

بررسی تطبیقی فلسفه اصالت بشر و برخی مباحث وجودی از دیدگاه مولانا و سارتر

دکتر حسین شیرخانی، استادیار، دانشگاه ولایت
dr.hosseinshirkhani@gmail.com

چکیده

غزلیات در قرن بیستم ژان پل سارتر به بررسی ماهیت و وجود انسان تحت عنوان فلسفه اصالت وجود پرداخت. مولوی عارف بزرگ قرن هفتم نیز در آثار خود مسایل وجودی انسان را مطرح کرده است. در این مقاله با بررسی مقایسه‌ای چند غزل از غزلیات شمس و فلسفه‌ی اصالت بشر سارتر، به تطبیق جایگاه انسان در عرفان مولانا و فلسفه‌ی اصالت بشر (اگزیستانسیالیسم) سارتر پرداخته‌ایم. پس از تحلیل و بررسی دیدگاه‌های مولوی و سارتر در مورد جایگاه انسان در آفرینش و همچنین بررسی ماهیت و وجود انسان، به این نتیجه رسیده‌ایم که دیدگاه مولوی در دیوان شمس از جهاتی چون تقدم وجود بر ماهیت (این که انسان خود را می‌سازد) و آزادی و اختیار انسان در انتخاب ماهیت خود با دیدگاه سارتر مشابه بوده اما از نظر جاودانگی و ازلی بودن روح انسان با نظر سارتر متفاوت است. مولانا انسان را ازلی و ابدی می‌داند اما سارتر انسان را موجود پرتاب شده‌ای می‌داند که با مرگ به پایان می‌رسد.

واژگان کلیدی: اگزیستانسیالیسم، سارتر، مولوی، فلسفه، عرفان، انسان.

۱- مقدمه

مسایل وجودی از قبیل: بشر کیست؟ از کجا آمده، به کجا می‌رود؟ و هدف از آفرینش او چیست؟ از مسایلی است که تقریباً در تمام مکاتب و فلسفه‌های بشری شرقی و غربی مطرح شده است. ادیان و مکاتب عرفانی گذشته و مکاتب فلسفی امروز هر یک به شکلی مسایل انسان را مطرح می‌کنند. جهان‌بینی که هر یک از مکاتب ارائه می‌دهند چون مسائل بنیادین بشر را مطرح می‌کنند و به چالش می‌کشند در بسیاری جهات مشابه است. در این تحقیق انسان-شناسی عرفانی مولانا با تعریف سارتر از انسان مقایسه می‌شود و این مسئله مطرح است که بینش مولوی که در لحظه‌های بی‌خودی و مستی عارفانه از شهود حقایق بر زبان او جاری می‌شود چقدر می‌تواند چارچوبی مشخص از مسائل انسان را نمایان کند و آیا این معرفت شهودی که در قالب غزلیات پراکنده مطرح می‌شود، می‌تواند چون بحث‌های فلسفی روز تعریفی جامع و مانع از اینگونه مسائل ارائه دهد؟ قبل از هر چیز فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم را تعریف می‌کنیم و سپس مبانی این فلسفه را همانگونه که نظریه‌پرداز اصلی آن؛ یعنی سارتر توصیف کرده، بیان می‌کنیم.

۲- تعاریف

«اگزیستانسیالیسم^۱ کلمه‌ی تازه‌ای است که در نیمه اول قرن بیستم ساخته شده^۲، از کلمه‌ی اگزیستانس^۳ به معنی «وجود» و «اصالت وجود» یا «تقدم وجود» است. تقدم بر چه چیزی؟ تقدم بر «ذات» موجودات که اصطلاح فنی

1. existentialism

۲. البته امروزه در عرف آکادمیک قرن نوزدهم را آغاز جدی این مکتب فلسفی قلمداد می‌کنند و کی یر کگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) را پدر اگزیستانسیالیسم می‌نامند. (Flynn, 2006: 89)

۳. existence

آن «ماهیت» (چیستی) است.» (سید حسینی، ۱۳۸۷: ۴۶۸) مسأله‌ی اگزیستانسیالیسم این است که کدام یک از این دو اصل بر دیگری مقدم است؟ ماهیت یا وجود؟ «فلسفه‌ی کلاسیک تا قرن نوزدهم هیچ شکی در تقدم ماهیت نداشت. اما اگزیستانسیالیست‌ها علناً اعلام داشتند که وجود بر ماهیت مقدم است. همان‌سان که از خود کلمه بر می‌آید، اگزیستانسیالیسم پیش از هر چیز تمایلی است برای قرار دادن وجود در درجه‌ی اول اهمیت.» (همان: ۴۶۹)

« اگزیستانسیالیسم سه بحث اصلی دارد:

- ۱- تقدم وجود بر ماهیت (وجود آزاد ماهیت خود را می‌سازد)
- ۲- مسئول بودن انسان برای کسب و تحقق آزادی مطلق (انسان باید آزاد باشد تا برای ساختن ماهیت خود دست به انتخاب بزند). انتخاب نکردن هم خود نوعی انتخاب است.
- ۳- دلهره و اضطراب که اصطلاح خاص این مکتب است. دلهره موتیف آثار سارتر است. انسان همیشه در پریشانی و اضطراب است. به نظر او دلهره انسان را می‌سازد زیرا او مدام در این دلهره است که بهترین راه عمل چیست؟ اضطراب باعث آفرینش می‌شود. انسان می‌خواهد خود را از اضطراب مرگ و انواع اضطراب‌های دیگر رها کند. به نظر سارتر انسان تا آخر عمر در حال شدن و ساختن خود است و لذا تا زمان مرگ نمی‌توان در مورد او قضاوت کرد.» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۸۷)

۳- بحث و بررسی

۳-۱- نظریات سارتر در مورد مسائل وجودی

سارتر که نظریه‌پرداز اصلی این مکتب است ابتدا آن را به دو شاخه الهی و الحادی تقسیم می‌کند. خود و هایدگر را از زمره‌ی الحادی و کسانی چون یاسپرس و گابریل مارسل از زمره الهی می‌داند. (نوروزی؛ لویی: ۱)

سارتر مکتب خود را فلسفه اصالت بشر می‌نامد و آن را چنین تعریف می‌کند: «مفهوم اصالت بشر در برابر اصالت ماده و اصالت ایده قرار دارد. مراد آن است که جهانی جز جهان بشری وجود ندارد. هرچه هست دنیایی است که بشر بوجود آورده بشری که پیوسته مرزهای نوی را باید بگشاید و بیرون از جهان دیروز به پیش رود. سارتر می‌گوید: اگزیستانسیالیسم فلسفه‌ای است که زندگی بشری را ممکن می‌سازد و از طرفی اعلام می‌دارد که هر حقیقتی و هر عملی متضمن یک محیط و یک درون‌گرایی بشری است» (نوروزی؛ لویی: ۱۳) سارتر بر خلاف ماتریالیست‌ها که اصالت را به ماده می‌دهند و جان و حقیقت آدمی از نظر آنها چیزی جز ماده نیست، انسان را دو بعدی می‌داند. و حقیقت انسان را جان و روح بشری می‌داند.

سارتر در بحث تقدم وجود بر ماهیت می‌گوید: «از نظر فیلسوفان بشری (فلسفه سنتی) فرد بشری مفهومی را که در اندیشه خداوند وجود دارد تحقق می‌بخشد.» (سارتر ۱۳۶۱: ۲۰) هنگامی که تصویری از خدای آفریننده در ذهن ما نقش می‌بندد این آفریننده غالباً چون صانعی برین تلقی می‌شود و پیرو هر عقیده‌ای باشیم به این نتیجه می‌رسیم که اراده کمابیش به دنبال فهم یا لاقول همزمان با آن است و نیز به این نتیجه می‌رسیم که صانع به هنگام خلق کردن، آنچه را خلق می‌کند دقیقاً می‌شناسد در این زمینه فکری مفهوم بشر در اندیشه خالق شبیه مفهوم کارد در ذهن صنعتگر است. و خداوند بشر را بر طبق اسلوب و مفهومی که از او در اندیشه دارد خلق می‌کند درست همچنان که صنعتگر کارد را بر طبق شکل و اسلوب معینی می‌سازد.» (همان: ۱۹) همانطور که صنعتگر قبل از ساختن مصنوع خویش ماهیت و کاربرد آن را در اندیشه‌ی خود دارد، خداوند نیز قبل از آفرینش انسان از ماهیت و آینده او خبر دارد و انسان همان چیزی می‌شود که در ذهن خالق است.

«در فلسفه‌ی الحادی ماده‌گرا اندیشه‌ی خالق از فلسفه رخت بر بست اما این اندیشه که ماهیت مقدم بر وجود است همچنان باقی ماند در فلسفه‌های مادی گرا آدمی واجد طبیعت بشری است و این طبیعت بشری را که همان مفهوم بشر است نزد همه افراد آدمی می‌توان یافت. این بدان معنی است که هر فرد بشری نمونه‌ای است جزئی از مفهوم کلی بشر. بنا به عقیده کانت از این مفهوم کلی این نتیجه بدست می‌آید که بشر جنگل‌نشین و بشر چادرنشین و بشر

شهرنشین قرن جدید همه در یک تعریف می‌گنجند و همه دارای یک خمیره و یک سرشت اصلی هستند. بدین‌گونه در این فلسفه نیز ماهیت بشر مقدم بر آن وجود تاریخی است که ما در طبیعت می‌بینیم.» (همان: ۲۰). منظور از وجود تاریخی از نظر سارتر وجودی است که با گذشت زمان در جریان تاریخ در موقعیت‌های مختلف قرار می‌گیرد و در نتیجه در مسیر تحول قرار است.» (همان: ۲۰). بدین‌گونه در فلسفه‌های ماتریالیستی نیز ماهیت و (آنچه خواهد شد انسان) از پیش پیداست. این بار بجای خدا طبیعت آن را رقم می‌زند. از نظر فیلسوفان الحادی نیز بشر آثار و مفهوم و تعریف ثابت و معینی دارد که از پیش معلوم است. اگرستانسیالیسم واجب الوجود را از زندگی بشر خط می‌زند: «فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم می‌گوید که اگر واجب‌الوجود نباشد لااقل یک موجود هست که در آن وجود مقدم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آنکه تعریف آن بوسیله مفهومی ممکن باشد وجود دارد و این وجود بشر است یا به تعبیر هایدگر واقعیت بشری. معنی تقدم وجود بر ماهیت چیست؟ این بدان معنی است که بشر ابتدا وجود می‌یابد متوجه وجود خود می‌شود در جهان سر برمی‌کشد و سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود بدست می‌دهد. در مکتب اگزیستانسیالیسم تعریف‌ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست. سپس چیزی می‌شود، یعنی چنین و چنان می‌گردد و چنان می‌شود که خویشتن را چنان می‌سازد. بدین‌گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری) وجود ندارد زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود پرورد. منظور از طبیعت کلی بشری مفهوم واحد و ثابتی برای کلیه آدمیان است.» (همان: ۲۱)

روش شناخت بشر نیز از مباحث جالب توجه در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم است؛ آن‌ها معتقدند که «هر انسانی در خلال تصمیم‌ها، انتخاب‌ها، افعال و شرایط وجودی‌اش به شناخت در می‌آید.» (وال، ۱۳۷۲: ۹۸) بعبارت دیگر، از نظر سارتر «بشر همان است که از خود می‌سازد. بشر نه فقط آن مفهومی است که از خود در ذهن دارد بلکه همان است که از خود می‌خواهد. آن مفهومی است که پس از ظهور در عالم وجود از خویشتن عرضه می‌دارد. همان است که پس از جهش به سوی وجود از خود می‌طلبد. بشر هیچ نیست مگر آن چه از خود می‌سازد.» این اصل اول اگزیستانسیالیسم است و آن را به درون‌گرایی می‌خوانند.» (سارتر، ۱۳۶۱: ۲۲)

سارتر می‌گوید: «منظور از درون‌گرایی این است که بشر مقامی والاتر از سنگ و چوب دارد. (تنها بشر از وجود خود آگاهی دارد). ما می‌خواهیم بگوییم که بشر پیش از هر چیز به سوی آینده‌ای جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به سوی آینده وقوف دارد. بشر طرحی است که برای خود می‌اندازد یعنی بشر موجودی است که پیوسته می‌خواهد از خود پیش‌تر باشد. با این توضیح که بشر چون موج پیوسته آماده و درخور جهش و فراتر رفتن است. سکون و وقفه در شان او نیست این جنبش و جهش آگاهانه است نه خودبخود. زاده‌ی شعور است نه محصول جبر همه کیفیات روحی از جمله شادی و رنج نیز زاده‌ی شعور است نه مقدم بر آن بنا براین هیچ حالت از پیش بوده‌ای محرک این جهش نیست.» (همان: ۲۲)

سارتر می‌گوید: «تقدیرگرایی رهیافت کسانی است که می‌گویند: اجازه دهید که دیگران کاری را که من نمی‌توانم انجام دهم انجام دهند. آموزه‌ای که من عرضه می‌دارم، درست متضاد تقدیرگرایی است. زیرا آموزه‌ی من اظهار می‌دارد که هیچ واقعیتی غیر از حوزه عمل من وجود ندارد. بعلاوه فراتر از آن رفت، اضافه می‌کند که انسان چیز دیگری غیر از طرح خودش نیست. او تا حدی وجود دارد که خودش را تحقق می‌بخشد. بنابراین چیزی غیر از اعمال و حیات‌اش نیست.» (نوروزی؛ لویی: ۱۱۳)

وجود بشر به واسطه طرحی که برای خود می‌ریزد از خزه و تفاله و کلم متمایز می‌شود. هیچ چیز دیگری پیش از این طرح وجود ندارد. برای او لوح آسمانی و مفاهیم اخلاقی وجود ندارد. بشر پیش از هر چیز همان است که طرح تحقق و شدنش را افکنده است نه آنچه خواسته است بشود زیرا آنچه ما معمولاً از خواستن قصد می‌کنیم و برای غالب ما موخر بر خود خواستن است. سارتر می‌خواهد میان خواستنی که طرح اجرا و تحققش ریخته شده با خواستنی که همچنان معلق مانده و جزو آرزوهاست تفاوت قایل شود. آنچه به حساب می‌آید اولی است نه دومی. (سارتر، ۱۳۶۳: ۲۳). «بشر مسوولیت کلی دارد اگر به راستی وجود مقدم بر ماهیت است پس بشر مسوول وجود

خویش است. چون بشر بی هیچ مددی و الهامی از عالم بالا خود را می‌سازد بنابراین مسوولیت به عهده خود اوست مسوولیت اتموبیل به عهده راننده است اما بشر که هرچه هست در خود اوست مسوولیت با خود اوست. نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آنچه هست قرار دهد و مسوولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند.» (همان: ۲۴)

انتخاب خود به معنی انتخاب و اختیار راه و روش خود و نیز انتخاب شخصیت و ماهیت خود است که بوسیله عمل مشخص می‌شود.

«بشر در انتخاب «خود» آزاد است منظور این است که هریک از ما با آزادی خود را انتخاب می‌کنیم. و با این گفته می‌خواهیم این را نیز بگوییم که فرد بشری با انتخاب خود همه آدمیان را انتخاب می‌کنیم در واقع هریک از اعمال ما آدمیان با آفریدن بشری که ما می‌خواهیم آنگونه باشیم در عین حال تصویری از بشر می‌سازد که به عقیده‌ی ما بشر بطور کلی باید چنان باشد. انتخاب چنین و چنان بودن در عین حال تایید ارزش آنچه انتخاب می‌کنیم نیز هست. زیرا ما نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم آنچه در حال صداقت انتخاب می‌کنیم همیشه خوبی است و هیچ چیز برای ما خوب نمی‌تواند بود مگر آن که برای همگان خوب باشد.» (همان: ۲۵)

از نظر سارتر اگزیستانسیالیسم خوشبین است. «خوش بینی اگزیستانسیالیسم در آن است که اعتقاد دارد بشر به پای خود و بی هیچ کمکی می‌تواند بسوی آینده‌ای آرمانی در جهان‌های وسیع و افق‌های ناگشوده پیش رود.» (همان: ۱۶).

۳-۲- مسایل وجودی در دیوان شمس

به نظر می‌رسد بهتر بود افکار سارتر را با افکار مولوی در مثنوی مقایسه می‌کردیم زیرا در مثنوی مطالب به گونه‌ای منسجم‌تر و عقلانی‌تر نوشته شده‌اند. هرچند این فلسفه پایه بر فکر و تعقل محض دارد و دیوان شمس در لحظه‌های بیخودی مولانا سروده شده است. اما به نظر می‌آید که شور و شوق مولانا در سرودن غزلیات حقایق را برهنه‌تر و آشکارتر از مثنوی نشان می‌دهد. چون مثنوی به قصد تعلیم و تربیت سروده شده و گاه معانی تا سطح درک عوام پایین آورده می‌شود. گذشته از این مولوی همیشه نگران کج فهمی عوام بوده است. متفکران فلسفه اصالت بشر در نوشته‌های خود به بررسی جایگاه آدمی و هدف هستی او پرداخته‌اند سوالاتی چون ماهیت انسان چیست؟ از کجا آمده؟ هدف از آفرینش او چه بوده؟ و به کجا خواهد رفت؟ مطرح می‌شوند و بر اساس اندیشه خویش بدان پاسخ می‌دهند. این‌ها مسایل آشنایی هستند که دین و مذهب، (هر آیین و مذهبی) مطرح کرده و با بینش خدا محور خود بدانها پاسخ می‌دهند. و با این پاسخ‌ها مسیر و شیوه زندگی انسان‌ها را مشخص می‌کنند. جدای از دین و مذهب، عرفان نیز به عنوان یک مکتب فکری مسایل انسان شناسی را مطرح می‌کند و با نگاه و دید خود ماهیت انسانی را تعریف می‌کند.

مولانا در دیوان شمس در لحظه‌های بی‌خودی مسایل وجودی را مطرح می‌کند و در لحظه‌ی شور و حال خود بدان‌ها پاسخ می‌دهد:

ما را خدا از بهر چه آورد؟ بهر شور و شر
دیوانگان را می‌کند زنجیر او دیوانه‌تر
این عشق شوخ بوالعجب آورده جان را در طرب
ما را کجا باشد امان؟ کز دست این عشق آسمان
ماندست اندر خرکمان چون عاشقان زیر و زبر
(همان: ۱۷۳)

در غزلی دیگر که شفיעی کدکنی آن را منسوب به مولوی می‌داند زیرا این گونه سوالات از مسایل خیامی هستند و

مولانا می‌داند از کجا آمده و به کجا می‌رود. (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۳: ۲۳) اما به هر حال مختصات این غزل مناسب مقایسه‌ای است که ما می‌خواهیم ما بین مکتب سارتر و مولوی به عمل آوریم:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم
که چراغافل از احوال دل خویش‌تتم
از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود
به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم
مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا؟
یا چه بودست مراد وی از این ساختنم؟
جان که از عالم علوی است یقین می‌دانم
رخت خود باز برآنم که همانجا فکنم
مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست
به هوای سر کویش پر بالی بزمن (همان: ۳)

گرچه مولانا به مسایل وجودی پرداخته است؛ اما پاسخی که به این گونه مسایل می‌دهد دقیقاً با نتیجه‌ای که سارتر می‌گیرد برابر نیست.

۳-۳- اصل اصالت بشر از نظر مولانا و سارتر

مولانا جان را از عالم خاک نمی‌داند (ماده نیست) بلکه اصل و اساس آن در عالم علوی و ملکوت است و جسم را از جنس خاک و این دنیای پست می‌داند. سارتر از جان به درون و از جسم به محیط یا همان ماده تعبیر می‌کند و هر دو را در اعمال بشری دخیل می‌داند. از این نظر هر دو مشابهند در این غزل این مفهوم روشن است. جان را آتشی در سینه می‌داند و یا یونسی که در ماهی تن زندانی است.

با رخ چون مشعله بر در ما کیست آن
هر طرفی موج خون نیم شبان چيست آن
در کفن خویش‌تن رقص کنان مردگان
نفسه صور است یا عیسی ثانی است آن
سینه خود باز کن روزن دل در نگر
آتش تو شعله زدنی خبر دی است آن
آتش نور را بین زود درآ چون خلیل
گرچه به شکل آتش است باده صافی است آن
یونس قدسی تویی در تن چون ماهی
باز شکاف و بین کاین تن ماهی است آن (همان: ۳۳۱)

حال بشر قدرتمندی را که سارتر می‌سازد با بشری که مولانا در دیوان شمس آفریده است مقایسه می‌کنیم؛ انسان مولانا در برابر آسمان (که به عقیده‌ی قدما قدرتمند است و سرنوشت انسان را رقم می‌زند) سر خم نمی‌کند. بر او می‌تازد و برهمنش می‌شکند.

باز آمدم چون عید نو، تا قفل زندان بشکنم
وین چرخ مردم خوار را چنگال و دندان بشکنم
هفت اختر بی آب را کین خاکیان را می خورند
هم آب بر آتش زخم هم بادهاشان بشکنم
از شاه بی آغاز من، پران شدم چون باز من
تا جغد طوطی خوار را در دیر ویران بشکنم
ز آغاز عهدی کرده ام کاین جان فدای شه کنم
بشکسته بادا پشت جان گر عهد پیمان بشکنم. (همان: ۲۰۵)

هفت اختر را که در نجوم احکامی گذشته حوادث زندگی مردم را بر اساس موقعیت آنها پیش بینی می‌کردند، تنها بر کسانی مسلط می‌داند که وابسته و پایبند دنیا باشند و آنها را به خاک نسبت می‌دهد و خاکیان می‌نامد. ولی خود از خاک فاصله می‌گیرد و آسمان را هم بر نمی‌تابد آن را هم در هم می‌شکند.

سر قدم کردیم و آخر سوی جیحون ساختیم
عالمی بر هم زدیم و چست بیرون ساختیم
چون براق عشق عرشی بود زیران ما
گنبدی کردیم و سوی چرخ گردون ساختیم
عالم چون را مثال ذره‌ها برهم زدیم
تا به پیش تخت آن سلطان بی چون ساختیم
اولین منزل یکی دریای پرخون رو نمود
در میان موج آن دریای پرخون ساختیم
فهم و وهم و عقل انسان جملگی در ره بریخت
چون که از شش حد انسان سخت بیرون ساختیم
نفس چون قارون ز سعی ما درون خاک شد
بعد از آن مردانه سوی گنج قارون ساختیم
دشست و هامون روح گیسرد ذره‌ای
زانچه ما از نور او در دشت و هامون ساختیم
(همان: ۲۵۳)

سارتر خدا را از صحنه بازی انسان بیرون می‌کشد. انسان را اصالت و قدرت می‌بخشد و همان وجودی می‌داند که خودش را آنگونه که بخواهد می‌آفریند. اما در این آفرینش حد و حدود را مشخص نمی‌کند. اینکه انسان تا چه حد می‌تواند تکامل یابد و بالاتر رود خود نیروی محرکی در حرکت رو به جلوی انسان می‌شود. غیر از این هیچ انگیزه-ای را برای تکاپو و تلاش آدمی معرفی نمی‌کند. فقط می‌گوید انسان می‌تواند خود را بیافریند. اما از میل و کششی که برای این آفرینش در وجود آدمی هست چیزی نمی‌گوید.

مولانا خدا را از صحنه جولان آدمی خط نمی‌زند. اما این خدا انسان را مقهور و ذلیل و زبون نمی‌کند. بلکه خود عامل حرکت و تکاپوی انسان می‌شود. انسان از این خدا نمی‌هراسد بلکه شیفته و واله او می‌گردد. برای رسیدن به او مرزها را در هم می‌شکند آسمان را بر زمین می‌زند. اصلاً آسمان چه کس است که در برابر آدمی قد علم کند او مرزهای انسانیت را درهم می‌نوردد و به خدا می‌رسد؛ اصلاً خود خدا می‌شود. آری در نظر مولوی هم انسان خالق خویش است. اما آنچه انسان از خود می‌سازد نه در حد یک نجار، نویسنده یا نقاش است که آدمی می‌تواند از خود کامل‌ترین نسخه؛ یعنی خدا را بسازد. در غزل زیر اساس بینش مولوی را می‌توان یافت.

آنان که طلب کار خدایید، خدایید

حاجت به طلب نیست شما میاید شما میاید
چیزی که نکردید گم از بهر چه جوید؟
کس غیر شما نیست، کجایید کجایید؟
در خانه نشینید و مگردید به هر در
زیرا که شما خانه و هم خانه خدایید
ذاتید و صفاتید گهی عرش و گهی فرش
در عین بقایید و مبرا ز فنایید
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید
جبریید امینید و رسولان شما میاید
خواهید ببینید رخ اندر رخ معشوق
زنگار ز آینه به صیقل بزدا میاید
تا بو که همچون شه رومی به حقیقت
خود را به خود از قوت آینه نمایید. (همان: ۲)

مولوی می گوید انسان می تواند هر آنچه می خواهد باشد حتی اگر آنچه می خواهد «خدا» باشد. از این نظر مولانا نیز انسان را موجود نمی داند. از نظر او نیز انسان وجودی است که می تواند ماهیت خود را تا «خدا شدن» بسازد. غزل فوق را شفیع کدکنی تقلیدی از غزل «ای قوم به حج رفته کجایید» می داند که برای تاکید و تکرار مضمون، این غزل را هم ذکر می کنیم.

ای قوم به حج رفته کجایید کجایید؟
معشوق همین جاست، بیاید بیاید
معشوق تو همسایه دیوار به دیوار
در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟
گر صورت بی صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما میاید
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید
یکبار از این خانه بر این بام برآید
آن خانه لطیف است نشانهاش بگفتید
از خواجه آن خانه نشانی بنمایید
یک دسته گل کو اگر آن باغ بدیدیت؟
یک گوهر جان کو اگر از بحر خدایید
با این همه آن رنج شما گنج شما باد
افسوس که بر گنج شما پرده شما میاید (همان: ۱۱۶)

این که مولوی می گوید شما خود پرده ای بر گنج وجود خود هستید و می خواهید حجاب ها را کنار زده خود را ببینند تا وجود بی مانند خویش را بشناسند؛ مشابه همان اصل درون گرایی سارتر است که بشر هویت اصلی خود را در می یابد. اصل درون گرایی یا همان خودآگاهی عرفا در بیان بسیاری از شاعران عارف مسلک آمده است. این اندیشه را عطار در منطق الطیر به زبان حکایت و تمثیل و در سیر پرندگان به سوی سیمرغ بازگو کرده است:

آفتاب قربت از پی شان بتافت هم ز عکس روی سیمرغ جهان چون نگه کردند آن سیمرغ زود	جمله را از پرتو آن جان بتافت چهره سی مرغ دیدند از جهان بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
---	--

<p>باز از نوعی دگر حیران شدند بود این سیمرخ سی مرغ مدام بود این سیمرخ این کین جایگاه بود این سیمرخ ایشان آن دگر هر دو یک سیمرخ بودی بیش و کم در همه عالم کسی نشنود این بی تفکر و ز تفکر ماندند بی زفان کردند از آن حضرت سوال حل مایی و توی درخواستند کاینه ست این حضرت چون آفتاب جان و تن هم جان و تن بیند درو سی در این آینه پیدا آمدید پرده‌ای از خویش بگشایید باز (منطق‌الطیر: ۱۸۹)</p>	<p>در تحیر جمله سرگردان شدند خویش را دیدند سیمرخ تمام چون سوی سیمرخ کردند نگاه و بسوی خویش کردند نظر و نظر در هر دو کردند بهم بود این یک آن و آن یک بود این آن همه غرق تحیر ماندند چون ندانستند هیچ از هیچ حال کشف این سر قوی درخواستند بی زبان آمد از آن حضرت خطاب هر که آید خویش‌تن بیند در او چون شما سیمرخ اینجا آمدید گر چل و پنجاه مرغ آید باز</p>
--	--

غزلی دیگر را مثال می‌زنیم. چون به هر حال مضمون این غزل که بگونه‌ای متبلور و آشکار بیان شده است همان مضمونی است که در بسیاری از غزل‌های مولوی تکرار شده است. این مضمون همان است که عرفا از آن به وحدت وجود تعبیر می‌کنند.

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد	دل برد و نهان شد
هر دم به لباس دگر آن یار برآمد	گه پیر و جوان شد
گاهی به تک طینت صلصال فرو رفت	غواص معنایی
گاهی ز تک کهگل فخار (کوزه گر) بر آمد	زان پس به جهان شد
گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق	خود رفت به کشتی
گه گشت خلیل و به دل نار برآمد	آتش گل از آن شد
نی نی که همو بود که می گفت انالحق	در صوت الهی
منصور نبود آنکه بر آن دار برآمد	نادان به گمان شد... (۱)

آنچه مولانا در همه‌ی انسان‌ها می‌بیند وجودی است که در هر کسی به شکلی جلوه می‌کند. مولوی خدا را در پیکره‌ی انسان می‌بیند که گاه نوح می‌شود و به کشتی می‌رود و گاه ابراهیم و به دل آتش می‌رود و از نظر او منصور نبود که به دار آویخته شد، او خدا را می‌بیند که به دار آویخته‌اند. آری آدمی در سلوک خود خدا می‌شود و به جاودانگی می‌رسد. به نظر نگارنده آنچه که مولوی بدان اصالت و واقعیت می‌بخشد خداست و مکتب او را می‌توان مکتب اصالت خدا خواند. که به نظر کاملاً در نقطه مقابل فلسفه‌ی سارتر قرار می‌گیرد. اما اگر دو واژه‌ی (انسان و خدا) را در نظر بگیریم و تنها صفاتی که برای آنها در هر دو مکتب برشمرده‌اند مقایسه کنیم، می‌بینیم که قهرمان هر دو مکتب ویژگی‌های یکسانی دارند. اما کلمه بشر سارتر هیچ گاه قدرتی را که خدا در فرهنگ شرقی ما می‌بخشد القا نمی‌کند.

اگرچه روح بی‌قرار مولوی روی به بالا دارد و عطش و به عروج و خدا شدن جز خوبی‌ها را نمی‌بیند، اما در جوامع بشری بسیاری کسان از حقیقت وجود خود بی‌خبرند و یا شاید به علت سست‌عنصری از انتخاب سیر رو به بالا باز می‌مانند و مولانا سنگینی وجود آنها را بر نمی‌تابد و آنها را مانعی برای عروج خود می‌داند. این‌ها کسانی هستند که وابسته بعد مادی خود مانده‌اند و در سیر قهقرایی خود به مقام دیو و ددی دست یافته‌اند. آری در نظر مولانا انسان همان چیزی می‌شود که خود می‌خواهد.

او از ضعف و سست عنصری هم‌رهان خود ناله سر می‌دهد و برای راه یافتن به نسخه کامل بشریت یا به تعبیر شاعرانه دیدار یوسف کنعان از شیر خدا و رستم دستان که هر دو نماد قدرتمندی انسان هستند مدد می‌جوید. گرچه انسان را روح هبوط یافته‌ی خداوند در ماده می‌داند و معتقد است که «انسان نایب حق است در روی زمین و سایه و ظل خدا بوده و رابطه‌اش با حق بی‌واسطه است و از این جهت روح و دل عالم است.» (مونسان، ۱۳۸۹: ۱۵۹) اما باور دارد که اگر انسان به خودآگاهی نرسد، اسیر ماده گردیده و در قهقرای پستی فرو می‌رود. پس لازمه‌ی تعالی و وصول به کمال و «ماهیت خدایی» یافتن را خود آگاهی می‌داند. انسان نه در مطالعه‌ی محیط که در مطالعه‌ی درون خود به خودآگاهی می‌رسد و به تعبیر سارتر با درون‌گرایی انسان به وجود خویش آگاه می‌شود و جز وجود خود هیچ وجودی را واقعیت و اصیل نمی‌داند و پس آنگاه است که دست به آفرینش می‌زند و خود را آن‌گونه که می‌خواهد می‌سازد.

غزل زیر ضعف و قدرت آدمی را می‌نماید:

... یعقوب وار و اسفاها همی ز نیم
دیدار خوب یوسف کنعانم آرزوست
والله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود
آوارگی و کوه و بیابانم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
آن نور روی موسی عمرانم آرزوست
زین خلق پر شکایت گریان شدم ملول
آن های هوی و نعره‌ی مستانم آرزوست
گویاترم ز بلبل اما ز رشک عام
مهر است بر دهانم و افغانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم، انسانم آرزوست
گفتند یافیت می‌نشود جسته‌ایم ما
گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست... (۶۵)

۳-۴- منشأ خوش‌بینی و دلهره از نظر مولانا و سارتر

خوش‌بینی و شادمانی نیز ویژگی اصلی شمس است. گونه‌ای رقص و شور عارفانه در ابیات این دیوان موج می‌زند. همانگونه که مولانا در سماع عارفانه خود به دور خودش چرخ می‌زند وزن مفتعلن مفتعلن که بر غزلیات او جاری است خواننده را هم به رقص و شور ارفانه وامی‌دارد.

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود
وارهد از حد جهان بی حد و اندازه شود
خاک سیه بر سر او کز دم تو تازه نشد
یا همگی رنگ شود، یا همه آوازه شود
هر که شدت حلقه‌ی در زود برد حقه‌ی زر
خاصه که در باز کنی، محرم دروازه شود
آب چه دانست که او گوهر گوینده شود
خاک چه دانست که او غمزه غمازه شود
روی کسی سرخ نشد بی مدد لعل لب‌ت

بی تو اگر سرخ شود از اثر غازه شود
 ناقه ی صالح که ز که زاد یقین گشت مرا
 کوه پی مژده تو اشتر جمازه شود
 راز نهان دار و خمش و خمشی تلخ بود
 آنچه جگرسوزه بود باز جگر سازه شود (۸۹)

تفاوت اصلی مکتب سارتر با مولوی در اصل پرتاب‌شدگی بشر است. سارتر انسان را وجودی می‌داند که به هستی پرتاب می‌شود و هیچ اصل و آغازی برای آن قایل نیست و در نهایت با مرگ وجود انسان به پایان می‌رسد؛ یعنی وجود انسان میان دو پوچی است. این که آغاز و انجام آن معلوم نیست منجر به ناامیدی انسان می‌شود. از نظر سارتر همین ناامیدی از آینده است که به انسان آزادی می‌دهد که هرآن‌طور که بخواهد خود را بسازد. بدین ترتیب سارتر با اینکه مرگ را پایان پوچی برای انسان می‌داند اما پوچ‌گرا نیست. همین ناامیدی است که به او برای انتخاب «خود» آزادی می‌بخشد. بدین ترتیب انسان‌ها نخست خود را و سپس جوامع بشری را می‌آفرینند.

اما انسان مولانا جاودانه است. انسان جان و روحی است که از اصل خود جدا شده در جسم زندانی شده بدین دنیا هیوط کرده است. این جان بی‌قرار بازگشت به اصل خویش است. مولانا در نی‌نامه -هجده بیت آغازین مثنوی- این هیوط و بازگشت آدمی را به اصل خویش شرح داده است. سیر و تحول روح آدمی در اندیشه‌ی مولوی به سوی اصل کل و همان جاودانه شدن است و این بی‌قراری جان آدمی از نگرانی از نرسیدن و درنیافتن آن اصل است. به گمان نگارنده، بیقراری و اضطرابی که مولانا شرح می‌دهد و به علت دوری از اصل و نگرانی از دست نیافتن به هدف می‌داند؛ در بیان سارتر به دلهره تعبیر می‌شود که آن را نگرانی از انتخاب غلط می‌داند. «همان انتخابی که بر اساس آن آدمی باید خود را بسازد. باید خودش گام به گام، وجود خودش را در درون خود محقق کرده و خود را خلق کند تا کامل شود. البته منشأ دلهره اینجاست که این انسان آرزو دارد خدا شود، اما خدا از نظر اگزیستانسیالیست‌ها امری خودمتناقض است.» (بلاکهام، ۱۳۷۶: ۱۷۶)

۴- نتیجه‌گیری

اصالت وجود سارتر مشابه اصل وحدت وجود در عرفان است. از نظر عرفا از جمله مولوی اصل بشری وجودی است که در هر شخصی به شکلی جلوه می‌کند. انسان در هردو بینش قدرتمند است خودش ماهیتش را انتخاب می‌کند و دست‌خوش تقدیر نمی‌شود. هردو مکتب به سرنوشت بشری خوش بین هستند چون انسان را در انتخاب صحیح آزاد و توانا می‌دانند. دلهره و نگرانی از انتخاب نابجا (از نظر سارتر) و از بازماندن از عروج (از نظر مولانا) در وجود بشری عجین است. تفاوت دو مکتب در اصل پرتاب‌شدگی است که سارتر انسان را بی‌آغاز و انجام می‌داند ولی مولانا انسان متعالی را ازلی و ابدی می‌داند.

منابع

۱. سارتر، ژان پل، (۱۳۶۱)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه‌ی دکتر مصطفی رحیمی، تهران: انتشارات مروارید، چاپ هشتم.
۲. _____، (۱۳۸۱)، *اخلاق اگزیستانسیالیستی*، ترجمه از حسین نوروزی و تیمور لویی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم انسانی، مجله‌ی نامه‌ی فلسفه، شماره ۱۳.
۳. شمیسا، سیروس، (۱۳۹۳)، *مکتب‌های ادبی*، تهران: نشر قطره، چاپ پنجم.
۴. بلاکهام، هرولد جان، (۱۳۷۶)، *شش متفکر اگزیستانسیالیسم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر نگار.
۵. مونسان، محبوبه، (۱۳۸۹)، *نظریه‌ی انسان کامل در مکتب ابن عربی و مولوی*، فصلنامه‌ی مطالعات ادبیات تطبیقی، مقاله ۹، دوره ۴، شماره ۱۴، صص ۱۵۹-۱۸۵.

۶. سید حسینی، رضا، (۱۳۸۷)، *مکتب های ادبی*، تهران: انتشارات نگاه، چاپ پانزدهم.
 ۷. بلخی، مولانا جلال الدین محمد، (۱۳۵۴)، *گزیده ی غزلیات شمس*، به کوشش دکتر شفیعی کدکنی، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین، چاپ دوم.
 ۸. عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۳)، *منطق الطیر*، تهران: انتشارات ماد.
 ۹. وال، ژان آندره، (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، ترجمه ی یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
1. Thomas R. Flynn, *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press,

