسسی که رؤیایی مشابه او داشت، دریافت که گنج در خانه خود اوست. مولوی به نکته ظریفی اشاره می‌کند که در پیوند با داستان دژ هوش‌ریا و فقیر روزی طلب است؛ اینکه یافتن گنج مستلزم تحمل مشقت است و در حقیقت، یافتن خود و هستی خود، موقوف ازدست‌دادن خود یا تجربه نیستی و «جاهدوا فینا» است: «گفت بد موقوف این لت لوت من / آب حیوان بود در حانوت من» (۴۳۳۸/۶). در داستان دژ هوش‌ریا نیز شیفتگی برادر بزرگ به قصر مانع توقف او می‌شود. حتی اگر مقصد را نشناسد، خود حرکت و رفتن نهایتاً او را به مقصود می‌رساند:

بو که موقوف است کامم بر سفر چون سفر کردم بیابم در حضر
یار را چندین بجویم جد و چست که بدانم که نمی‌بایست جست
(دفتر ششم، ۴۱۸۹-۴۱۹۰)

تعالی در این موقعیت، فهم معیت حق در نتیجه سفر است. سفر انسان را از تعلقات و نقاط اتکای خود جدا می‌کند. چنین فهمی به تیزی فکر به‌دست نمی‌آید، بلکه موقوف قرار گرفتن در موقعیت سفر و عسرت‌های ملازم آن است:

آن معیت کی رود در گوش من
تا نگردم گرد دوران زمن
کی کنم من از معیت، فهم راز
جز که از بعد سفرهای دراز
دانش آن بود موقوف سفر
ناید آن دانش به تیزی فکر
(دفتر ششم، ۴۱۹۱-۴۱۹۲ و ۴۱۹۷)

پختگی و فهم عاشق در «قصه آن کس که در یاری بکوفت...» نیز در گرو سفر و حرکت از موضع خود است. در این داستان، سفر ماهیت خودشکنی دارد. عاشق با حرکت از هستی به سوی نیستی از دوبینی و کثرت‌بینی وامی‌رهد «گفت اکنون چون منی ای من در آ / نیست گنجایی دو من را در سرا» (دفتر اول، ۳۰۷۶).

۲-۴. گناه و تقصیر

برخی شخصیت‌های داستان‌های مولوی مسیر آگاهی را از طریق موقعیت مرزی گناه طی می‌کنند. در این داستان‌ها، معصیت به تاسی از تلقی خاص عارفان از گناه سرآغازین آدم، از زاویه آگاهی‌بخشی نگریسته می‌شود. اولین ویژگی گناه مانند دیگر موقعیت‌های مرزی، خروج انسان از کلیت و یافتن فردیت است: «وقتی فرد به واسطه گناه خویش از کلی خارج شد، خود را در رابطه‌ای مطلق اما منفی قرار داده است. او فقط با وارد شدن به مثابه فرد در رابطه مطلق با مطلق می‌تواند بدان برگردد؛ بنابراین توبه عملاً به فردیت می‌انجامد» (کیر کگور، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

یاسپرس هستی‌داری انسان را مستلزم خروج از واقع‌بودگی و ناگزیر احساس تقصیر و گناه می‌داند. «خلوص روان، حقیقت وجود است، اما یک وجود آگزیستانسیال باید خطر کند و ناخالصی - همواره گناه‌کار بودن - را پیوسته ادراک کند تا به وظیفه نامحدود خالص کردن خود در کشمکش وجود زمانی پی‌برد» (Jaspers, 1970: 2/216). در برابر این حس تقصیر نیز هیچ‌گونه گریزی وجود ندارد. «مسئولیت واژه ما برای آمادگی انسان به تقبل گناه خودش است. برای فشاری که این گناه بر وجود پدیداری انسان وارد می‌کند، هیچ تسلی‌ای وجود ندارد» (دفتر دوم، ۲۱۶).

احساس گناه اساساً بیان‌گر شجاعت پذیرش مسئولیت انسان و در حقیقت شجاعت بودن انسان است «علی‌رغم اینکه گناه اجتناب‌ناپذیر است، باید مسئولیت آن را برعهده

گرفت. البته معنای این مطلب این نیست که ما شکلی از بی‌عدالتی، تعصب و خیانت را ارائه نماییم، بلکه منظور این است که ما باید مسئولیت کل زندگی خود را بپذیریم. انسان باید جرئت پذیرش گناه را داشته باشد» (نصری، ۱۳۷۵: ۱۶۷). این در حالی است که وجود روزمره از حس تقصیر و مسئولیت متعاقب آن می‌گریزد و تقصیر خود را به مثابه چیزی شبیه دندان‌درد می‌نگرد که باید از آن خلاصی یابد. «فرد قصد مقصر واقع شدن را که نشان اصلی وجدان است و وجود اصیل را مشخص می‌کند، ندارد» (بارت، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

نخستین حرکت ایمان از نظر کیر کگور، «ترک / استغفای نامتناهی» است، به معنای دست‌شستن از آنچه تمام زندگی انسان را دربرمی‌گیرد و آرام گرفتن در رنج «ترک نامتناهی واپسین مرحله پیش از ایمان است؛ چنانکه هرکس که این عمل را انجام نداده باشد، ایمان ندارد؛ زیرا تنها در ترک نامتناهی است که من از ارزش نامتناهی خویش آگاه می‌شوم و فقط آنگاه است که سؤال به‌چنگ آوردن این جهان به لطف ایمان می‌تواند در بین باشد» (کیر کگور، ۱۳۸۵: ۷۳). جوهره هر انسانی از طریق «تصمیم در لحظه» و انتخاب آگاهانه بر ملا می‌شود. شهسوار ایمان باید از طریق یک جهش بزرگ (دل‌به‌دریا زدن در اندیشه پاسکال) در بغرنج‌ترین موقعیت‌های طاقت‌فرسا و تناقضات زندگی به گرفتن تصمیمی بزرگ دست بزند. عمل تصمیم، مستلزم نیرو، قدرت و آزادی روح است.

شخصیت‌های مثنوی در تجربه گناه به قبض، استیصال و درماندگی مبتلا می‌شوند و وضعیت خود را محدود و تنگ می‌یابند، اما پس از توبه و تصمیم به ترک نامتناهی به «بسط وجودی»^{۳۲}، به شکفتگی، گشودگی، استحاله و تبدیل دست می‌یابند. از این حیث، گناهی که به توبه منجر شود، از بی‌گناهی آگاهی بخش‌تر است؛ زیرا در بی‌گناهی انسان تابع قوانین اخلاقی است، اما گناه مستلزم در آزمون قرار گرفتن است. توبه پس از گناه مانند جهش در سایر موقعیت‌های مرزی از جنس نیست شدن است و بنا بر تعبیر مولوی، توبه-نکردن در این موقعیت، نه مردی و رهایی، بلکه جان‌کندن است «عمر بی‌توبه همه جان-کندن است» (دفتر پنجم، ۷۷۰).

مولوی در داستان علی (ع) و خصم او، معصیت خصم را که بر صورت علی خدو افکند، از طاعت برتر می‌داند؛ زیرا معصیت او با دیدن عفو علی (ع) به توبه منجر می‌شود.

تحول عمر و ساحران زمان موسی نیز از طریق معصیت بود. مولوی به وجه شکسته شدن طرح‌واره‌ها در معصیت و گناه نظر دارد:

معصیت کردی به از هر طاعتی	آسمان پیموده‌ای در ساعتی
بس خجسته معصیت کان کرد مرد	نی ز خاری بردمداور اوراق ورد؟
نی گناه عمر و قصد رسول	می کشیدش تا به درگاه قبول
نی به سحر ساحران فرعونشان	می کشید و گشت دولت عونشان
گر نبودی سحرشان و آن جحود	کی کشیدیشان به فرعون عنود
کی بدیدندی عصا و معجزات	معصیت طاعت شد ای قوم عصات

(دفتر اول، ۳۸۴۵-۳۸۵۰)

در دفتر چهارم، ماجرای قبطی و سبطی ذکر می‌شود. آب نیل به چشم قبطی - که از مؤمنان به فرعون بود - خونین به نظر می‌آمد. قبطی از سبطی می‌خواهد تا از آب گوارای او بنوشد، اما هنگامی که آب سبطی به جانب دهان قبطی می‌رسید، خونین می‌شد. شرط نوشیدن آب گوارا ایمان بود. سبطی شروع به خواندن دعا می‌کند؛ تا آنکه دعایش بر قلب قبطی اثر می‌کند و او را چنان آگاه می‌کند که دیگر درخواست آب زلال ندارد؛ زیرا وجود خود او مبسوط و دریاگون شده است. ایمان در نهایت سبب تبدیل، صیوروت و روان‌شدن وجود قبطی می‌شود:

سیل بود آنکه تنم را درربود	برد سلیم تالب دریای جود
...شربتی خوردم ز الله اشتری	تا به محشر تشنگی نآید مرا
آن که جوی و چشمه‌ها را آب داد	چشمه‌ای در اندرون من گشاد
...من گمان بردم که ایمان آورم	تا از این طوفان خون آبی خورم
من چه دانستم که تبدیلی کند	در نهاد من، مرا نیلی کند

(دفتر چهارم، ۳۵۱۰-۳۵۳۱)

شخصیت دیگری که در مثنوی به تحول وجودی دست می‌یابد، «نصوح» است. او که به تعبیر مولوی با چالاکی در دغا و حيله راز خود را پنهان می‌ساخت و علی‌رغم توبه مداوم نتوانسته بود به کلی از گناه دست بکشد، در موقعیت فاش شدن راز قرار می‌گیرد. مولوی به حالت استیصال او در این موقعیت اشاره می‌کند: «آن نصوح از ترس شد در خلوتی / روی زرد و لب کبود از خشیتی / پیش چشم خویش او می‌دید مرگ / رفت و می‌لرزید او مانند

برگ» (دفتر پنجم، ۲۲۵۴-۲۲۵۵). نصح در شدت صعوبتی که به آن مبتلا می‌شود، نیستی و وخامت مسائل و رنج‌های نهفته در بازی ذهنی خود را ادراک می‌کند. او از حیل‌های ذهنی خود گذر می‌کند، با یک جهش وجودی تنه می‌یابد و به مرحله بالاتری از شناخت و هستی دست می‌یابد: «چون که جانش وارھید از ننگ تن / رفت شادان پیش اصل خویشتن» (دفتر پنجم، ۲۲۷۹).

نصح در این تجربه، خود را در بن چاهی می‌بیند که به رسن آه از آن نجات می‌یابد. تجربه نصح، تجربه مرگ و عدم است. این تجربه، سطوح وجود و آگاهی نصح را می‌گشاید و او را آزاد و فربه، شاد و گلگون می‌سازد:

همچو سرو و سوسنم آزاد کرد	همچو بخت و دولتم دل شاد کرد
نام من در نامه پاکان نوشت	دوزخی بودم بیخشیدم بهشت
آه کردم چون رسن شد آه من	گشت آویزان رسن در چاه من
آن رسن بگرفتم و بیرون شدم	شاد و زفت و فربه و گلگون شدم
در بن چاهی همی‌بودم زبون	در همه عالم نمی‌گنجم کنون

(دفتر پنجم، ۲۳۰۹-۲۳۲۴)

این ابیات نشان‌دهنده باز شدن جهان نصح اوست. نصح در ضمن مناجات، اظهار برون آمدن، فربگی و گشودگی موقعیت دارد.^{۳۳} او از طریق ایمان و ترک نامتناهی توانست از موقعیت قبلی خود خارج شود. به همین دلیل، زمانی که دختر پادشاه او را به خود خواند، به دلیل تلخی مرگ و عدمی که چشیده بود، به موضع قبلی خود باز نمی‌گردد.

۲-۵. مرگ

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، تمام موقعیت‌های مرزی راهی به اصلی‌ترین موقعیت مرزی انسان یعنی مرگ^{۳۴} هستند. «روبه مرگ بودن، منفیت، عدم و نبودگی» شاخصه اصلی موقعیت‌های مرزی است. هایدگر نیز موقعیت مرزی هستی به سوی مرگ را موقعیتی سرآغازین می‌داند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۷۳۳). مولوی مانند فلاسفه اگزیستانسیال می‌خواهد انسان را در برابر خطر عدم قرار دهد. همانند هر عارفی، زمینه اصلی اندیشه‌ورزی او نیز مرگ و نیستی است. رنج، پیری و بیماری، آینه مرگ و نیستی انسان هستند و تجربه آن‌ها در دید نافذ عارفان، معادل تجربه نیستی و مرگ است:

جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ایست	دان که هر رنجی ز مردن، پاره‌ایست
دآن که کلش بر سرت خواهند ریخت	چون ز جزو مرگ نتوانی گریخت
دآن که شیرین می‌کند کل را خدا	جزو مرگ آر گشت شیرین مر ترا
از رسولش رو مگردان ای فضول	دردها از مرگ می‌آید رسول

(دفتر اول، ۲۳۰۸-۲۳۱۱)

به تعبیر مولوی، بیماری، پیری و درد رسول مردگی هستند (دفتر پنجم، ۹۶۸-۹۷۳ و دفتر سوم، ۳۹۷۴-۳۹۷۶). یاسپرس «طفره‌روی از مرگ» را فرار انسان از موقعیت حقیقی خود می‌داند: «نکته این است که به خود آشکار سازم که اگر من هستم، مرگ من نیست و بالعکس اگر مرگ من هست من نیستم؛ بنابراین، مرگ من به‌هیچ‌وجه به من مربوط نیست. هر کدام از این اندیشه‌ها منطقی است. هر کدام در حقیقت با تصورات بی‌پایه‌ای که ترس و خیمی‌القا می‌کنند می‌ستیزد، اما هیچ‌کدام از این اندیشه‌ها نمی‌تواند وحشت مرا از تفکر خالص به نبودن برطرف کند. به‌نظر می‌آید که آن‌ها مرگ را در عینیت می‌بینند، اما فقط مرا به ماهیتم نابیناتر می‌سازند» (Jaspers, 1970: 2/196-197). مهم این است که انسان با هستی، مرگ یا در معنای عام‌تر عدم به‌مثابه فرد طاعون‌زده‌ای مواجه نشود و از آن طفره نرود: «وقتی که هستی در مقام آنچه ماسوای همه موجودات است تجربه می‌شود، این تجربه هستی ترس‌آگاهی را به ما عطا می‌کند. این بدان شرط است که ما بر اثر ترس آگاهی از رویارویی با ترس آگاهی یعنی از رویارویی با آن آهنگ خاموشی که در صرف تشویش از خوف، ما را با رعب مغاک دمساز می‌کند، شانه خالی نکنیم» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۹۷-۱۹۸).

نامتعینی و گشودگی هستی‌توانش^{۳۵} دازاین در مواجهه با تناهی یعنی «هستی به‌سوی مرگ» آشکار می‌شود. «پیش‌دستی، دازاین را با امکانی روبه‌رو می‌کند که پیوسته متیقن و قطعی است و درعین حال از این بابت که چه هنگام به عدم امکان تبدیل می‌شود، نامعین می‌ماند. پیش‌دستی این امر را هویدا می‌کند که وقتی دازاین مصمم بر موقعیت مرزی‌اش توانش اصیل خود برای کل‌بودن را به‌دست می‌آورد، این هستنده به درون عدم تعین موقعیت مرزی‌اش پرتاب‌شده است» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۶۵۹). این نامعینی مرگ، در ترس آگاهی ناشی از عدم آشکار می‌شود. هایدگر می‌گوید «ترس آگاهی عدم را آشکار

می کند (۱۳۸۳: ۱۷۴). حس انفعالی دل شوره ناشی از درک محدودیت است. «دل شوره پایان پذیری را آشکار می سازد و بارزترین نشان پایان پذیری بشری مرگ است... مرگ پدیداری است که امکان می دهد دازاین در «کل» درک شود» (مک کواری، ۱۳۹۳: ۶۷).

مولوی در داستان مردی که در عصر سلیمان می کوشید از مرگ بگریزد، نیستی و مرگ را هستی حقیقی انسان می داند. مرد که با آگاه شدن از مرگ خود حقیقت تناهی و دل شوره را درمی یابد، می کوشد تا از این موقعیت رهایی یابد، اما در نهایت درمی یابد که هیچ گریزی از نیستی، مرگ و درواقع حقیقت هستی خود ندارد. بیت پایانی این روایت بیان این است که هستی حقیقی انسان جز نیستی یا مرگ نیست. خود خویش، مرگ و حق یک چیز هستند. «از که بگریزم از خود، ای محال / از که برابیم، از حق؟ ای وبال» (دفتر اول، ۹۷۵). این تعبیر از خدا به عنوان نیستی، نکته عمیقی است که هایدگر در نقد مابعدالطبیعه که طارد هستی (یا عدم) است، به آن اشاره دارد (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۸۴-۱۸۵).

اگرستانسیالیست ها معتقدند ما از مرگ عینی شناختی نداریم «مرگ فقط رخدادی است در مورد دیگر انسان ها. من نمی توانم مرگ خویش را تجربه کنم» (Jaspers, 1970: 2/195)؛ زمانی آن را تجربه می کنیم که دیگر نیستیم، اما مرگ دیگران نیز در صورت تنبه یافتن انسان می تواند آگاهی بخش باشد. «مرگ همسایه مرا واعظ شده / کسب و دکان مرا برهم زده» (دفتر ششم، ۴۴۵). گرچه برخی تنها زمانی از این طبلک مرگ بیداری می یابند که در حال نزع قرار بگیرند:

سالها این مرگ طبلک می زند	گوش تو بی گاه جنبش می کند
گوید اندر نزع از جان آه مرگ	این زمان کردت ز خود آگاه مرگ
این گلوی مرگ از نعره گرفت	طبل او بشکافت از ضرب شکفت
در دقایق خویش را درباقتی	رمز مردن این زمان دریافتی

(دفتر ششم، ۷۷۶-۷۷۹)

از نظر یاسپرس، مرگ در سطح وجود طبیعی یک وضعیت حدی نیست. از دید عینی، انسان نمی تواند ضرورت مرگ و فنا را بفهمد، اما در سطح هستی، مرگ، مرگ خود انسان یا مرگ شخصی است که با من در ارتباط است. در سطح هستی، نبود عینیت و کلیت، مانع غفلت انسان از وضعیت مرزی مرگ می شود (نصری، ۱۳۷۵: ۱۶۱). ترس از مرگ در مرتبه

هستی، ترس از فقدان اصالت خود حقیقی است؛ زیرا «اندیشهٔ مرگ موجب می‌شود تا از زندگی غیراصیل بترسیم نه از خود مرگ» (همان: ۱۶۳). اصالت انسان وقتی است که رویاروی مرگ قرار می‌گیرد. یاسپرس بر این عقیده است که آنچه مرگ آن را نابود می‌کند نه خود هستی، بلکه پدیدار است» (Jaspers, 1970: 2/195). مواجهه با امکان مرگ، انسان را از اعتبارات آگاه می‌سازد و در برخی موارد با وقوف به نامعتبری تکیه‌گاه‌ها، نیروی محرکهٔ لازم برای فراروی به سوی وجود اصیل را سبب می‌شود؛ زیرا غیراصیل در نزد اگزیستانسیالیست‌ها هر آن چیزی است که اعتباری است «آنچه ابدی نباشد، راستین نیست» (اونامونو، ۱۳۸۸: ۵۲).

موقعیت‌های نزدیک به مرگ، موقعیت‌هایی هستند که فرد آخرین حالات نزع و سکرات را تجربه می‌کند. مولوی در دفتر سوم، از زبان شخصی در حالت نزع، به خالی-شدن او از حرص و تیزشدن دیده در این موقعیت اشاره دارد «حرص دنیا رفت و چشمش تیز شد / چشم او روشن گه خون‌ریز شد» (دفتر سوم، ۱۲۰). تعبیر «تیزشدن چشم» در نزع مرگ - برگرفته از آیهٔ قرآن (ق: ۲۲) - نشان از آگاهی‌یافتن است. گشوده‌شدن چشم انسان در موقعیت مرگ، تعبیر دیگر مولوی از چنین موقعیت است «دیده را نادیده می‌آرید لیک / چشمتان را واگشاید مرگ، نیک» (دفتر سوم، ۲۸۲۸). هنگام نزع و فرود آمدن بلافاصله که انسان به خود می‌آید و متوجه خطای خود می‌شود:

چون درآید نزع و مرگ آهی کنی ذکر دلوق و چارق آن گاهی کنی
تا نمائی غرق موج زشتی که نباشد از پناهی پشتی
یاد ناری از سفینه راستین ننگری در چارق و در پوستین
چون که درمائی به غرقاب فنا پس ظلمنا ورد سازی بر ولا
(دفتر پنجم، ۱۹۶۷-۱۹۷۰)

در داستان دقوکی نیز کافران اهل کشتی هنگام فرارسیدن بلایا و غرق شدن، متوجه بی‌کفایتی حیل‌ها و چاره‌های خویش می‌شوند. در این موقعیت مرزی است که با استیصال و درماندگی رو به‌جانب حق می‌کنند:

دست‌ها در نوحه بر سر می‌زدند کافر و ملحد همه مخلص شدند
... از همه او مید بیریده تمام دوستان و خال و عم بابا و مام

زاهد و فاسق شد آن دم متقی
همچو در هنگام جان کندن شقی
نی ز چپشان چاره بود و نی ز راست
حیله‌ها چون مرد هنگام دعاست
(دفتر سوم، ۲۱۸۴ و ۲۱۸۸-۲۱۹۰)

به تعبیر پل تیلش، یکی از مهم‌ترین اضطراب‌های انسان، ریشه در سرنوشت و مرگ دارد (۱۳۸۷: ۷۸). مولوی در داستان «استدعای آن مرد از موسی زبان بهایم با طیور» حالات «تهوع و غثیان» ناشی از هول مواجهه با مرگ را به تصویر می‌کشد^{۳۶}. مرد که با آگاهی از زبان حیوانات، زیرکانه و سودجویانه حیوانات در معرض تلف شدن را به دیگران می‌فروشد و خود را از خسارت نجات می‌دهد، یکباره از خبر مرگ خویش آگاه می‌شود. استیصال و اضطراب به جانس چنگ می‌اندازد و غثیان بر او عارض می‌شود:

هم در آن دم حال بر خواجه بگشت
تا دلش شورید و آوردند طشت
شورش مرگ است نه هیضه طعام
قی چه سودت دارد ای بدبخت خام
چار کس بردند تا سوی وثاق
ساق می‌مالید او بر پشت ساق
(دفتر سوم، ۳۳۷۹-۳۳۸۱)

او در حال استیصال، ساق به ساق می‌مالید و می‌پیچید؛ زیرا برای نخستین بار، امکان مرگ منحصر به فرد خود را تجربه می‌کند و برای رهایی از آن چاره‌ای نمی‌یابد. استیصال و ضرورت این موقعیت، سکوی پرش به تعالی و «ایمان» است.

نتیجه‌گیری

برخلاف فرض غیرشناختی بودن ابیات مثنوی، مباحث مربوط به شناخت، به کرات در مثنوی مولوی به چشم می‌خورد. از دیدگاه مولوی، شناخت ما از خود و جهان شناختی براساس اعتباراتی است که آن‌ها را قطعی و جزمی می‌پنداریم، اما با قرار گرفتن در موقعیت‌های مرزی درمی‌یابیم که آن‌ها چندان قابل اطمینان نیستند. مولوی با تأکید بر «اختبار و آزمون» شخصیت‌های قصه‌های خود را در موقعیت‌های مرزی چون «بیماری، فقر، مرگ، گناه و شرایط عسرت سفر، گرسنگی، تشنگی، تردید در تصمیم‌گیری و در یک کلام، شکست‌ها و وقفه‌ها قرار می‌دهد؛ زیرا این شکست‌هاست که توهم عزیمت‌های ما را فسخ می‌کنند: «عزم‌ها و قصدها در ماجرا/ گاه گاهی راست می‌آید تو را»/ «تا به طمع آن دلت نیت کند/ بار دیگر نیتت را بشکند» (دفتر سوم، ۴۴۶۳-۴۴۶۴). قرار گرفتن در

موقعیت‌های مرزی، زمینه‌ای است تا اعتبار بسیاری از تکیه‌گاه‌های انسان از بین برود و اراده، انتخاب و تصمیمات انسان با بی‌کفایتی و شکست مواجه شود. موقعیت‌های مرزی، انسان را به تحول عاطفی و شناختی می‌رساند و در تحول عاطفی، دل‌شوره، ترس، شک و تردید، جزمیت‌ها و عدم مسئولیت‌پذیری انسان‌ها را از بین می‌برد. در نتیجه با آگاهی از محدودیت‌های طرح‌واره‌ها فرصت جهش به فراسوی محدودیت‌ها یعنی تعالی و هستی در خود را پیدا می‌کند.

پی‌نوشت

۱. دوزخ است آن خانه کان بی‌روزن است / اصل دین ای بنده روزن کردن است / این جهان زندان ما و ما زندانیان / حفره کن زندان و خود را وارهان / از هزاران یک کسی خوش منظرست / کو بداند کو به صندوق اندرست و...

2. deconstruction

۳. بنا بر قول هایدگر، تفسیر دازاین از خودش همچون «پروا» به نحوی که از پی می‌آید در «افسانه‌ای کهن» نگاشته شده است:

«روزی پروا / مبالات از کنار نه‌ری می‌گذشت که چشمش به توده‌ای گل رس افتاد. در فکر فرورفت، مشتی از آن گل را برداشت و شروع کرد به شکل دادن. داشت درباره آنچه از گل آفریده بود، می‌اندیشید که ژوپیترا را از آن جا گذر افتاد. پروا / مبالات از ژوپیترا خواست که در آن گل شکل گرفته بدمد و ژوپیترا با طیب خاطر این خواهش را برآورد، اما وقتی که پروا می‌خواست نام خودش را بر این گل شکل گرفته بیخشد، ژوپیترا وی را از این کار برحذر داشت و خواست در عوض جانی که در کالبد گل دمیده بود، آن گل را ژوپیترا نام نهند. پروا و ژوپیترا بر سر این نام‌گذاری به چون و چرا بودند که زمین (تلوس) نیز در رسیدن و خواهان آن شد که آن آفریده را نام زمین باید، زیرا که زمین پاره‌ای از تن خود را به آن اهداء کرده بود. این بود که ساتورن (کیوان) را به داوری فراخواندند. رأی کیوان که عادلانه می‌نمود از این قرار بود: «تو ای ژوپیترا، چون او را جان بخشیده‌ای به وقت مرگ جانش را، و تو ای زمین چون او را تن داده‌ای به وقت مرگ تنش را خواهی ستاند. اما پروا از آن رو که نخست به این موجود شکل بخشیده، تا این موجود زنده است می‌تواند آن را صاحب باشد و اما از آنجا که اکنون بر سر نامش میان شما نزاعی در گرفته، پس بگذارید «هومو» نامیده شود؛ زیرا که ساخته از هوموس (خاک) است» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۶۱).

4. authentic

5. involvement

6. detached

7. cognitive situation

8. Dasein

9. limit situation

10. Boundary situation

11. Death/ guilt/ suffering/ anxiety/ failure/ despair / doubt
12. leap
13. Dasein
14. Ichsein
15. An-sich-sein
16. Weltorientierung
17. Existenzerhellung
18. ultimate situations
19. existieren
20. grenzsituation
21. existenze

۲۲. معادل‌های این واژه عبارت‌اند از: اضطراب، دل‌شوره، دل‌نگرانی، دلهره، دلواپسی، ترس آگاهی و

23. disrelationship
24. disconsolateness
25. transcendence
26. deconstruction
27. Alien will

۲۸. کپیر که گور نیز علت اضطراب را نیروی بیگانه (an alien power) ای می‌داند که انسان را در احاطه خویش قرار داده است (1981: 39).

۲۹. محمدجعفر مصفا پیر را چنین تفسیر می‌کند «پیر غریب، کیفیت وجودی خود شاه است که در حالت «بیخودی» از حصار دانستگی‌ها بیرون آمده است و عامل آگاهی او شده است (۱۳۹۳: ۲۷).

30. dilemma
31. Entangled/ trammeled freedom
32. Extention

۳۳. یکی از تعابیر مولوی در مثنوی و دیوان کبیر، تعبیر «فربه شدن» است که برای مولوی در تجربه برخورد با شمس رخ داد (سروش، ۱۳۸۳: ۱۴).

34. death
35. Potentiality for being= seinkonnen

۳۶. در «زایش تراژدی» و در «چنین گفت زرتشت»، نوعی بصیرت دهشتناک مشاهده می‌شود که به مجرد محرز شدن، به غثیان و توقف عمل منجر می‌شود. در زایش تراژدی، آنچه موجب غثیان انسان دیونوسوسی می‌شود، بیهودگی حیات است. در چنین گفت زرتشت، رجعت ابدی حقارت انسان است که موجب غثیان زرتشت می‌شود. انسان دیونوسوسی بعد از آنکه حقیقت زیربنایی اشیا و بیهودگی حیات را می‌بیند، از غثیان رنج می‌برد (نک: کلنیر گر، ۱۳۸۴: ۱۴۶-۱۴۷).

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۱). هایدگر و پرسش بنیادین. مرکز. تهران.
- اوانامونو، میگل دی. (۱۳۸۸). درد جاودانگی. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. ناهید. تهران.
- بارت، ویلیام. (۱۳۹۴). آگزیستانسیالیسم چیست. ترجمه منصور مشکین پور. چاپ سوم. آگاه. تهران.

- باربور، ایان. (۱۳۷۴). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- برلین، آیزایا. (۱۳۸۵). مجوس شمال (یوهان گئورگ هامان و خاستگاه‌های عقل‌ناباوری جدید). ترجمه رضا رضایی. ماهی. تهران.
- بلاکهام، هرولد جان. (۱۳۶۸). شش متفکر اگزیستانسیالیست. ترجمه محسن کریمی. مرکز. تهران.
- تیلیش، پل. (۱۳۶۶). شجاعت بودن. ترجمه مراد فرهادپور، علمی و فرهنگی. تهران.
- حسینی، سیده زهرا و احد فرامرز قراملکی. (۱۳۹۱). «از خودبیگانگی، موقعیت‌های مرزی و مرگ در مثنوی مولوی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی. سال چهل و پنجم. ش ۲. صص ۴۷-۶۵.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی؛ جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هاییدگر. ققنوس. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). سیری در جهان کافکا. ققنوس. تهران.
- رنیه، توما. (۱۳۸۵). اضطراب هستی. ترجمه چیترا رهبر. مجله سمرقند. ش ۱۳ و ۱۴.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳). قمار عاشقانه شمس و مولانا. چ ششم. مؤسسه فرهنگی صراط. تهران.
- شمس تبریزی، محمدبن علی. (۱۳۹۱). مقالات. تصحیح و تعلیق: محمدعلی موحد. چ چهارم. خوارزمی. تهران.
- شوپنهاور، آرتور. (۱۳۸۸). در باب حکمت زندگی. ترجمه محمد مبشری. نیلوفر. تهران.
- طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۹۲). روایت سردلبران: بازجست زندگی و تجارب تاریخی مولانا در مثنوی. علمی. تهران.
- صفایی حائری، علی. (۱۳۸۶). روش نقد. ج اول. لیلۃ‌القدر. قم.
- کلنبرگر، جیمز. (۱۳۸۴). کرکگور و نیچه. ترجمه ابوتراب سهراب. الهام عطاردی. نگاه. تهران.
- کی‌یرکه‌گور، سورن آبو. (۱۳۷۷). بیماری به‌سوی مرگ. ترجمه رؤیا منجم. پرسش. تهران.
- _____. (۱۳۸۵). ترس‌ولرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چ پنجم. نی. تهران.
- مصفا، محمدجعفر. (۱۳۹۳). با پیر بلخ. نفس. تهران.

- مک کواری، جان. (۱۳۸۲). *الهیات اگزیستانسیالیستی: مقایسه هیدگر و بولتمان*. ترجمه مهدی دشت بزرگی، بوستان کتاب قم. قم.
- _____. (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس. تهران.
- _____. (۱۳۹۳). *مارتین هایدگر*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس. تهران.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۴). *تقریری از فلسفه های اگزیستانس*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*. تصحیح توفیق سبحانی. روزنه. تهران.
- وال، ژان. (۱۳۴۵). *اندیشه هستی*. ترجمه باقر پرهام. انتشارات طهوری. تهران.
- نوالی، محمود. (۱۳۷۹). *فلسفه های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*. انتشارات دانشگاه تبریز. تبریز.
- نیکویی، علیرضا. (۱۳۸۸). *بررسی آرای مولوی و گاست در باب موقعیت، امکان و آزادی در بررسی تطبیقی نگاه مولوی و متفکران ملل دیگر به درد و رنج های بشری*. به کوشش مصطفی گرجی. جهاد دانشگاهی. تهران.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. تهران.
- ورنو، روژه و ژان وال. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*. برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی. خوارزمی. تهران.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). *هستی و زمان*. ترجمه سیاوش جمادی. چ ششم، ققنوس. تهران.
- _____. (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست*. ترجمه سیاوش جمادی. ققنوس. تهران.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۴). *زندگی نامه فلسفی من*. ترجمه عزت الله فولادوند. مجموعه سپهر اندیشه. تهران.
- _____. (۱۳۸۳). *کوره راه خرد*. ترجمه مهبد ایرانی طلب. چ دوم. قطره. تهران.

Refrences

- Ahmadi, B. (2002). *Heidegger va porsesh-e bonyadin* [Heidegger and the fundamental question]. Tehran: Markaz Publications.
- Barbour, I. (1968). *Science and religion*. (B. Khorramshahi ,Trans.) Tehran: University Publications Center.

- Barrett, W. (1964). *What is existentialism?* (3rd ed.) (M. Moshkinpour, Trans.). Tehran: Agah Publications.
- Berlin, I. (1993). *The magus of the north: J.G. Hamann and the origins of modern Irrationalism*. (R. Rezai, Trans.). Tehran: Mahi Publications.
- Blackham, H.J. (1959). *Six existentialist thinkers*. (M. Karimi, Trans.). Tehran: Markaz Publications.
- Heidegger, M. (1927). *Being and time* (6th ed.) (S. Jamadi, Trans.). Tehran: Goghnoos Publications.
- Heidegger, M. (1953). *What is metaphysics?* (S. Jamadi, Trans.). Tehran: Goghnoos Publications.
- Hosseini, S. Z., & Faramarz Gharmaleki, A. (2012). Alienation, boundary situations and death in Rumi's Mathnavi, *Islamic Philosophy and Theology*, 45 (2), 47-65.
- Jamadi, S. (2003). *Seiri dar jahan-e Kafka* [An excursion into the Kafka world]. Tehran: Goghnoos Publications.
- Jamadi, Siavash (2006). *Zamineh va zamaneh padidarshenasi; jostari dar zendegi va andishehayе Husserl va Heidegger* [The context and the time of phenomenology: A survey of Husserl and Heidegger's life and thoughts]. Tehran: Goghnoos Publications.
- Jaspers, K. (1950). *Way to wisdom* (2nd ed.). (M. Irani, Trans.). Tehran: Ghatreh Publications.
- Jaspers, K. (1970). *Philosophy* (Vol. II). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (1977). *Philosophische Autobiographie*. (E. Fooladvand, Trans.). Tehran: Sepehr Andisheh Collection.
- Kellenberger, J. (1997). *Kierkegaard and Nietzsche* (A. Sohrab & E. Atarodi, Trans.). Tehran: Negah Publications.
- Kierkegaard, S. (1843). *Fear and trembling* (5th ed.) (A. Rashidian, Trans.). Tehran: Ney Publications.
- Kierkegaard, S. (1849). *The Sickness unto death* (R. Monajem, Trans.). Tehran: Porsesh Publications.
- Kierkegaard, S. A. (1981). *Concept of anxiety* (R. Thomte & A. B. Anderson, Trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mcquarrie, J. (1955). *An existentialist theology: A comparison of Heidegger and Bultmann* (M. Dasht Bozorgi, Trans.). Qom: Qom Bustane Ketab.
- Mcquarrie, J. (1968). *Martin Heidegger* (M. S. Hanayi Kashani, Trans.). Tehran: Hermes Publications.
- Mcquarrie, J. (1972). *Existentialism* (M. S. Hanayi Kashani, Trans.). Tehran: Hermes Publications.
- Mosaffa, M. J. (2014). *Ba pire Balkh* [With Balk old-wise]. Tehran: Nafas Publications.
- Mosleh, A. A. (2005). *Taghriri az falsafehaye existence* [An exposition of existential philosophies]. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Navali, M. (2000). *Falsafe existence va existentialism-e tatbighi* [Existential philosophies and comparative existentialism]. Tabriz: Tabriz University Press.

- Nikoui, A. (2009). Barresi-e araye Mowlavi va Gasset dar bab-e mogheiyat, emkan, va azadi [Reviewing Rumi's and Gasset's views on situation, possibility and freedom]. In *Barresi-e tatbighi negah-e Mowlavi va motafakeran-e melal-e digar be dard va ranjhay-e bashar* [Comparative study of Rumi's view and thinkers of other nations about human pains and sufferings]. Tehran: Academic Jihad.
- Regnier, Th. (2003). *L'angoisse d'exister* (Ch. Leader, Trans.) *Samarkand Magazine*, 13 & 14.
- Rumi, J. (1999). *Mathnavi* (T. Sobhani, Ed.). Tehran: Rozaneh.
- Safaei Haeri, A. (2007). *Ravesh-e nagh*d [The method of critique] (Vol. I). Qom: Laylatolghadr Publications.
- Schopenhauer, A. (1890). *The wisdom of life* (M. Mobasheri, Trans.). Tehran: Niloofar Publications.
- Soroush, A. (2004). Ghomar-e asheghane Shams va Mowlana [Amorous gamble between Shams and Rumi] (6th ed.). Tehran: Serat Cultural Institute.
- Tabrizi, Sh. M. (2012). *Maghalat* [Papers] (4th ed.) (M. A. Movahed, Ed.). Tehran: Kharazmi Publications.
- Taheri, Q. (2013). *Ravayate serre delbaran: Bazjost-e zendegi va tajarobe tarikhi Mowlana dar Mathnavi* [Narration of lovers' secret: Inquiry into Rumi's historical life and experiences in Mathnavi]. Tehran: Elmi Publications.
- Tillich, P. (1995). *The courage to be* (M. Farhadpour, Trans.) Tehran: Elmi Farhangi Publications.
- Unamuno, M. (1912). *The tragic sense of life in men and nations* (B. Khorramshahi, Trans.) Tehran: Nahid.
- Vaezi, A. (2001). *Daramadi bar hermeneutics* [Introduction to Hermeneutics]. Tehran: Research Center for Islamic Culture and Thought.
- Verneaux, R., & J. Wall. (1938). *Phenomenology and the philosophies of being* (Y. Mahdavi, Trans.). Tehran: Kharazmi.
- Wahl, J. (1938). *Philosophies of existence*. (B. Parham, Trans.). Tehran: Tahoori Publications.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks 1914-1916* (G. H. Von Wright & G. E. M. Anscombe, Eds.), (G. E. M. Anscombe, Trans.). Oxford: Blackwell.