

## حقیقت و عدم در نظر مولوی و هیدگر\*

دکتر محمود نوالی\*\*

### چکیده

در ضمن مطالعات تطبیقی همواره ملاحظه می‌شود که اکثر افکار و آراء فلاسفه جدید و معاصر، به نحوی پراکنده ولی به صورت روشن در نزد عرفا و بعضی از فلاسفه و دانشمندان ایرانی نیز مطرح شده‌اند. ملاحظه این امر پربرکت می‌تواند اعتماد به نفس نسبت به گذشته خویش و امیدواری برای توجه بیشتر به همدلی و همفکری موجود میان غرب و شرق به ارمغان آورد. از این جمله است تعبیری سازنده از «عدم» که در سنت اسلامی آنرا جایگاه و خاستگاه آزادی و سازندگی و آفرینش تلقی نموده‌اند و فلیسوفان پیرو مکتب اصالت وجود خاص انسانی نیز آن را وعاء هر هستی و مرکز ثقل حقیقت دیده‌اند.

از دیدگاه فلاسفه اخیر چنین ادعا شده که حقیقت از لاجبیت، به مدد کشف و انکشاف انسان، به دست می‌آید. مقدمه و لازمه این کشف و آفرینش خروج از هستی‌های فعلی و حرکت به سوی آنچه فعلاً «نیست» می‌باشد. توفیق در این راه همانا نجات از زندان یقین‌های کاذب و تحجرهای چنبرگونه بوده و توفیق نیل به طرب و ابتهاج دیدار عوامل تازه است. این ابتهاج، حاصل تحقق و ظهور جلوه‌های گوناگون این حدیث مسرت‌بار یعنی خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ است که به نحوی متضمن آزادی نامحدود انسانی در بطن محدودیت‌ها و الزامات این جهانی می‌باشد. مقاله حاضر به بررسی رابطه میان حقیقت و عدم در مولوی (به عنوان نماینده سنت اسلامی) و هیدگر (به عنوان یکی از چهره‌های برجسته مکتب اصالت وجود خاص انسانی) می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: مولوی، هیدگر، آزادی، حقیقت، عدم، انکشاف، انسان.

\* تاریخ وصول: ۸۷/۱۱/۱۲ تأیید نهایی: ۸۸/۲/۱

\*\* استاد دانشگاه تبریز

## مقدمه

هدف از طرح این عنوان نوعی تطبیق و مقایسه افکار عمیق و گسترده مولوی با اندیشه‌های هیدگر می‌باشد. در مقایسه‌هایی که تا به حال در باب پدیدارشناسی و عرفان و وجودشناسی صدرالدین محمد شیرازی و مارتین هیدگر به عمل آمده<sup>۱</sup>، وجود مشابهات روشنی بین افکار ایرانیان و اروپائیان دیده می‌شود. هدف اصلی ما در این مقام تقویت خودباوری و اعتماد به نفس و ایجاد امیدواری در جوانان، با استمداد از این امر است که در فرهنگ و ادب این آب و خاک اغلب مطالبی که در سیر تفکرات اروپایی مطرح شده در نزد عرفا و بعضی فلاسفه ایرانی نیز ظهور و بروز داشته است. اما جای یک تنظیم موضوعی مطالب و تبیین روش‌های استنتاج عملی از افکار مشابه یاد شده خالی است. به عبارت دیگر نتایج حاصله از طرح افکار مشابه در دو محل، یعنی در سپهر اسلامی و مسیحی، کاملاً متفاوت می‌باشد. ملاحظه این افکار بکر توجه به آفرینشی بسیار ارزنده است که می‌تواند با تعمقی تازه و روش‌دار فواید عملی بیشتر به ظهور رساند و شرح و بسط منسجم و نظام‌مند آنها هم مایه ایجاد اندیشه‌های تاریخ‌دار و مستمر گردد. به شرط آنکه دو چیز همواره مد نظر باشد: امکانی بودن حوادث جهان و اعتقاد راسخ به امکان کشف قدرت‌های بیکران هستی انسانی.

### عدم و تعبیر خاصی از آن در نظر مولوی و هیدگر

عدم در تفاسیر متداول عرفانی، اغلب به معنی نیستی محض یا نیستی چیزی خاص تلقی شده و شأنی از منشائیت و موجودیت به آن داده نشده است. همچنین گاهی عدم با فنا مترادف اخذ شده و فناء فی الله بیشتر مد نظر قرار گرفته است که اگر انسان خصوصیت‌ها و امیال خود را معدوم ساخته و هستی بحت و خالص خود را در هستی بیکران و منبسط الهی قرار دهد با ابدیت متصل می‌گردد. این امر نوعی مبارزه با نفس اماره و عجب نیز محسوب شده است که بالای عظیمی هستند. این نگرش نوعی محو فردیت و بی‌اعتبار کردن هستی خاص انسانی است، هستی خاصی که نشانی از خدا دارد.

مراد ما این عدم تنزیهی نمی‌باشد. به نظر می‌آید قرب الهی، عبارتست از تخلُّق و تشبّه به صفات الهی است و به هیچ وجه به معنای امحاء عمل و نظر و دچار تعطل شدن نمی‌باشد. حدیث مأثور خلق الله آدمَ علی صورته (فروزانفر، ۱۳۶۱، ۱۱۵)<sup>۱</sup> نیز مؤید نفی تعطل و تشبّه به خداوند تبارک و تعالی است که در یکی از تعاریف حکمت اسلامی نیز بدین مشابَهت اشاره شده است.<sup>۲</sup>

نیستم از خود هستم از دلدار خود	چونکه کردم جان فدای یار خود
خوش بمردم در رهش زین آب و گل	چیست قطره پیش بحر جان و دل
مردم از ظلمت به نور اندر شدم	قطره دریای پرگوهر شدم (الهی، بی‌تا، ۴) <sup>۳</sup>

البته مراد ما بحث در چگونگی ماهیت و مفهوم «عدم» طرح شده در اشعار فوق این نیست که دیگر تکلیفی در برابر انسان باقی نماند و بدین ترتیب او بتواند با محو هستی خود، از قید و تکلیف انسان بودن خود را وارهاوند. بلکه مراد ما از «عدم» نوعی خاستگاه مطلق هستی است. این خاستگاه ممکن است اینطور نیز تعبیر شود که فرض عدم یک هستی یا یک نعمت و کرم الهی، ارزش آن هستی را بیشتر می‌نمایاند، یا اشیاء این جهان که رطباً و یابساً در علم باری حضور دارند ولی از لحاظ وجود عینی عدمند، تحقق علم باری در عالم هستی آئینه‌وار نشان‌دهنده آن عدم‌هاست، این چنین نیستی، آئینه هستی است. مراد ما تنها حالتی است که در آن هیچ قید و تعینی وجود ندارد، ولی آماده پذیرفتن هر نوع تعین می‌باشد و نشان‌دهنده آزادی برای آفرینش است.

عدم آئینه هستی است مطلق      کزو پیداست ممکن تابش حق

(لاهیجی، ۱۳۷۷، ۱۰۴)

مولوی و هیدگر تعبیر دیگری از عدم دارند که عبارت از پوشیدگی و کتم عدم است که وعاء آفرینش می‌باشد. مراد از این عدم، هنوز شکل و شمایلی ندارد ولی می‌تواند با ابتکار و به قدرت تفکر خلاق انسانی شکل و شمایلی پیدا کند و به منصه ظهور رسد.

عدم، در حقیقت عدم آنچه هست می‌باشد که تا آن هستی بدان شکل که هست نفی شود و هستی تازه به وجود آید.

چونکه از هستی خود او دور شد      منتهای کار او محمود شد

(مثنوی، ۶، ۲۳۷)<sup>۴</sup>

ای برادر یک دم از خود دور شو      با خود آی و غرق بحر نور شو

(مثنوی به خط سید حسین میرخانی، ۵۰)

مراد این نیست که الزاماً برای به وجود آوردن یک هستی تازه، هستی قبلی باید از بین برود، بلکه مراد تداوم انکشاف و در یک حال نماندن است. با این حال، گاهی در احوال انسانی تا حدودی چنین است. یعنی تا انسان دچار خودبینی و عُجب باشد دیدن امکانات تازه برای وی میسر نمی‌گردد. پس مراد از «دور شدن از خود» در واقع دوری و نفی «آنچه هست» می‌باشد. به عبارت دیگر تا آرزوی مراتب بالاتر پیدا نشود معمولاً «از آنچه هست به سوی آنچه نیست» حرکت نمی‌کنیم.

پس مراد ما از عدم این است که از هستی موجود فعلی عزل نظر نماییم و به آنچه نیست برویم. به عبارت دیگر قصد ما کشف و انکشاف و خلاقیت و آفرینش است. این آرزوی خلاقیت و انکشاف فعلاً در بوتۀ عدم است و همین عدم، منشأ هر ابداعی می‌تواند باشد؛ مانند زمین بکری که هیچ چیز در آنجا نیست ولی می‌توان لاتعد و لاتحصی در آن زمین بنایی با اشکال مختلف ایجاد نمود. که بدون نفی و تخریب عمارت موجود بنای عمارت نو ممکن نمی‌گردد.

آئینه هستی چه باشد نیستی      نیستی برگر تو ابله نیستی (۳۲۰/۱)

گاهی مراد ما از عدم نیستی و نقض هر دو است که پیام‌آور هستی و کمال است. بدین جهت مولوی نیستی و نقض را منشأ هستی و کمال می‌داند.

هستی اندر نیستی بتوان نمود      مال‌داران بر فقیر آرند جود ۱-۳۲۰۲

نیستی و نقض هر جایی که خاست      آئینه خوبی جمله هست هاست ۱/۳۲۰۴

کارگاه و گنج حق در نیستی است      غرّه هستی چه دانی نیست چیست ۳/۴۵۱۶

«وقتی ما به چیزی آگاهی پیدا می‌کنیم اگر در همان آگاهی بمانیم نوعی نفی معرفت می‌کنیم؛ زیرا از صورتهای دیگر آگاهی غفلت می‌کنیم» (سارتر، ۱۹۷۶، ۶۲۵). عدم، امکان تفسیرهای جدید را به ما می‌دهد. عدم، بنیان همه چیز است بنیانی که فاقد هر گونه تعینی است و در نتیجه کاملاً مبین آزادی است. از این نیستی است که همه چیز از آنجا حاصل می‌شود (تیلیش، ۱۳۶۶، ۶۹).

اما سبب این همه اهمیت دادن به خلاقیت و آزادی، در امکان بودن انسان است. اثبات این امکان را با مثال‌های بسیار انضمامی می‌توان ترسیم کرد. برای مثال انسان‌ها می‌توانند هر وضع و حالی که در بدن و در ذهن خود دارند آن را عوض کنند. حتی در سپهر و حالت الزامی و جبری امکان‌های فراوانی نهفته است که باید کشف یا خلق شوند. ما می‌توانیم با حروف و کلمات محدود، هر آن کلمات بی‌شمار بسازیم و از آن کلمات عبارات متعددی خلق کنیم. انسان همواره می‌تواند غیر از آنچه هست باشد و هیچ وقت تمام آنچه می‌تواند باشد، و اکنون که همه آن احوال در وعاء عدم قرار دارند، نیست. همچنین می‌توان با مواد محدود غذایی، غذاهای گوناگونی ساخت. و با نت‌های محدود موسیقی آهنگ‌های نامحدودی به وجود آورد که فعلاً در قلمرو عدم قرار دارند. به هر حال ما عدم را در جهانی که مبتنی بر امکان خاص است بررسی می‌کنیم. بدین جهات است که هیدگر نیز به این مطلب (در کوروز، ۱۳۷۸، ۳۱) تأکید می‌کند:

وجود انسانی به صورت توانایی - بودن ظاهر می‌شود. او سرچشمه امکانات است، استعداد و توانایی است که خود را به سوی آن امکانات هدایت می‌کند. او دائماً سعی دارد چیزی بر خود بیفزاید. ضمن اینکه هنوز آنچه خواهد شد، نیست، می‌خواهد باشد. او چیزی است که هنوز نیست. بنابراین بیش از آنست که فعلاً هست.

به هر حال عدم، همان امکاناتی است که فعلاً مکتوم و پوشیده هستند، به عبارت دیگر، عدم، مرکز امکاناتی است که فعلاً موجود نشده‌اند.

مرگ نیز که در فلسفه هیدگر مورد توجه قرار گرفته است و انسان به صفت «مرگ آگاهی» آراسته شده که مختص اوست، معنی‌اش این است مرگ پایان امکانات

انسانی و آخرین امکان هستی او در جهان است. مرگ آئینه امکانات است. بدین جهت به تعبیری می‌توان گفت که «عدم آئینه هستی است مطلق» یا «آئینه هستی چه باشد نیستی».

سارتر در *رمان کار از کار گذشت* (۱۳۴۳، صفحات ۳۷ و بعد و ۱۷۹) انسان زنده را با مرده مقایسه می‌کند تا نشان دهد که چه امکانات بی‌حد و حصری انسان دارد که با مرگ همه آنها از دست می‌روند، «واقعاً چقدر بد است که نمی‌توانم کاری بکنم».

به هر حال در یک حالت خاص ماندن، چشم‌پوشی از امکانات است. عادت به پیدا کردن و خلق امکانات تازه آزادی است. صرف‌نظر کردن از آزادی، در واقع صرف‌نظر کردن از مقام خاص انسانی است. صرف‌نظر کردن از انکشاف در یک حال ماندن است. رضایت دادن به وضع موجود نیز غفلت کردن از عوالم تازه است. یکی از علائم تجرّ و غفلت از امکانات، دچار شدن به «عُجب» است که زهر هالک و منسلخ کردن انسان از سیر به سوی تعالی است که حال خود را برترین می‌داند. همین عُجب، مخفیانه به انسان تلقین می‌کند که «تو بهترین هستی»، و بدین ترتیب او را از دیدن عوالم تعالی و سیر دل‌انگیز به سوی انکشاف باز می‌دارد و سرمایه انسانی او را مضمحل می‌سازد. متأسفانه این بیماری شایع‌تر از بیماری سرماخوردگی است. چنانکه قطب‌الدین منصور عبادی (۱۳۴۷، ۱۸۱) می‌گوید:

... سید عالم علیه الصلوة والسلام گفت: اگر شما گناه نکنید بر شما بترسمی به چیزی بتر از گناه، گفتند یا رسول الله، آن چیست که آفت او بیش از گناه است؟ گفت: العُجب، العُجب. و اعمال و احوال روندگان را عجب زهر قاتل است و از وی دور باید بودن و [رونده] به هر عمل که کند و به هر مرتبت که رسد از مراتب احوال طریقت قناعت نکند و به آنچه دارد راضی نشود و مرتبت بالاترین طلب کند که إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَنْ طَلَبَ مَعَالِيَ الْأُمُورِ. امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه گفته است که قیمة کلِّ امرءٍ ما یُحْسِنُهُ.

در واقع معجبی، راضی شدن به وضع موجود خود و غفلت از امکان تحقق کمالاتی است که فعلاً مکتوم و معدوم هستند. ولی خروج از عادت مألوف و ترک معجبی قدرت فراوان، مرتبه‌ای از آگاهی، و روش شروع و ادامه تمرین و عمل می‌خواهد که بسیار مشکل است و همّت و عنایت می‌خواهد. مولوی می‌گوید:

از دل و دیده/ات بس خون رود تا ز تو/این مُعجبی بیرون رود (۳۲۱۵/۱)

کسانی که در عزم دریافت حقایق باشند باید به سوی آنچه نیست بروند. ولی برای آدمی خروج از وضعی که به آن عادت کرده بسیار سخت است. جلب توجه به غیر از آنچه هستیم و به غیر از آنچه فعلاً حقیقت می‌پنداریم معضل بزرگی است:

سروری چون شد دماغت را ندیم	هر که بشکست می‌شود خصم قدیم
چون خلاف خوی تو گوید کسی	کینه‌ها خیز ترا با او بسی (۶۸/۲-۳۴۶۷)
بت پرستان چونکه خو با بت کنند	مانعان راه بت را دشمنند ۳۴۶۱/۲

خلاصه تا زمانی که به نفی واقعیت‌های فعلی توفیق نیابیم راه سیر به سوی امکانات تازه بسته خواهد بود و برای نفی عدم باید به خلق و کشف احوال تازه پردازیم. این توانایی نفی عدم و خلق تازه را هیدگر (در ژاکوب، ۱۹۹۰، ۱۷۳۸) «معدوم کردن عدم» (Neantir de Neant) می‌نامد. بدین ترتیب است که عدم به نظر هیدگر شرطی می‌گردد که امکان انکشاف هستی خاص انسان را میسر می‌سازد.

حقیقت و تعبیر دیگری از آن در نظر مولوی و هیدگر

حقیقت در محاورات و نگرش‌های متداول تاریخی به سه صورت مطرح شده است:

- ۱- حقیقت به معنی امر واقعی و آنچه واقعیت دارد. تعبیر دیگر این نگرش همان مطابقت ذهن با واقع است که معمولاً در تعریف حقیقت آورده می‌شود.
  - ۲- حقیقت عبارت از دانستن علل موجد و هدف غایی یک واقعه یا یک شیء است. تعبیر دیگر این بیان این است که می‌گویند حکمت عبارت از شناختن اشیاء عالم «آن طوری که هستند». در واقع شناختن «آن طوری هست» هر چیزی عبارت از شناختن حقیقت آن چیز است.
  - ۳- حقیقت آن امری است که برای ما فایده عملی و نتایج مثبت و عینی دارد یا حقیقت آن حالت و آن واقعیتی است که نسبت به هدف‌های ما مفید می‌باشند.
- لااقل در دو مورد اول حقیقت چنان به نظر می‌آید که حدود و ثغوری مشخص دارد و می‌توان آن را به دست آورد. بدین ترتیب حقیقت امری ثابت و موجود و قابل وصول تلقی می‌شود. اما حقیقت از زمان فلاسفه ماقبل سقراطی به معنی امر کشف شده و ناپنهان

نیز مطرح شده است که آن را a-Léthéia یعنی ناپنهان می‌نامیدند. چیزی که قبلاً پنهان و مکتوم بوده و می‌تواند منکشف شود. به عنوان مثال «انسان» موجودی است که دائماً با تجلیات و رفتارهای خود منکشف می‌شود. هیدگر این انکشاف را نوعی گشودگی و باز بودن انسان می‌نامد و چون هر حقیقت دیگری به توسط انسان کشف می‌شود. بنابراین حقیقت عبارت از استمرار انکشاف توسط انسان است و بدین ترتیب حقیقت چیزی نیست که یکبار و برای همیشه به دست آید، بلکه حقیقت همان استمرار انکشاف دائمی است. برای مثال، اگر از حقیقت ادب سؤال شود، پاسخ این سؤال بیان ادب و مؤدب بودن در یک قالب ثابت نیست، بلکه معنی ادب در هر زمان، در هر جامعه امری است که بنا بر فرهنگ زمان و جامعه باید کشف شود. حقیقت ادب عبارت از مطابقت با چیزی ثابت نیست که از قبل موجود باشد. و اگر گفته شود عبارت «باید مؤدب بود» یک دستورالعمل ثابت است، در پاسخ می‌توان گفت که این دستورالعمل به خودی خود خالی از معنای محصل است و باید در هر موقعیتی مؤدب بودن خلق یا کشف شود. «حقیقت به معنای کشف‌کنندگی و کشف شده است» (هیدگر، ۱۳۸۶، ۴-۳۸۳). یا «ماهیت حقیقت همین منکشف شدن بنیادی است، که شرط و محیط بر هر انکشاف جزئی و هر حقیقت متعین می‌باشد» (کوروز، ۱۳۷۸، ۸-۱۴۷).

در فلسفه هیدگر «عدم» در مرکز ثقل انکشاف حقیقت است، زیرا حقیقت از لا-حقیقت کشف می‌شود. در عین حال حقیقت بسیار بنیادی‌تر از حقیقت منکشف شده است، زیرا به هر میزانی که حقیقت منکشف می‌شود، در آنچه تا به حال منکشف شده خود را محبوس نمی‌سازد. «لاحقیقت [عدم فعلی] باید از ماهیت حقیقت [یعنی انکشاف] ظاهر شود. ماهیت کامل حقیقت شامل ضدماهیت خود نیز هست» (کوروز، ۱۳۷۸، ۱۶۸). یعنی حقیقت با لا-حقیقت ارتباط تنگاتنگ دارد، و حقیقت از لا-حقیقت [عدم] به منصفه ظهور می‌آید و منکشف می‌شود. تعبیر مولوی نیز چنین است:

لاجرم استاد استادان صمد      کارگاهش نیستی ولا بود.



آنچه منکشف شده تمام حقیقت نیست. این همان نگرشی است که ژان پل سارتر در بیان ماهیت پدیدار به عنوان «تقابل» (محدود و نامحدود)، یا بهتر است بگوئیم «نامحدود در محدود» می‌نامد که جانشین دوگانگی هستی و ظهور می‌شود. بالاخره آنچه ظاهر می‌شود تنها عبارت از یک جنبه و منظر از شیء است و شیء کاملاً در این جنبه و منظر است و نیز کاملاً خارج از این جنبه و منظر می‌باشد» (سارتر، ۱۹۷۶، صفحه ۱۳)؛ زیرا تمام آنچه منکشف خواهد شد، در یک پدیدار واحد نمی‌گنجد.

باری حقیقت کشف شده با نفی خود همراه است. یعنی نفی می‌کند که تمام حقیقت باشد. نیل به حقیقت از لاحقیقت شروع می‌شود. توجه به لاحقیقت یا عدم حقیقت، سبب توجه به حقیقت می‌شود. به عبارت دیگر، حقیقت بر روی لاحقیقت بنا می‌شود، ماهیت اولیة حقیقت پوشیدگی و در خفا بودن است.

این بود تلخیص از دیدگاه هیدگر در باب حقیقت، که بسیار با نظر مولانا و آفرینش و انکشاف مشابهت دارد. هر دو فیلسوف توصیه می‌کنند که به آنچه نیست هم توجه شود. همچنانکه خداوند تبارک و تعالی نیز هستی را از نیستی آفریده است:

کارگاه صنع حق چون نیستی است      جز معطل در جهان هست کیست ۶۹۰/۲

کسانی که به زعم خود خیال می‌کنند به کشف حقیقت نایل آمده‌اند و به آنچه کشف شده راضی می‌شوند و گویی به آخر راه رسیده‌اند. در واقع به نوعی به عجب مبتلا می‌شوند:

کارگاه گنج حق در نیستی است      غرّه هستی چه دانی نیست، چیست ۴۵۱۶/۳

مولوی اشعاری بسیار صریح و روشن در این باب دارد که توصیه می‌کند نباید در هستی‌های موجود زندانی و محبوس شد و باید به سوی آنچه نیست رفت:

چشم ز اول بند و پایان را نگر	گر همی خواهی سلامت از ضرر
هست‌ها را بنگری محبوس و پست	تا عدم‌ها را ببینی جمله هست
روز و شب را جستجوی نیست هست	این بین باری که هرکش عقل هست

مولوی در ادامه این اشعار نشان می‌دهد که ما همواره طالب وجودی هستیم که فعلاً نیست و طالب سودی هستیم که فعلاً در دکان ما نمی‌باشد. در مزارع نیز طالب محصولی هستیم که فعلاً نیست، و بالاخره طالب علمی هستیم که آن را دارا نیستیم و در صوامع طالب علمی هستیم که در آنجاها نیست.

در تفسیر این ابیات اگر با معلومات قبلی و سنتی به تعبیر آنها پرداخته شود و در تفسیر بیت اول گفته شود که چشم از آغاز امر بیوش و نتیجه را در نظر آور. در این صورت ابیات بعدی با این تعبیر همخوانی نخواهند داشت. زیرا در ابیات بعدی از آنچه هست و آنچه نیست صحبت می‌شود. بنابراین تعبیر «اول» به امر واقع و آنچه هست و «آخر» به آنچه نیست با روح ابیات بعدی بیشتر همخوانی دارد. زیرا پیشنهاد شده از «اول» چشم‌پوشی کنیم و در جستجوی چیزها و راه‌های تازه باشیم. زیرا چیزهایی که کشف نشده در وعاء عدم قرار دارند، خیلی بیشتر از چیزهایی هستند که در اختیار داریم. بدون اینکه ارزش آنچه را که کسب کرده‌ایم، نفی کنیم باید در جستجوی چیزها و راه‌های تازه باشیم. در هر قلمرو از جمله در قلمرو پزشکی، کشاورزی و اقتصاد... باید در جستجوی چیزهای تازه باشیم. زیرا مشکلات فراوانی داریم که روش‌های قبلی پاسخگوی آنها نیستند. به قول سان ژوان دلا کروز شاعره مکزیکی (۱۶۹۵-۱۶۵۱) (به نقل از مورن، ۱۹۷۷، ۹) «برای رسیدن به مرحله‌ای که چیزی از آن نمی‌دانی، راهی را انتخاب کن که اصلاً نمی‌شناسی». به تعبیر دیگر «برای اینکه به چیزی بررسی که نرسیده‌ای باید به راهی بروی که نرفته‌ای»

مراد از «پایان»، در اشعار فوق‌الذکر، که باید در معرض التفات قرار گیرد، همان هدفهای ماست که فعلاً در اختیار ما نیستند و هنوز تحقق نیافته‌اند. ما وقتی هدفی داریم و آرزویی به دل می‌پرورانیم، معنی‌اش این است که ما به آنچه داریم راضی نیستیم. به عبارت دیگر پایان را نگرستن همانا در نظر آوردن هدف است که فعلاً تحقق نیافته و در بوتۀ عدم قرار دارد. بدین ترتیب صاحبان عقل روز و شب در جستجوی این «نیست» هستند.

در شرح جامع مثنوی معنوی آقای کریم زمانی، دفتر ششم تفسیر بیت‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ تا حدودی به این تعبیر نزدیک شده است، ولی در تفسیر نیکلسن (۱۳۷۴، ۲۰۷۵)، «هست‌ها» را به هست‌های مجازی تأویل نموده و اشعار را ضدّ و نقیض دانسته است.<sup>۴</sup>

باری شرایط وصول تدریجی به حقیقت، پیدا کردن، نظرهای تازه است که تا حدودی شرایط وصول به آنها برای ما موجود است، زیرا جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، جهان امکانات است. ساده‌ترین راه توجه و قبول این امکانات ملاحظه این امر است که ما حتی در سپهر و حاکمیت بعضی از الزامات و جبرها، امکانات را نیز در اختیار داریم. مثلاً ما مجبوریم در اجتماع باشیم اما نوع حضور در جامعه، از لحاظ رعایت آداب و رسوم و رفتارها، بنا بر موقعیت‌ها و معلومات و تجارب گوناگون، بی‌پایان هستند. به عبارت دیگر (چنانکه پیش‌تر نیز اشاره کردیم) برای مثال نوع سلام دادن، معنی دادن به وضع و حالتی که داریم، علاوه از حالت الزامی، متضمن احوال امکانی نیز هستند. به عبارت دیگر اختیار از بطن جبر می‌روید. شرط دیگر منکشف شدن حقیقت قدرت استنباط و جور دیگر «دیدن» است. این امر نیز در امکان قرار دارد، مسلماً برای دیدن و دریافت امکانات گوناگون ازدیاد روش‌دار معلومات ضروری است. باید از عاداتهای روزمره بیرون رفت تا جهان‌های دیگر نیز در نظر آیند. بزرگترین مانع حصول و دست‌یابی به استنباط‌ها و استدلال‌ها عدم شکستن عاداتهای تعطل‌آور و خودپسندی و عجب است.

ابتدای کبر و کین از شهوت است      راسخی شهوت از عادت است  
چون ز عادت گشت محکم خوی بد      خشم آید بر کسی کت واکشد

(۳۴۵۷-۵۸/۲).

به هر حال باید جستجو نماییم تا راههای تازه‌ای برای دیدن حقایق پیدا کنیم و از زندان یقین‌های تعطل‌آور، خود را با مطالعه و ملاحظه بیانات و اشعار نجات‌یافتگان، تکانی بدهیم. شایسته است در نظر آوریم که نقش پیشوایان و پیامبران نیز جز فراهم آوردن رهایی از آنچه بوده، نبوده است.

زان سبب پیغمبر با اجتهاد      نام خود وان علی مولا نهاد  
گفت هرکو را منم مولا و دوست      ابن عم من علی مولای اوست  
کیست مولا؟ آنکه آزادت کند      بند رقیبت ز پایت برگند  
چون به آزادی نبود هادی است      مؤمنان را ز انبیا آزادی است  
ای گروه مؤمنان شادی کنید      همچو سرو و سوسن آزادی کنید (۴۵۴۲/۶-۴۵۳۸).

مولوی خودش به این نعمت عظیمی که رها شدن از زندان عادت‌های متداول و تعصب و عُجب است نایل آمده است البته بیان این مطالب آسان است. چیزی که بسیار دقت، دانایی، ایمان و روش می‌خواهد همانا کیفیت به عمل آوردن آنهاست. چگونه می‌توانیم خود را مصداق شعر زیر سازیم تا هر دم دری تازه به روی ما گشوده شود.

ای برادر عقل یکدم با خود آر / دم به دم در تو خزان است و بهار (۱۸۹۶/۱).

بنابراین، انکشاف و شهود تکرار عادت‌های موجود نیست، بلکه کشف احوال و روش‌های تازه است. خروج از عادت مألوف درهای آزادی را ظاهر می‌سازد. تعالی و عروج حقیقی در طریق انکشاف و شهود و استنباط است. بهترین راه استفاده از نعمات الهی جور دیگر دیدن جهان، اشیاء و وقایع آن است. زیرا همانطور که مطرح شد جهان ما جهان امکانات است. و روح ما نیز نشانی از ابدیت و لایتناهی دارد. مولوی پس از دیدار شمس درسی که اخذ کرد عبارت از جستجوی «چیز دیگر» و «جور دیگر بودن» بود.

شمس و قمرم آمد سمع و بصرم آمد / و آن سیمبرم آمد و آن کان زرم آمد

مستی سرم آمد، نور نظرم آمد / چیز دیگر از خواهی چیز دیگرم آمد

(دیوان شمس، غزل ۶۳۳)

می‌توانیم اکنون «عدم» را به معنای رهایی از تعلقاتی بدانیم که ما را از زندان عُجب و خودپرستی و از زندان معلوماتی که سازنده همان عادات تحجرآور هستند آزاد می‌کند و امکان شکفتگی بهار جان و دل ما را فراهم می‌کند. همانطوری که پیش‌تر گفتیم در واقع عادات از هر رقم که باشد مانند شیشه و عینکی است که در پیش چشم ما قرار می‌گیرد و دنیا را به رنگ و چنبره همان عادات به ما نشان می‌دهد.

پیش چشمت داشتن شیشه کبود / زان سبب عالم کبودت می‌نمود ۱۳۳۹/۱

گر نظر بر شیشه داری گم شوی / زآنکه از شیشه است اعداد دوی

ور نظر بر نور داری وا رهی / از دوی و اعداد جسم منتهی

در نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و گبر و یهود ۵۸/۳-۱۲۵۶

(عین القضاة، ۱۳۴۱، ۱۹۰-۱۸۹) می‌گوید: «در همه کائنات تنها انسان است که در تسخیر کار معینی نیست بلکه مسخر مختاری است: چنانکه احراق بر آتش بستند، اختیار بر آدمی بستند؛ چنانکه آتش را جز سوزندگی صفتی نیست آدمی را جز مختاری صفتی نیست». چنانکه پیش‌تر (همان، ۱۲) نیز گفته بود «ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار [نظر تازه داشتن و لحاظ حقیقت] بر تو جلوه کند، از عادت پرستی دست بردار که عادت-پرستی، بت پرستی باشد.» «لم یدخل ملکوت السموات من لم یولد مرتین».

در نظر مولوی وقتی انسان این مراحل را طی کرد به نوبهار شکفتگی و گشودگی نایل می‌شود. خود مولوی پس از دیدار شمس تبریزی به عالم تازه‌ای قدم گذاشته که خودش نیز همواره با شوریدگی بدان معترف است:

گفت سرمست نه‌ای لایق این خانه نه‌ای

رفتم و سرمست شدم سلسله بندنده شدم

تابش جان یافت دلم نو شد و بشکافت دلم

اطلس نو یافت دلم دشمن آن ژنده شدم

زهره بدم ماه شدم چرخ دو صد چاه شدم

یوسف بودم زکنون یوسف زاینده شدم

(از غزل ۱۳۹۳ دیوان شمس)

## نتیجه

انسان هرگز به پایان کار نمی‌رسد و هر پایانی مقدمه‌ای بر آغاز کار دیگری است. این همان بی‌پایانی محتوای سرنوشت انسان است که در واقع بی‌سرنوشتی است. هیچ صحنه و منظری آخرین نمی‌باشد و فتوای نهایی داده نمی‌شود، مطلقیت در ادامه کار است. متحجر شدن در یک نظام و سیستم خاص جایز نیست.

بی‌تردید هیچ یک از اشعاری که در ضمن مقاله مطرح گردید، برای اصحاب پژوهش و تعمق تازگی ندارد. آنچه شاید نوآوری محسوب شود این است که ما آن اشعار را در یک منظر و با یک فرضیه جمع آوریم. به عبارت دیگر اشعار را موضوع‌بندی کرده و برای تأیید فرضیه‌ای مورد استفاده قرار دادیم و از ورای نگرش تازه‌ای به تعبیر و تفسیر آنها پرداخته‌ایم.

اما مطلب مهم به نظر نگارنده این است که ما باید به خودباوری و اعتماد به نفس که از مطالعه فرهنگ غنی خود شگفته و ظاهر می‌گردد توجه نماییم. آنچه به عنوان آرای فلاسفه جدید مطرح می‌شود، به صورت پراکنده در خلال اشعار شعرای حکیم و عرفای ژرف‌نگر و اهل شهود نیز آمده است. ضرورت این است که آن افکار را با مقدمه و مؤخره و تعبیرهای تازه مطرح نماییم. باری اگر این فرهنگ ارزنده و افتخارآمیز ما نبود برای ما فهم افکار جدید بسیار دشوار می‌شد. در صورتی که با ذخیره فرهنگی خودمان با کمی تعمق، آراء و نظرات فلاسفه را می‌توانیم درک نماییم. اینها همگی دلایل کافی برای ما هستند تا از اظهارنظر کردن مستدل نه‌راسیم و با تطبیق و مقایسه افکار فلاسفه جدید با محتویات فرهنگی خودمان شأن و منزلت خودمان را پیدا کنیم و فرضیه‌سازی، اظهارنظر و آزمودن مطالب و اخبار را سنجیه کلاس‌های درس خود سازیم. بالاخره به خودمان و به جوانان نشان دهیم که ما تمام آنچه که می‌توانیم باشیم نیستیم و راه تحقق و پژوهش و بالاخره انکشاف راهی است که باید ادامه یابد. اولین شرط تحقق این آرزو عبارت از تمرین و ممارست در به دست آوردن نگرش‌های تازه و لاینقطع، با راهنمایی اساتید می‌باشد. و آخرالامر فرضیه‌سازی را برای حل مشکلات خودمان و برای گشودن راه‌های آزمودن و تحقیق تازه مورد غفلت قرار ندهیم.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- رک. نوالی محمود، *مقدمه‌ای بر تطبیق پدیدارشناسی با عرفان و تصوف*، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، زمستان ۱۳۷۴، جلد هفتم شماره‌های ۱ و ۲. صفحات ۱ تا ۲۴؛ و نوالی محمود «هیدگر در وجودشناسی تطبیقی»، *خردنامه صدرا*، تهران، شماره ۱۲، ۱۳۷۷، صفحات ۶۷ تا ۷۷.
- ۲- علاوه از منابع ذکر شده در کتاب فروزانفر این حدیث در *کیمیای سعادت*، جلد دوم، به کوشش حسین خدیو‌جم، صفحه ۵۸۱. نیز آمده است.
- ۳- همچنین رک مصلح (۱۳۷۷)، ص ۳.
- ۴- پس از این به *مثنوی مولانا* فقط براساس شماره دفتر و شماره بیت ارجاع خواهیم داد.
- ۵- مراد ما از «عدم» نزدیک به مفهومی است که هگل نیز آن را مورد بررسی قرار داده و اساس تمام مقولات قرار داده است. هستی‌های واقعی و محسوس همگی تعین‌های خاصی از هستی محض یا عدم هستند. اگر از هستی، کلیه تعین‌ها را نفی کنیم، هستی به نیستی مبدل می‌شود. یعنی هستی محض باقی می‌ماند که هیچ گونه تعینی ندارد (استیس. ۱۳۵۱، ۱۸۲). ولی این نیستی یا هستی محض و بحت و خالص، پذیرای هرگونه تعینی است. به عبارت دیگر هستی بحت و بسیط یا وجود منبسط هرگونه تعینی را می‌تواند بپذیرد. در واقع عدم مورد نظر ما همانا استعداد پذیرندگی است، مانند زمین یکسری که هیچ‌گونه بنایی در آن نیست ولی هرگونه ساختمانی را می‌توان در آن بنا کرد. در واقع، نفی بناهای موجود رسیدن به حالت بکری است که آزادی «مطلق» را در بطن خود دارد و امکان هرگونه آفرینش تازه را در خود دارد. البته این آفرینش با حضور فاعل شناخت میسر می‌گردد. یعنی ذهن بدون عین و عین بدون ذهن خالی از معنی خواهد بود.

این تعبیر را در مورد افکار و تصورات خودمان نیز، در صورت امکان، باید اعمال کنیم. یعنی در هیچ تصور، اعتقاد و گمانی متحجر نشویم. «و هر چه شنوده‌ای از مخلوقات فراموش کن «بَسَّ مَطِيئَةَ الرَّجْلِ زَعْمُهُ» [زندانی شدن در گمان خویشتن بدترین مرکب‌ها است] (عين القضاة، ۱۳۴۱، ۱۲ - ۱۳).



## منابع

- استیس و. ب. (۱۳۵۱)، *فلسفه هگل*، ترجمه دکتر حمید عنایت، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- الهی قمشهای، محی‌الدین مهدی (بی‌تا)، *حکمت الهی عام و خاص*، چاپ سوم، تهران، بدون ذکر انتشارات.
- تیلیش، پل (۱۳۶۶)، *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- زمانی، کریم (۱۳۷۸)، *شرح مثنوی معنوی*، تهران، انتشارات اطلاعات.
- سارتر، ژان پل (۱۳۴۳)، *کار از کار گذشت*، ترجمه حسین کسمایی، تهران، انتشارات آسیا.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، *احادیث مثنوی*، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- قطب‌الدین منصور عبادی (ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی) (۱۳۴۷)، *التصفیة فی احوال المتصوفه. صوفی‌نامه*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عین‌القضاء (۱۳۴۱)، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابخانه منوچهری.
- کوروز، موریس (۱۳۷۹)، *فلسفه هیدگر*، ترجمه دکتر محمود نوالی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- لاهیجی، شیخ محمد، (۱۳۳۷) *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، انتشارات کتاب‌فروشی محمودی.

- مصلح، جواد (۱۳۳۷)، *فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین*، تلخیص و ترجمه کتاب اسفار، جلد اول، رساله وجود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴)، *دیوان شمس*، تصحیح استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، نشر بیج.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۶)، *مثنوی معنوی*، به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، از روی نسخه لیدن، چاپ دهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی مولوی*، دفتر ششم، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *وجود و زمان*، ترجمه دکتر محمود نوالی، چاپ اول، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز و مؤسسه سه علامه تبریزی.
- Corvez, Mowrice (1966), *La Philosophie de Heidegger*, 2<sup>eme</sup> Edition, P.U.F.
- Jacob Andre, (1990), *Les notions philosophiques*, Tome 2, Paris, Ed. PUT.
- Heidegger Martin. 1972, *L' Etre et Le Temps*. Traduit Par Rudolf Boehm et Alphonse de waelhens, Paris, Ed. Gallimard.
- Morin Edgar (1977), *La method, 1- La nature de La nature Tome I*, Paris, Ed. Du J. sevi l.
- Sartre,j, P. (1976), *L'etre et Le neant*, paris,. Gallimard.