

## بررسی تطبیقی مفهوم آزادی و مصادیق آن

در اندیشه های کارل یاسپرس و مولوی

محمد رضا علیزاده امامزاده<sup>۱</sup>

### چکیده

آزادی خواهی اندیشه ای است که قصد دارد انسان را از هر قید و بند ممکنه که بر سر راه رشد و اعتلا و سعادت او قرار می گیرد، رها سازد. در این مقاله نویسنده ضمن تبیین اهمیت آزادی در آثار و اندیشه های مولانا و یاسپرس، سعی در بررسی شباهت ها و افتراق نظریه ها و اندیشه های آنها در زوایای گوناگون وجود انسانی کرده است. تفاوت آنها علاوه بر تخصص و گرایش عرفانی، در دین و مکتبی که در آن تربیت یافته اند؛ یعنی، در فرهنگ حاکم بر محیط و قلب آنها، همان تفاوت فرهنگ شرق و غرب کاملاً مشهود و نمایان می باشد. مولانا نه یک فیلسوف، بلکه عارفی تمام عیار بود؛ در تفکر او انسان مقامی والا و برتر دارد، که به طور طبیعی و فطری، خواهان آزادی است. یاسپرس فیلسوفی است که انسان را موجودی ناشناختنی می داند و پیوسته تعالی دارد که به «هستی» دست یابد؛ تا انسان به آزادی خود پی ببرد. از نظر یاسپرس ضرورت تعالی منحصرأ از آن انسان بوده و تنها مبتنی بر اراده اوست. ولی از نظر مولانا حرکت و تعالی نه تنها شامل کل موجودات جهان بوده، بلکه لطف حق و اراده او مقدم بر اراده آدمی است و در مسیر تعالی دست فیض، علت اصلی محرکه است. از تشابه های مهم بین آنها می توان به تأکید هر دو به تجربیات شخصی برای اثبات آزادی اشاره کرد.

### کلید واژه ها:

مولوی، یاسپرس، آزادی، انسان، تعالی

۱- عضو هیات علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مهاباد و دانش آموخته واحد علوم و تحقیقات تهران

## ۱ - مقدمه

اندیشه آزادی‌خواهی، در پی رها ساختن افراد انسانی از هر قید و بند ممکن است که بر سر راه رشد و اعتلا و سعادت آنها قرار می‌گیرد. ریشه آزادی‌خواهی را در فرهنگی باید جست و جو کرد، که در آن انسان از احترام و ارزش برخوردار است. بنابر گزارش تاریخ، اولین قومی که مفاهیم آزادی و آزادی‌خواهی را طرح کردند و به دفاع از آن پرداختند، یونانیان باستان<sup>۲</sup> بودند. شاید یکی از منابعی که یونانیان را متوجه ارزش و اهمیت آزادی کرده بود، وضع رقت‌بار بردگان باشد. از دیدگاه آنان کسی که صاحب اختیار خود نیست، اگر چه عنوانش برده نباشد، آزاد نیست. زمانی می‌توان گفت که فرد به آزادی رسیده و از قید و اجبار رهایی یافته است که مطابق میل و تشخیص خود بتواند فکر کند و عمل نماید و فرصت شکوفاسازی خود را داشته باشد. (استوارت میل، ۱۳۶۳).

آزادی مهم‌ترین جوهری است که در ذات همه انسانها وجود دارد، و یکی از شاخصه‌ها و ویژگی‌های بارز آنهاست. اگر در مسایل دنیای معاصر تأمل کنیم، درمی‌یابیم بیشتر انقلاب‌هایی که صورت می‌گیرد و در آن عده‌ای حاضر به قربانی کردن خویش می‌شوند، به خاطر همین عطیه مقدس و دوست داشتنی؛ یعنی «آزادی» است. چیزی که آدم‌ها به یاری آن، از هیئت ابزاری «مجبور» بیرون می‌آیند و به قول شاملو؛ «به اختیار» بر می‌گزینند. در مطالعه تاریخ ملل جهان می‌بینیم، کشمکش بین آزادی و قدرت برجسته‌ترین فصول سرگذشت ملی این اقوام را تشکیل می‌دهد. آزادی چیزی مفروض و تضمین شده نیست، بلکه انسان باید برای کسب آن تلاش و مجاهده کند. و به این علت به اجبار از آغاز تا به امروز، آزادی خود را در دنیای بیرون در تمامی لحظه‌های وجودیش محافظت می‌نماید. افسانه‌ها، مذاهب، اندیشه‌های علمی و فلسفی، علم سیاست، سازمانهای اجتماعی و فرهنگی همه و همه ابزارها و اسبابی

---

<sup>۲</sup> Early Greek

بوده‌اند که انسان در تلاش برای آزادی، از آنها بهره برده است؛ چرا که انسان مجبور بوده، آزادی خود را نسبت به طبیعت، جامعه و نیز اندرون خود توسعه داده و محافظت نماید.

با نگاهی به آثار بزرگان ادب فارسی، در می‌یابیم که توجه به آزادی انسان یکی از نکات محوری این آثار گرانبها بوده است. البته باید یادآور شد که در بین بزرگان تاریخ ادب فارسی، شاید نتوان کسی را یافت که علاوه بر شاعری، اندیشمند بزرگی نیز نباشد. آن هم اندیشمندانی که بیشتر بار مکتوب اندیشه‌های گذشتگان ما، در آثار این بزرگان به یادگار مانده است. از جمله این بزرگان؛ مولانا جلال الدین محمد بلخی است. بدون شک او را به عنوان یکی از بزرگترین سخن‌سرایان زبان فارسی دری می‌شناسیم؛ که می‌توان ادعا کرد، درونمایه آثارش سرشار از افکار بلند عرفانی و انسانی است؛ که از او چهره‌ای جاودان و ممتاز در ادبیات عرفانی ساخته؛ و همواره او را یک سر و گردن بالاتر از دیگر شاعران از نگاه غنای اندیشه درمی‌یابیم.

با بررسی اندیشه‌ها و آثار مولوی و یاسپرس مشخص می‌شود که آزادی انسان، هم از دید مولانا و هم از نگاه یاسپرس بسیار اساسی است و هر دو بر آزادی انسان تأکید می‌کنند. مولانا در دفاتر مختلف «مثنوی» بحث جبر و اختیار را مطرح کرده، به نفع اختیار سعی می‌کند از جبر فاصله بگیرد، و برای این منظور به تجربه عینی مردم اشاره می‌کند. و در تبیین اختیار، از بحث‌های فلسفی پیچیده صرف نظر می‌کند. او آزادی را ضرورت هستی‌شناختی می‌داند. اما برخلاف یاسپرس در آزادی نمی‌ماند؛ به عبارتی، آزادی برای مولانا موضوعیت ندارد و آزادی یک طریقت است. اما یاسپرس تا آخر به آزادی وفادار می‌ماند و بر آن تأکید می‌ورزد. (علم الهدی، ۱۳۷۵)

شخصیتی با این خصوصیات، بدیهی است که دیدی بسیار گسترده نسبت به هستی دارد؛ دیدی که مرزهای زمان، مکان و زبان را شکسته، از ملیت بیرون آمده، و تبدیل به چهره‌ای

جهانی گردیده است؛ چهره‌ای که بعد از قرن‌ها از شرق تا غرب همه‌اش پیچیده و اندیشمندان بزرگ معاصر، با جستجو و تفحص در آثارش هر روز با دست آوردهایی تازه و شاداب‌تر، مقاله‌ها و کتاب‌ها می‌نویسند.

از طرف دیگر، یاسپرس که یکی از فیلسوفان مشهور فلسفه اگزیستانس است، مفهوم آزادی را که موضوع افسانه‌ها، نظریه‌های عقلانی، علم سیاست، علم اقتصاد، ادبیات، شعر و بحث‌های روزمره زندگی انسانها می‌باشد، هم در زمره پیچیده‌ترین و متناقض‌ترین مفاهیم تمدن بشری، بخصوص غربی دانسته، و هم به عنوان نیروی محرکه‌ای که هم خلاق و هم مخرب و فسادآور است، می‌شناسد. (یاسپرس، ۱۳۷۷: ۳۰) او مفهوم آزادی را هم از جنبه فلسفی فردی (آزادی درونی و ارتباط آن با اراده و تصمیم‌گیری و...)، و هم از دیدگاه فلسفی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی (آزادی بیرونی) به طور موشکافانه‌ای بررسی کرده است.

بی‌شک فاصله زمانی بسیار زیاد، بین این دو متفکر بزرگ، آنها را از هم جدا ساخته و ادعای هرگونه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را غیرممکن می‌سازد. نویسنده در لابلای این کلمات قصد دارد قسمتی از دریافتهای خود را درباره اهمیت آزادی در آثار و اندیشه‌های حضرت مولانا- شاعر و عارف نامدار- و یاسپرس - فیلسوف مکتب اگزیستانس- که حاکی از گستردگی دید آنها نسبت به انسان است، بگنجاند و به بررسی شباهتها و همسویی‌ها یا افتراق نظریات و اندیشه‌های آنها از زوایای گوناگون وجود انسانی بپردازد.

## ۲- مراتب وجود انسان در اندیشه‌های یاسپرس و مولوی

انسان، ماهیت او، چیستی، سعادت و شقاوت او از بزرگترین اسرار شگفت‌انگیزی است که افکار بلند پروازانه انسان را به هم‌آوردی می‌طلبد، از این رو اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان، بدون توجه به تخصص، افکار و عقاید خود، در تلاشند تا اسرار و ماهیت این سرزمین اعجاب‌انگیز را آشکار نمایند. مولانا و یاسپرس نیز جدای از این قافله نبودند. هر دو

برای شناخت کامل انسان و شناساندن هر چه بهتر آن، برای هستی انسان مراتبی قابل بودند که اندیشه‌های خود را بر آنها بنا نهاده‌اند، لذا برای اینکه بهتر بتوانیم اندیشه‌های این دو اندیشمند را دریابیم و به سایر مفاهیم مرتبط با انسان و ماهیت او (از جمله مفهوم آزادی) پی ببریم، وجه تشابه و افتراق آنها را بر می‌شماریم. بهتر است در ابتدا دیدگاه‌های آنها در مورد انسان و مراتب وجودی او مورد بررسی قرار گیرد. یاسپرس در تعریف انسان می‌گوید: «کالبد شناسی او را به عنوان جسم، روان شناسی به عنوان روح، جامعه‌شناسی به عنوان موجود اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌دهد و ... مطالعه درباره انسان انواع فراوانی از معرفت را به ما عرضه می‌کند، اما معرفتی از انسان به عنوان کل ارائه نمی‌دهد.» (یاسپرس<sup>۳</sup>، ۱۹۶۹، ج ۱: ۵۴) «حقیقت این است که انسان برای خود به دو صورت قابل دسترسی است. به عنوان موضوع تحقیق؛ و به عنوان وجودی که از چنان آزادی برخوردار است که در دسترس تحقیق نیست.» (همان) بطور کلی او برای انسان چهار مرتبه: دازاین<sup>۴</sup>، دانستگی کلی<sup>۵</sup>، روح یا جان<sup>۶</sup> و هستی یا اگزیزتسنس<sup>۷</sup>، قائل است که از نظر او مهمترین جنبه وجود انسانی «هستی» است (وال، ۱۳۵۷: ۸۰).

«دازاین» همان تن و بدن است که میل به چیزها و امور تجربی دارد؛ «دانستگی کلی» را می‌توان هوش نامید که کارش سنجش و تمییز امور از یکدیگر است. سومین سطح وجود «روح یا جان» است. روح آن وجهی است که شامل کل تجربه زندگی و فرهنگ بشری می‌شود. یاسپرس این اصطلاح را از هگل و ایده آلیستهای آلمان گرفته است. هگل روح را اراده به جامعیت می‌داند اما یاسپرس نیل به جامعیت را غیر ممکن می‌داند و می‌گوید ما چون انسان هستیم نمی‌توانیم به جامعیت برسیم. (نقیب زاده، ۱۳۸۶: ۴۵) از نظر یاسپرس برای نیل به

<sup>۳</sup> Jaspers

<sup>۴</sup> Dasein

<sup>۵</sup> Consciousness as-such

<sup>۶</sup> spirit

<sup>۷</sup> existenze

کمال باید در اولین گام از «دازاین» و «دانستگی کلی» و «جان» عبور کرد، تا به اگزیزستنس یا همان «بودن واقعی خویش» رسید و به «هستی» دست یافت. هستی داشتن، یعنی، اصیل بودن<sup>۸</sup>، خود بودن، بی بدیل بودن است. (علم الهدی، ۱۳۷۵)

سطوح وجودی ارائه شده توسط یاسپرس با مراتب وجودی مورد اعتقاد مولانا قابل مقایسه است. هرچند نظر مولانا در مورد انسان از گستره «طولی» وسیعتری برخوردار است. به این ترتیب که مولوی قبل از سطح دازاینی یاسپرس، سه مرحله جمادی، نامی و حیوانی را به عنوان پلکانی از نردبان وجود، که انسان ناخواسته و به اجبار دست قدرتمند طبیعت پیموده، قایل است. در ابیات زیر می‌توان به وضوح به عمق اندیشه‌های مولانا پی برد:

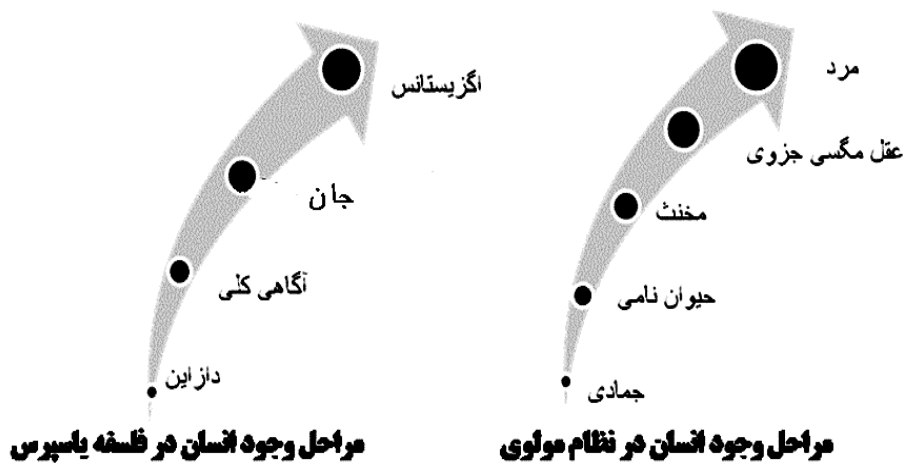
<p>یا کرامی اذبخوا هذا البقر از جمادی مردم و نامی شدم مردم از حیوانی و آدم شدم حمله دیگر بمیرم از بشر وز ملک هم بایدم جستن ز جو بار دیگر از ملک پران شوم پس عدم کردم چون ارغنون</p>	<p>ان اَرَدْتُمْ حَشَرَ اَرواح النَّظَر وزنما مُردم به حیوان سر زدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم تا بر آرم از ملایک پُر و سر «کلُّ شئیءِ هالک الا وَجْهَهُ» آنچ اندر وهم ناید آن شوم گویدم که «انا الیه راجعون» (مولوی، ۱۳۷۳: ۳/۳۹۰۶-۳۹۰۰)</p>
---	--

حضرت مولانا در ابیات بالا به تکامل تدریجی انسان تاکید می‌کند. از مرحله جماد تا مرتبه نبات؛ و سرانجام رسیدن به مرتبت والای ملکوت که در ظاهر امر، مرحله فنا و از میان رفتن است. در حالیکه حقیقت امر بیانگر گذر از مرتبه ناقص است. جهت دست یافتن و نیل به مرحله کمال و جاودانگی و فنا فی‌الله و بقا بالله این درک و دریافت فلسفه آفرینش برای انسان سعادت است. در واقع مولانا جلال الدین بلخی در این ابیات اصل «تبدل انواع» را

<sup>۸</sup> authenticity

مطرح می‌نماید، که در آثار فلسفی، کلامی، ادبی، عرفانی و ... مورد توجه قرار گرفته است و نوعی چرخش فلسفی و عرفانی است که انسان پی در پی در حال دیگرگونی و رسیدن به مرتبت «فنا فی الله» است.

یاسپرس در مورد «فناء فی الله» سخنی برای گفتن ندارد. اساساً یاسپرس به نشئه ماقبل دنیا و حضور دنیوی انسان کاری ندارد. البته یاسپرس در جایی اشاره می‌کند که: «بستگی دارد تعالی<sup>۹</sup> در چه مرحله‌ای از هوشمندی و از چه عمقی با «هستی»<sup>۱۰</sup> سخن می‌گوید.» (یاسپرس، ۱۹۶۹: ۲۷) اگرچه تلویحاً اذعان دارد که هستی آخرین مرحله نیست و یک وجود ثابت و کامل نمی‌باشد، بلکه مراتب و مراحل دارد، ولی این مراحل شخصی است و غیر قابل تعمیم، لذا یاسپرس آنها را شرح و توضیح نمی‌دهد، چون این مراحل تکامل برای هر کسی، خاص خود اوست.



<sup>۹</sup> Transcendence

<sup>۱۰</sup> existenze

حرکت استکمالی و صیرورت<sup>۱۱</sup> تعالی برای یاسپرس منحصر از آن انسان است و از انسان هم آغاز می‌گردد و تنها مبتنی بر قوس اراده اوست؛ ولی برای مولانا لطف حق - جل واعلی - مقدم بر اراده آدمی است و اگر به اعتباری نقطه آغاز حرکت، تعالی انسان است ولی دست فیض متعال علت محرکه اراده او برای این حرکت پرمخاطره می‌باشد و از طرف دیگر این حرکت تنها منحصر در آدمی نیست، بلکه کل موجودات جهان را نیز شامل می‌شود.

«مخنت» در اندیشه مولوی را می‌توان هم پایه دزاین در فلسفه یاسپرس دانست و معنایی را که یاسپرس از اصطلاح «آگاهی کلی» و «جان» بیان نموده در تعبیرات «فلسفیک» مولوی، همان «عقل مکتسبی» و یا «عقل جزوی» تعبیر می‌شود.

اگرستانس یاسپرس با «مُرد» در تفکر مولوی قابل مقایسه است. «مُرد» اصطلاحی است که مولانا برای انسان به خود بازگشته و در مسیر تعالی قرار گرفته، برگزیده است. انسانی که همچنان به پیمودن این راه پرمخاطره مصمم است.

پس از این مرحله نیز مولانا مراتبی را تحت عنوان مراتب «تبتل تا فنا» در چرخه سلوک روحانی قرار می‌دهد که در فلسفه یاسپرس چنین دیدگاههایی وجود ندارد:

از مقامات تبتل تا فنا                      پلّه پلّه تا ملاقات خدا

(مولانا، ۱۳۷۳: ۴۲۳۵/۳)

۱۱ - صیرورت عبارت است از یک سلسله تغییرات مستمری که موجب گذر از حالتی به حالت دیگر می‌شود. حصول هر صیرورتی مستلزم ارتباط گذشته با آینده است و این ارتباط جز به وسیله آگاهی میسر نمی‌شود پس صیرورت از نظر ما خالی از آگاهی نیست و همان امر گذر از حالتی به حالت دیگر و متحجر نشدن در شانی از شئون حیات انسانی است. (نوالی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰)



## ۳- ماهیت انسان

یاسپرس انسان را موجودی ناشناختنی می‌داند و مقام انسان را بسیار ارج می‌نهد. از دیدگاه او انسان موجودی است که با تعالی ارتباط دارد و نمی‌توان انسان را بطور کامل و همه جانبه شناخت. دانشی که می‌توان از انسان بدست آورد، کلیتاً مراتب وجودی او را شامل نمی‌شود. او همیشه تأکید می‌کند که «بشر همیشه بیش از آن چیزی است که در مورد خود می‌داند.» (یاسپرس، ۱۹۵۵: ۱۱۸) یاسپرس معتقد است که وجود انسان یک وجود امکانی و نامتعیّن است، نه یک وجود ثابت و تمام شده و تکمیل شده. او می‌گوید: «انسان تا زمانیکه به تعالی دست نیابد به خود حقیقی خود دست نیافته و نرسیده است.» (یاسپرس، ۱۹۶۹، ص ۱۵)

بطور کلی باید گفت که در فلسفه یاسپرس مواردی که در باب مراتب وجودی انسان ذکر شد، به این دلیل که قادر نیستند موضوعاتی نظیر هنرهای زیبا یا دین را آنگونه که واقعیت دارند معرفی کنند، در نتیجه از عهده شناساندن شخص، بطور کمال و تمام بر نمی‌آیند. زیرا سیطره شناسایی علم تا جایی است که به جسم درآیند و عین شوند، علم هنر از شناختن ذات هنر، علم دین از شناختن ذات دین، ناتوان است در مورد انسان نیز همین مسأله صدق می‌کند؛ هیچ علمی، نه انسان شناسی، نه جامعه شناسی، نه روانپزشکی و نه پزشکی و ... نمی‌تواند انسان را آنگونه که ذات او است درک کنند. هر کدام از یک جنبه به موضوعی درباره انسان می‌پردازند. ولی ذات انسان، «هستی» او و به قول یاسپرس "Existenze" او چیزی نیست که به موضوع اندیشه یا ابژه درآید؛ چون ویژگی هستی این است که دائماً در حال شدن است و میان هستی و شناسایی همیشه جنگ مرگباری است. «من چیزی هستم که می‌تواند باشد و باید باشد.» (وال، ۱۳۵۷: ۱۲۰) اما من چیزی که به معنای دقیق باشد، نیستم؛ یعنی من همواره در حالت انتخاب و تصمیم گیری «خود» هستم. من همواره باید دل به دریا بزنم و خود را تعیین کنم.

مولانا نیز وجود انسان را یک وجود بالقوه می‌داند که استعداد پیمودن مراتب کمال را

دارد و ضمن سیر تکاملی خود به فعلیت می‌رسد و حقیقت وجودش محقق می‌گردد.

هر که نقص خویش را دید و شناخت  
اندر استکمال خود دو اسبه تاخت  
زان نمی‌پرد به سوی ذوالجلال  
کو گمانی می‌برد خود را کمال  
(مولانا، ۱/۱۳۷۳: ۳۲۱۳-۳۲۱۲)

مرحله رسیدن به «بقاء بالله» و حیات ابدی و جاودانگی در ذات معشوق ازلی و ابدی مطرح می‌شود. مولانا می‌کوشد دیوار بلند بین جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی را در هم بشکند و ناسوت و لاهوت را به هم پیوند دهد و موجود تبدل‌پذیری چون انسان را به هستی ازلی و ابدی خداوند متصل گرداند و در بین مراحل متنوع وحدت پدید آورد، و چیزهای متضاد و ناهمگون را در پهنه یگانگی به هم تلفیق نماید و آشکارا اثبات کند که جهان وجود، در سیر تحوّل است و انسان نیز طی یک حرکت منسجم و منظم، به حریم امن وجود حقّ (خدا) راه می‌یابد و فانی فی الله و باقی بالله می‌گردد.

قدر مسلم «فنا» را مرحله‌ای است از قبیل:

الف- **فناى افعالى**: که هر فعلی را از خدا دانستن، نه فاعلی دیگر.

ب- **فناى صفاتى**: یعنی نفی تمام موصوف های صفات کمالی، جز حق

ج- **فناى ذاتى**: نفی ذات و هستی هر آنچه غیر حق تعالی است.

مولوی گوید:

«هیچ کس را تا نگردد او فنا  
نیست ره در بارگاه کبریا»

(۲۳۲ / ۶)

«گرچه ان وصلت بقا اندر بقاست  
لیک ز اوّل آن بقا اندر فناست»

(۴۶۵۹ / ۳)

«چیست معراج فلک؟ این نیستی  
عاشقان را مذهب و دین «نیستی»

«نیستی هستت کنسد، ای مرد راه  
نیست شو، تا هست گردی از اله»

(۲۳۳ / ۶)

## ۴- درباره امکان تعالی

مولوی یک مسلمان راستین معتقد به دین اسلام و تربیت یافته آموزه‌های مکتب اسلامی است؛ که ایمان دارد هر چیزی به سوی خدا روی دارد. در نظر او نیمی از وجود انسان الهی و آسمانی است و نیم دیگر خاکی. با طی مراتب استکمالی به نیروی عشق، می تواند وجود جسمانی و حسی خود را با زدودن تعلقات، به وجود آسمانی و روحانی تبدیل کند و با تبدیل صفات بشری به صفات الهی و با فنای در حق بقای به حق بیابد. (پیرانی، ۱۳۸۸) دیدگاه مولوی در مورد تعالی را می توان از دو بعد بررسی کرد: اولاً از نظر او تمام اشیاء جاندار، بی جان، انسان و حیوان به سوی خدا در تکامل و حرکتند؛ و ثانیاً تعالی دارای درجات و طبقاتی است که هر کسی بنا به استعدادی که از سوی خدا به او هبه شده است می تواند تا آن درجه تعالی داشته باشد و بیشتر از آن نمی تواند قدم بگذارد. (یثربی، ۱۳۸۲: ۴۶-۴۵)

در مورد اندیشه اول باید ذکر کرد که او حیات را حرکت بی وقفه به سوی تعالی می داند. استکمال تمامی آفرینش از فروترین تظاهر تا برترین تجلی، همه را شامل می شود. او معتقد است تمام چیزهایی که آفریده شده است و بر روی زمین وجود دارد به سوی تعالی در حرکتند و گوش به امر خالق خود دارند. و نکته مهم دیدگاه او این است که در مسیر تعالی همواره کمک و فیض الهی شامل رهرو می شود. از نمونه ابیاتی که در این مورد می توان اشاره نمود ابیات دفتر سوم، ۳۹۰۶-۳۹۰۰ است که در این پژوهش بدان اشارت شد.

ذکر داستان معراج پیامبر اکرم (ص) با همراهی جبرئیل دلالت بر بعد دوم اندیشه مولانا دارد که خاصگان را دست می دهد. وقتی جبرئیل در سفر پیامبر به سوی خدا، همراه او می رود

بعد از اینکه به طبقه خاصی یا به عبارت دیگر به مرتبه خاصی از تعالی رسیدند، پیامبر به او می‌گوید:

گفت او را هین بپر اندر پی‌ام	گفت رو رو من حریف تو نیم
باز گفت او را بیا ای پرده‌سوز	من به اوج خود نرفتستم هنوز
گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من	گر زخم پرّی بسوزد پرّ من
حیرت اندر حیرت آمد این قصص	بیهشی خاصگان اندر اخصّ

(۳۸۰۵/۴-۳۸۰۲)

جبرئیل از همسفری با پیامبر در می‌ماند و او تنها به جانب خدا می‌رود. مولوی از زبان جبرئیل بیان می‌دارد که من دیگر حریف تو نیستم و نمی‌توانم از این درجه بیشتر تعالی یابم. در دفعه دومی که پیامبر به جبرئیل امر می‌کند تا وی را همراهی کند، جبرئیل به ناتوانی خویش اقرار می‌کند. چون بالاتر رفتن درجه خاصگان است و خدا به هر کسی رخصت نمی‌دهد؛ یعنی، خدا در هدایت رهرو و سالک، خود به هر کسی درجه‌ای عطا فرموده است.

یاسپرس فیلسوفی است که در امور انسان و مسایل مربوط به آن، تأمل و غور می‌کند. از همان آغاز، نوشته‌های یاسپرس حاکی از این اندیشه بود که تعالی<sup>۱۲</sup>، بخش اساسی و ضروری وجود انسان می‌باشد. «تعالی» در یک سطح [بعد]، صرفاً بدین معنی است که در هر فردی چیزی منحصر بفرد و واحد، وجود دارد. برای مثال یاسپرس در مواجهه با بیماران روانی

۱۲ - تعالی در فلسفه‌های اگزیستانس، به معانی گوناگونی استعمال می‌شود؛ در فلسفه سارتر به حالتی اطلاق می‌شود که انسان از امور مورد ملاحظه می‌گذرد و به ورای آنها نظر می‌کند؛ و به اعتقاد هایدگر عبارت است از گذر از مرتبه‌ای که در آن قرار داریم. کسی تعالی دارد که می‌گذرد و این گذر را حفظ می‌کند. تعالی عبارت است از حرکت به سوی است که جنبه ارتقا دارد؛ و در فلسفه یاسپرس تعالی عبارت است از وجودی است که هدف این تعالی و گذر می‌باشد در نظر وی هدف نهایی تعالی، همان خداست؛ به طور کلی تعالی ویژگی امری است که در ورای امور مورد ملاحظه قرار دارد. (همان: ۳۴۹-۳۵۰)

هر چند سعی داشت از طریق دانش بالینی بیماری یا از طریق توصیف سوابق محیطی- ژنتیکی<sup>۱۳</sup> آنها را درک و درمان کند، ولی احساس می‌کرد که نمی‌تواند اطلاعات کاملی راجع به هر فرد را بدست آورد. او معتقد بود که هر فردی برخوردار از جنبه‌های شخصیتی<sup>۱۴</sup>، ایده‌ها<sup>۱۵</sup>، ارزشها<sup>۱۶</sup> و افکاری است که منحصر و مختص به خود او می‌باشد. یاسپرس این یگانگی و منحصر بفرد بودن اشخاص را، به عنوان جنبه ضروری و اساسی ماهیت و طبیعت انسانی، توصیف می‌کند، که اگرستانسیالستهای بعدی آنرا **Eigenwelt** نامیدند.

یاسپرس دیدگاه مذهبی خاصی نسبت به تعالی دارد؛ او هر چند معتقد به خداوند است ولی از طرف دیگر منتقد آموزه‌های دین مسیحیت است. او منحصر به فرد بودن هر فردی را منبع آزادی و اختیار می‌داند و معتقد است که دنیای متعالی به یک «هستی» و وجود بالاتری پیوند دارد که هر کسی هستی خود را در گرو ارتباط با آن می‌شناسد؛ یعنی، یک اولوهیت که تنها او می‌تواند تمام ظرفیتها و استعدادهای بشری را تبیین کند. از منظر او بایسته است که حوزه آزادی افراد، عاری و فاقد هر گونه تهاجم و تاخت و تاز علمی (یا سیاسی) باشد. بواسطه این مفهوم و درک یاسپرس از متعالی بود که موجب شد او را یک آزاد اندیش سیاسی و معتقد مذهبی میانه‌رو بدانند و در زمره افراد ضد فاشیسم قدرتمند و دائم قرار گیرد.

دیدگاههای یاسپرس در مورد تعالی، که در کتاب سه جلدی "Philosophie" او مطرح شده بطور خلاصه بدین ترتیب است:

<sup>۱۳</sup> Genetic-environmental histories

<sup>۱۴</sup> personality

<sup>۱۵</sup> ideas

<sup>۱۶</sup> values

«در هیچ جایی شخص بطور کامل تنها و بی‌کس نیست. او به چیز دیگری وابسته است ... مانند شخصیت یا فردیت، خود او خودش را بوجود نمی‌آورد؛ او مجبور است از یک منبعی که او خود نمی‌شناسدش خود را بشناسد و... انسان می‌تواند تنها با اقتباس و گرفتن از چیز دیگری خودش را بوجود آورد. او می‌تواند با شناختن و فکر کردن در مورد چیزی دیگر خود را بشناسد و او با اعتماد کردن به چیزی دیگر به خودش اعتماد کند، [و آن] متعالی است».

در دیدگاه یاسپرس تنها انسان است که تعالی دارد و امکان صعود منحصر به اوست. در حالیکه مولانا اگرچه تعالی را اصالتاً به انسان منسوب می‌دارد ولی هرگز فقط به انسان منحصر نمی‌کند بلکه حرکت تعالی بخش را یک حرکت عمومی می‌داند و عروج را به همه موجودات عالم تعمیم می‌دهد. و اعتقاد دارد که تمام ذرات عالم در حرکت هستند تا به تعالی برسند و هر یک به گونه‌ای از سیر استکمالی ویژه نوعش برخوردار می‌باشند.

## ۵- آزادی

در یک دسته بندی کلی می‌توان آزادی را در دو مفهوم «آزادی درونی» و «آزادی بیرونی» تقسیم کرد. مقصود از آزادی درونی، که می‌توان نام آن را آزادی معنوی و اخلاقی نام نهاد، آن است که آدمی در درون آزاد است و برای «شدن» و «بودن» خود در آینده هیچ گونه مانع و اجباری نداشته باشد. که از بعد فلسفی می‌توان به «وضعیت‌های حدی» در فلسفه یاسپرس اشاره نمود که تصمیم نهایی بر عهده خود انسان است و او مختار است روش آینده را خود انتخاب و گزینش نماید.

آزادی بیرونی، عبارت است از: رهایی از بندها و مشکلاتی که آدمی را از عالم بیرون و جهان جسمانی، در قید می نهد. آزادی در این معنی، یعنی رفع و رهایی از عوامل و موانع اجتماعی، حاکمان ستمگر و هر نوع بند و فشار بیرونی که مانع اندیشه و رفتار آزادانه آدمی در سلوک فردی و اجتماعی اش می شوند. انسان در اجتماع در کنار دیگران و با همیاری و همدستی آنان در سرنوشت خود سهم می شود و این، جز با انتخاب آزادانه امکان پذیر نیست.

#### ۵-۱- آزادی درونی در اندیشه‌های مولوی و یاسپرس

در فلسفه یاسپرس، آزادی در حیطة «اگزیستنس» یا «هستی» قرار دارد؛ یعنی از نظر یاسپرس شرط تعالی، آزادی است. به نظر او آزادی دالانی است که آدمی را به سطح اگزیستنس و سپس امر متعالی رهنمون می سازد. او می گوید: خود آزادی و درک عمیق معنای آزادی و اختیار راهنمای انسان به سوی امر متعالی است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۲۹) بطور کلی، «هستی بطور عینی شناختی نیست؛ هستی، اصل، امکان و تصمیم است، شخصیتی است اصیل، یکرنگ و عمیقاً تاریخی (یعنی زمانی و زمانمند). یکی از مهم‌ترین صفات هستی آزادی است. از نظر یاسپرس، همیشه هستی ممکن، یعنی هستی متوجه آینده است. این هستی، خود تصمیم می گیرد که آیا هست یا نیست. آزادی فقط در حوزه هستی و تنها در همین حوزه است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۷۵)

از نظر یاسپرس تعاریف عینی، تنزل دادن و پست کردن است؛ لذا در مورد آزادی نیز، قبل از هر چیز، از ارائه هر گونه تعریفی اجتناب می نماید. او بر این نکته تاکید می ورزد که نمی توان دانش آزادی<sup>۱۷</sup> بدست آورد، و معتقد است که هیچگونه قاعده و نظامی که به روش

<sup>۱۷</sup> Science of freedom

معمولی و مشترک بتوان از آن به «آزادی» رسید، وجود ندارد (کوئنکر<sup>۱۸</sup>، ۱۹۷۶) او تاکید می کند که «بشر همیشه بیش از آن چیزی است که در مورد خود می داند.» آزادی از طریق دانش مسلم عینی و علمی، یا از طریق فلسفه، غیر قابل شناخت است؛ چون بر اساس آگاهی است نه براساس مضمون و محتوا. به عبارت دیگر، غیر مفهومی است؛ یعنی، آزادی امری درونی است که فرد در درون خود احساس می کند. (همان)

او انسان را موجودی آزاد، با اراده، دارای اختیار و مسئولیت می داند؛ و معتقد است که آزادی انسان موهبت و هدیه ای است از جانب خداوند، و با هر گونه جبر تاریخ و هر نوع اعتقاد به ناگزیری آن به مخالفت می پردازد. این آزادی، بر اساس نقص و ناتمامی، نشانه و انعکاسی از میرایی و فناپذیری اوست و به واقعیت مرگ مربوط می شود.

«روشی که در آن، فردی در حال مرگ را ملاقات می کنیم آشکار شدن آزادی است. اعتقاد به علت نهایی در خلقت را در ما به یک وحدت ثابت و کامل تغییر می دهد. در طول زندگی هر چیزی یک کیفیت ثابتی "تا این تاریخ" دارد... در تصویری که ما از فرد در حال مرگ می سازیم احساس دو چیز را در ما بوجود می آورد؛ ما ماهیت بی پایان چیزها را احساس می کنیم، بخصوص وقتی که تازه بمیرد .... و هیچ کاری از دست بر نیاید؛ هیچ زندگی، تمامی امکانات خودش را نمی شناسد».

بنابراین فناپذیری، متعالی و آزادی به هم مرتبط هستند. ما در زندگی بواسطه محدودیت هایی که در عمل با آنها روبرو می شویم، از امکانات و استعدادهایمان آگاهی می یابیم. محدودیت مفرط یا شدید هستی، مرگ است. ولی در زندگی مرگهای کوچکتر بسیار

<sup>۱۸</sup> Koenker



زیاد دیگری نیز وجود دارند، محدودیت‌هایی که توانایی ما را برای زندگی کردن خارج از امکانات، بطور محسوس ناقص می‌کنند و نمی‌گذارند آزاد باشیم.

### به طور خلاصه از نظر یاسپرس:

- آزادی فقط در حوزه هستی می‌تواند باشد.
- آزادی امری درونی است، قابل شناسایی نیست، چون عینی نیست.
- آزادی «یکه»، یعنی آزادی فردی، وابسته است به آزادی دیگران؛ انتخاب من باید همراه باشد با انتخاب آزادانه دیگران.
- آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر از راه متعالی و با متعالی.
- آزادی در وضعیتهای جدی به صورت تصمیم و اراده بر ما معلوم می‌شود.

در بیان و برداشتی عارفانه، آدمیان بیشتر از آنکه گرفتار موانع و زندانهای بیرونی باشند، گرفتار اخلاق و رفتارهایی هستند که آنان را از درون در بند و اسارت نهاده است. مولانا به این موانع که برخی به صورت بالقوه در درون آدمی نهاده شده و فرد آنها را به فعلیت می‌رساند و برخی دیگر آن را آدمی به دست خویش در راه رشد و تکامل معنوی و روحانی خویش گذاشته، هر دو اشاره دارد و طالبان رهایی و هدایت را از وجود آنها آگاه و برحذر می‌دارد. (روحانی، ۱۳۸۴) در کتاب مثنوی معنوی اصل و اساس همه مشکلات در رسیدن به آزادی، تعلق و بازبستگی معرفی شده و درس عارفانه مولوی، در تمام مثنوی به سالکان راه نیز، همین نکته‌ای است که در آغاز کتاب خود به اجمال آورده است که:

چند باشی بند سیم و بند زر	بند بگسل باش آزاد ای پسر
چند گنجد قسمت یک روزه‌ای	گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
تا صدف قانع نشد پر دُر نشد	کوزه چشم حریصان پر نشد

(۱/ ۲۱-۱۹)

مولانا در سراسر مثنوی، هم بندهای مختلف آزادی بیرونی و درونی را می‌شناسد و هم درس بند گسستن و باز رسیدن به دولت شناخت و آزادی را می‌آموزاند و مخاطبان خود را پله پله تا ملاقات خدا بر می‌کشاند. کاری که با تعلیم و تربیت الهی، پیامبران و پیشروان می‌کرده‌اند:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولانا نهاد
گفت هر کو را منم مولاو دوست	ابن عمّ من علی مولای اوست
کیست مولا آنکه آزادت کند	بند رقیّت زیبایت برکند
چون به آزادی نبوت هادی است	مؤمنان را زانییا آزادی است
ای گروه مومنان شادی کنید	همچوسرو وسوسن آزادی کنید
	(۴۵۴۲/۶ - ۴۵۳۸)

آزادی در این معنا و مفهوم عرفانی با هر دو اصطلاح «آزادی در» و «آزادی از» سازگاری دارد؛ آزادی از تعلّقات و خواستها و هر کس و هر چه غیرحقّ است و آزادی در بندگی، طاعت و طریقت.

مولانا به واسطه عارف بودنش، معتقد به آزادی انسان است اما، آزادی از بندهایی که از درون، انسان را به اسارت گرفته است. چنان که می‌گوید:

«هین به ملک نوبتی شادی مکن	ای تو بسته نوبت آزادی مکن»
	(۱۳۶۹ / ۱)

و:

«گنّده تن را زپای جان بکن	تا کند جولان به گرد انجمن»
	(۱۹۴۸ / ۲)

همان طور که این ابیات نشان می‌دهند، مولانا انسان را ترغیب به گسستن بندها و آزاد شدن می‌کند. آزادی در مقابل اسارت قرار دارد و آن فقدان فشارهایی است که فرد را به عمل یا ترک عملی مجبور می‌سازند. در نتیجه آزادی با میدان عمل فرد نسبت دارد. تنگی این میدان

عمل، اسارت و گشادگی آن، آزادی است. در واقع مولانا مبلغ آزادی و استقلال افراد از بندهایی است که از درون آنها را به اسارت گرفته‌اند، که به این نیرو نفس‌آماره می‌گویند.

در توضیح باید افزود که انسان موجودی است نیازمند، که زندگی‌اش کوشش بی‌امان برای پاسخگویی به نیازهای گوناگونی است که با آنها روبروست. این نیازها، از نیازهای ساده زیستی شروع می‌شود تا نیازهای بشری‌تری مثل نیاز به محبت، جاه، پول، احترام، انتقام‌جویی. عرفا طرفدار آزادی از بند و نیازها هستند و معتقدند که پاسخگویی به نیازها تمامی ندارد و ممکن نیست که آدمی نفس خود را بطور کامل راضی کند. به قول مولانا:

«هفت دریا را در آشامد هنوز کم نگردد سوزش آن حلق سوز»

(۱۳۷۶/۱)

می‌گویند برای آزادی از این همه قید و بند، بجای خدمتگزاری امیال و نیازها باید آنها را خاموش کرد تا بتوانیم از بندشان آزاد شویم، همه نیازها از نفس است؛ یعنی، همان نفس‌آماره. اگر نیازی نباشد، ترس هم نیست و آدمی آزادی را می‌تواند تجربه کند. (روحانی، ۱۳۸۴) منظور از نفس مفهومی است که ما از صفات خود بر حسب فخر و ننگ در ذهنمان تحت عنوان «من» ساخته‌ایم و این «من» ثقل وجود ما را تشکیل می‌دهد و هر کاری که انجام می‌دهیم برای رضای آن است و قرار و تعادل درونی ما در گرو رضایت «من» است و رضایت به این سادگی‌ها حاصل نمی‌شود. اولاً خواسته‌هایش متعدد و متنوع است و از سوی دیگر فشارهای درونی، اختیار و توان را از آدمی برای پاسخگویی به خواسته‌هایش می‌گیرد و نیز شرایط، همواره مقتضی نیست؛ لذا آدمی همواره باید در احساسی از ترس و ناکامی به سر ببرد؛ یعنی:

«آن یکی خر داشت پالانش نبود یافت پالان گرگ خر را در ربود»

«کوزه بودش آب می‌نامد به دست آب را چون یافت خود کوزه شکست»

(۴۱-۴۲/۱)

«مادر بتهابت نفس شماسست زآنکه آن بت مار و این بت اژدهاست»

(۷۷۲/۱)

«دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست کو به دریاها نگردد کم و کاست»

(۱۳۷۵/۳)

«نفس اژدهاست او کی مرده است از غم بی‌آلتی افسرده است»

(۱۰۵۳/۳)

اگر مفهوم من یا نفس از ذهن پاک شود تحوّل کیفی در موجودیت ما اتفاق می‌افتد که مولانا از آن به «تولّد دوباره» یاد می‌کند؛ که در آن هنگام تعادل روحی نامشروطی پیدا می‌کنیم که بسیار استحکام بخش و جسارت‌آور است و نیاز مفهومش را از دست می‌دهد و بندهای سارت پاره می‌گردد و انسان خود را تجربه می‌کند و به مقام بی‌نیازی و آزادی می‌رسد.

«ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد      یعنی او از اصل این زر بوی برد»

(۱۳۷۲ / ۴)

«چون دوم بار آدمیزاده بزاد      پای خود بر فرق علت‌ها نهاد»

(۱۵۷۶ / ۳)

«چون مزاج زشت او تبدیل یافت      رفت زشتی از رخس چون شمع تافت»

(۴۵ / ۳)

با از بین رفتن نفس، آدمی از وابستگی‌ها و ترس‌هایش آزاد می‌شود و دیگر مجبور نیست آزادگی خود را به نیازهایی بفروشد که غیرقابل صرف نظر هستند.

به طور کلی از دیدگاه مولانا، ما به طور طبیعی و فطری، خواهان آزادی هستیم و همان طور که جریان آب، از ارتفاعات به طور طبیعی راه خود را به سوی دریا باز می‌کند، ما هم با تمام وجود به دنبال گمشده خود؛ یعنی، رهایی و آزادی می‌گردیم و اگر می‌بینیم که به رهایی نرسیده‌ایم از آنجایی است که راه را گم کرده‌ایم؛ نه اینکه خواهان تحقق خود نیستیم. در این میان نفس راهزن ماست که انسانها را گمراه کرده و لازم است با رفتن به جنگ چنین نفسی به صلح و آرامش آزادی و آزادگی دست یابیم.

#### ۵-۲- حالات اصیل بودن و خود معتبر

وقتی که کارل یاسپرس فلسفه آزادی خود را طرح و ارائه می‌دهد، صرفاً به ترکیبات نظری نمی‌پردازد. در بیان مفهوم آزادی بطور فزاینده به سوی جامعه آحاد مردم، وابستگی به تمهیدات و اختراعات مکانیکی، و به بی‌مایگی و بی‌معنی بودن رو به رشد زندگی شخصی در

آمریکا و نیز در تاریخ آلمان توجه می کند. (کوئنکر، ۱۹۷۶) نقطه شروع یاسپرس بطور دقیق آگاهی درونی نسبت به این است که زندگی روزمره و امورات عمومی، هم در گستره زندگی عمومی و هم در عرصه خصوصی که با غیرمعتبر روبرو می شویم خالی از معنا بوده، و دچار ابتذال و فرومایگی است. برای غالب آمدن بر چنین وضعیتی حاکمی، و نیز با عنایت به اینکه باید به «حالات اصیل بودن» خود بازگردیم؛ (یاسپرس، ۱۹۹۵: ۲۱) اعتقاد دارد که تمایل و گرایش طبیعی این است که پوسته و نقاب‌های زیادی که به خود گرفته‌ایم، با اختیار و انتخاب خود، آنها را کنار بزنیم. مثالی که یاسپرس در این مورد ذکر می کند؛ شغل معلمی و رفتار اجتماعی خاصی که براننده یک معلم است، می باشد. او می گوید: «وقتی کسی شغل معلمی را بر می‌گزیند، در بسیاری از اوقات برعکس «خود واقعی» اش، آنگونه که شخصیت حقیقی خود است رفتار می کند و سعی می کند آنگونه که اجتماع از یک معلم انتظار دارد رفتار کند؛ یعنی اجتماع رفتار خود را بر فرد تحمیل می کند و این همان «خودی» است که «نامعتبر» می باشد. لذا از نظر او فرد باید با انتخاب و تصمیم گیری به «خود اصیل» بازگردد. (ویسر<sup>۱۹</sup>، ۱۹۹۶) همانگونه که هگل تصوّر می کرد، نمی توان صرفاً با کمک اندیشه‌های محض بر اضداد زندگی فائق آمد، بلکه لازم است با تلاش و حرکت در زندگی، و جسارت و مبادرت به پیشروی و عمل، این اضداد را برطرف نمود. در این شرایط «خود» در مواجهه با گمنامی و نیز عدم شخصیت قرار می گیرد. در این صورت است که فرد، خود واقعی را می شناسد و می شناساند؛ نه کسی می تواند بگوید هستی ما، یعنی آن چیزی که منحصر به ماست؛ چیست و نه آیین و سنتی می تواند آن را تعریف نماید؛ تنها و تنها تصمیم گیری و انتخاب است که خود معتبر را تعیین می کنند. (اولسون<sup>۲۰</sup>، ۲۰۰۰)

<sup>۱۹</sup> Wisser

<sup>۲۰</sup> Olson

مولانا در داستان آن شغالی که در خم رنگ فرو رفته بود تا چهره‌ای زیبا و رنگارنگ برای خود بسازد به این مهم پرداخته و نقاب را حلقه مفقوده خود شکوفایی دانسته است. مولانا سیستم اجتماعی را در پیدایش نقاب، مؤثر می‌داند. سیستم‌های اجتماعی هنگامی که انسان را وابسته به خود می‌کنند، فرد برای کسب محبوبیت مجبور می‌شود مطابق شرایط ارزش رفتار کند. که در واقع می‌توان آن را به قول راجرز «نقاب اضطراری» نامید که یک نوع نقاب یاری‌رسان است و به فرد کمک می‌کند تا به سازگاری و محبوبیت اجتماعی دست یابد اما نقاب تحمیلی گاهی بسیار ضخیم و چون ذره‌ای غیرقابل نفوذ است؛ ذره‌ای که فرد را تسخیر می‌کند و خود واقعی او را در هزارتوی پرده‌ها و حجاب‌ها نماند می‌سازد. این نوع نقاب، مانع پویایی فرد می‌شود و او را در برابر تنهایی آسیب‌پذیر می‌سازد. برای برون‌رفت از این وضعیت بحرانی می‌بایست یک فضای روان‌شناختی مطلوب در جامعه ایجاد کرد و آن، به وجود آوردن یک جو آزاد و شخص‌مدار است. مولوی، هم آواز با او در قالب قصه‌ها و تمثیل‌ها از کسب آزادی روان‌شناختی سخن می‌گوید که در نهایت موجب می‌شود که انسان صورتک‌های کاذب و دروغین را فرو بریزد و به تجربه خود واقعی‌اش نائل شود.

«پر خود می‌کند طاووسی به دشت  
گفت: طاووسا چنین پر سنی  
یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت  
بی‌دریغ از بیخ چون بر می‌کنی؟!»  
(۵/ ۵۳۶-۵۳۷)

«این چه ناشکری و چه بی‌باکی است؟  
تو نمی‌دانی که نقاشش کی است؟»  
(۵/ ۵۴۱)

مولوی در ادامه می‌گوید، که جامعه این نقاب‌های به‌ظاهر زیبا و خوش‌آیند را به فرد تحمیل می‌کند، اما همین که فرد به موقعیت مطلوب رسید، ضدی برای او پیدا می‌شود تا زمینه سقوط او را فراهم سازد و چه بهتر که فرد، از آغاز این نقاب‌ها را نپذیرد، چون که دشمن

جانش می‌شوند. همچنان که طاووس علت فروپاشیدن نقاب آزاردهنده‌اش را گریان و نالان این‌گونه بیان می‌کند:

<p>که تو رنگ و بوی راهستی گرو سوی من آید پی این بال‌ها بهر این پرها نهد هر سوی دام» زین قضا و زین بلا و زین فتن تا بوم ایمن در این کهسار و تیه» (۵/ ۶۴۶-۶۴۱)</p>	<p>«چون ز گریه فارغ آمد گفت: رو آن نمی‌بینی که هر سو صد بلا ای بسا صیاد بی‌رحمت مدام «چون ندارم زور و ضبط خویشتن آن به آید که شوم زشت و کریه</p>
--	--

نقاب‌ها به مانند لایه‌های گرد و خاک هستند که روی صفحه تلویزیون می‌نشینند در نتیجه موجب پخش تصویری مبهم و غیرشفاف از آن می‌شوند؛ خویشتن واقعی انسان نیز در لابه‌لای حجاب‌های تحمیلی که از محیط خود دریافت می‌کند، گم می‌شود. در نتیجه خودی را که انسان به نمایش می‌گذارد، خود واقعی او نیست بلکه یک خودساختگی و دفاعی است. اگر نقاب‌ها برداشته شوند شاهد تولد انسان جدیدی خواهیم بود که - تا آن زمان در پس یک نقاب به سر می‌برد - چند بعدی و انعطاف‌پذیر است و واقعیت خود و محیط را به خوبی درک می‌کند.

### ۳-۵- آزادی اجتماعی و مسأله آینده جامعه

آزادی درونی و بیرونی با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند؛ بدین معنی که آزادی بیرونی یا آزادی از قید حاکمان ستمگر و دیگر مزاحمت‌های خارج از خود، اگر با آزادی درونی و رشد معنویت و راه‌های معقول اخلاقی همراه نباشد، آزادی همه جانبه نخواهد بود و شاید آن آزادی اولیه نیز از دست برود؛ یعنی، دوباره ممکن است آدمی به انواع و معانی دیگر، مزاحمان و قیود

خارجی را قبول کند و آنان را پسندیده شمارد و یا آنان را به حال خود واگذارد. (روحانی، ۱۳۸۴).

مولانا جلال الدین محمد بلخی را از درون آثارش، آزاد مردی در می‌یابیم که او انسان را نه موجودی ماشینی بلکه موجودی می‌داند که به نیروی اندیشه و تفکر خویش انتخاب می‌کند؛ و توسط همین نیروی جادویی که حضرت مولانا آن را مرتبه‌ای از انسانیت می‌داند، وارد عرصه‌ی خداشناسی نیز می‌گردد. احترام به آزادی انسان در آثار مولانا در یکی از داستان‌های مثنوی به خوبی مشهود است و در این جا این داستان از زبان خود حضرت مولانا آورده می‌شود.

<p>می‌فشانند آن میوه را دزدانه سخت از خدا شرمیت گو چه می‌کنی گر خورد خرما که حق کردش عطا بخل بر خوان خداوند غنی تا بگویم من جواب بوالحسن می‌زد او بر پشت و ساقش چوب سخت می‌کشی این بی‌گنه را زار زار می‌زند بر پشت دیگر بنده خوش من غلام و آلت فرمان او اختیارست اختیارست اختیار» (۳۰۷۶-۳۰۸۶/۵)</p>	<p>«آن یکی می‌رفت بالای درخت صاحب باغ آمد و گفت ای دنی گفت از باغ خدا بنده خدا عامیانه چه ملامت می‌کنی گفت ای ایبک بیاور آن رسن پس بیستش سخت آن دم بردرخت گفت آخر از خدا شرمی بدار گفت از چوب خدا این بنده‌اش چوب حق و پشت و پهلو آن او گفت توبه کردم از جبر ای عیار</p>
---	--

در این داستان به خوبی تاکید مولانا را بر مسأله آزادی انسان می‌بینیم؛ یعنی اینکه انسان خود سرنوشت خود را تعیین می‌کند. آینده انسان به دست نیروی ماورای قدرت او نیست. می‌توان امر تصمیم‌گیری و اختیار را از بهترین مصادیق دخالت در سرنوشت و آینده خود و اجتماع خود نام برد. همان نکته‌ای که امروز در صدر مصوبه‌های حقوق بشر و قوانین کشورهای دموکراتیک قرار دارد. باید یاد آور شد منظور از آزادی آدم‌ها، تنها این آزادی‌های



ظاهری نیست. به هر حال پایه نظام‌های مردم سالار امروزی، بر مبنای آزادی‌های فردی در یک اجتماع نهاده شده است. با توجه به تأکید فراوان حضرت مولانا بر مسأله آزادی انسان به هیچ وجه نمی‌توان آن را نکته‌ای اتّفاقی در آثار این بزرگ مرد شمرد.

از نظر یاسپرس، آزادی، گذر «من می‌خواهم» است به «من وظیفه دارم» و به «من هستم». (وال، ۱۳۵۷: ۵۷). آزادی آن چیزی است که به عنوان نیروی اراده و خواست وجود دارد، و هر گاه اراده روی به خود داشته باشد نه چیز دیگری، اراده‌ای آزاد است؛ یعنی اینکه فرد به درون خود رجوع نماید و به خواست و اراده خود در نحوه بودن توجه کند و متأثر از عوامل و فاکتورهای بیرونی و اجتماع خود نباشد. این اراده را می‌توان اراده اصیل گفت که ریشه در من اصیل انسان دارد و برای وجودی مطرح است که در اندیشه به خود، به هستی هستی‌دار دست یافته است.

از طرف دیگر انسان، بخصوص انسان امروزی، پیوسته بر داناییهای خود می‌افزاید و انتخاب و تصمیم خود را بر پایه این اندیشه‌ها انجام می‌دهد؛ لذا هر انسانی که به آگاهی لازم و کافی برسد، در او اراده به آزادی سیاسی خمیره یافته است این اصل که «آزادی سیاسی اراده و خواست ذاتی و درونی انسان است». (یاسپرس، ۱۹۵۴: ۳۹-۴۰) برقرار می‌شود. یاسپرس در تمام سخنرانیها و نوشته‌های خود در باب سیاست و آزادی، به شرکت همگانی و عموم مردم توجه داشته است. او معتقد است «فضای همگانی تجلی گاه سیاسی یک خلق (ملت) آزاد است. میزان همگانگی محک آزادی آن است.» (یاسپرس، ۱۳۷۷؛ ۲۸-۲۷) آزادی سیاسی مستلزم آن است که آنچه با سرنوشت همگانی بستگی دارد در ملأ عام روی دهد. مردم یک کشور آزاد باید با شناخت و بینش، همسو با فعالیت‌های حکومتی، در بنای نهادهای اجتماعی و در تدوین قوانین مشارکت کنند. همگانگی در وهله نخست جلوه گاه ارتباطات (اطلاع رسانی) و سپس جایگاه مبارزه برخوردار عقاید و آراء است.

روش حل مسأله به تصمیم اساسی در طرز تفکر انسانها بستگی دارد، تصمیم وجودی هر فرد است که به اتّفاق آنهایی که با وی سرنوشت سیاسی مشترکی دارند، اتخاذ کنند. او

معتقد است که بایستی از راه مباحثه، همه عقاید و گفتمان‌ها در جامعه مطرح شوند و همه بتوانند ایدئولوژیها و اندیشه‌های خود را در بوته انتقاد و بررسی قرار دهند؛ آنگاه مردم از میان اندیشه های متفاوت، بطور آزادانه، اندیشه مورد پسند خود را انتخاب کنند.

"جان کلام این است که هیچ قانونی در طبیعت و هیچ قانونی در تاریخ وجود ندارد که جبراً مسیر امور را معین کند. آینده به تصمیمها و کردارهای مسئولانه آدمیان و مالاً هر فردی از هزاران میلیون افراد وابسته است." (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۱۸)

Archive of SID

## نتیجه گیری

مولانا یک فیلسوف نبود، او یک عارف تمام عیار بود؛ لذا دیدگاههای او با یاسپرس مسلماً متفاوت است، تفاوت آنها تنها در زمینه تخصص و گرایش عرفانی آنها نیست بلکه در دین و مکتبی است که در آن پرورش و تربیت یافته‌اند. فرهنگ حاکم بر محیط و قلب آنها یعنی تفاوت فرهنگ شرق و غرب و تضاد و تقابل آنها در افکار و آثارشان کاملاً مشهود و نمایان است.

در تفکر مولانا، انسان مقام والا و برتری دارد، در تعبیری انسان صبغه غایی دارد و در واقع علت غایی جهان هستی است و آفرینش به خاطر بشر بوده است، ولی هرگز این جایگاه انسان، نافی خود جهان هستی و بویژه نافی مقام برتر حضرت آفریننده انسان نیست. ولی در نظریه یاسپرس، وجود در کل، سه مرتبه دارد؛ وجود عینی، وجود متعال و وجود انسان. این سه حوزه به هیچ وجه قابل فروکاستن در دیگری نیستند و هیچ کدام دیگری را دربر نمی‌گیرند؛ بلکه کاملاً مجزا هستند. نکته مهم این است که انسان و تعالی شناخته‌شدنی نیستند؛ اما این انسان است که هم به تعالی و هم به جهان معنا می‌بخشد، انسان یاسپرس در برابر متعال است؛ در حالی که انسان مولوی، در خداوند، فانی است.

تأکید بر تجربه شخصی یکی از ویژگیهای این دو اندیشمند می‌باشد، حضرت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی را از درون آثارش آزاد مردی در می‌یابیم که انسان را نه موجودی ماشینی، بلکه موجودی می‌بیند که به نیروی اندیشه و تفکر خویش انتخاب می‌کند؛ داستانی که در باره جبر و اختیار در مثنوی حضرت مولانا وجود دارد قسمتی از مایه‌های اندیشه وی را نسبت به انسان به خوبی نشان می‌دهد. از طرف دیگر از نظر یاسپرس، انسان بخصوص انسان امروزی، پیوسته بر داناییهای خود می‌افزاید و انتخاب و تصمیم خود را بر پایه این اندیشه‌ها

انجام می‌دهد و شرکت در انتخابات و انجام تصمیم‌گیریهای اجتماعی با شرکت همگانی نشانگر این ویژگی است.

اساسی‌ترین تفاوت‌شان در سرسپردگی مولانا به اندیشه دینی و شریعت و اسلام است. مولانا در هر حال یک معتقد پای‌بند و دل‌بسته به دین اسلام است؛ ولی در مقابلش، یاسپرس منتقد آموزه‌های مسیحیت رسمی است و مسیحیت رسمی را نمی‌پذیرد. البته امکان دارد یک ایمان کلی به عیسی مسیح (ع) به عنوان یک پیامبر داشته باشد؛ ولی آموزه‌های مسیحیت را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد، که این در کتاب «عیسی مسیح» اثر وی، مشهود است.

از دیگر تفاوت‌های مهم آنها، نگرش آنها نسبت به تعالی است. در دیدگاه یاسپرس تنها انسان است که تعالی دارد و امکان صعود منحصر به آدمی می‌باشد؛ یعنی، موضوع حرکت تعالی فقط از آن آدمی است، در حالیکه مولانا اگرچه تعالی را اصالتاً به انسان منسوب می‌داند، ولی هرگز به انسان منحصر نمی‌کند، بلکه حرکت تعالی بخش را یک حرکت عمومی می‌داند و عروج را به همه موجودات عالم تعمیم می‌دهد، و معتقد است که تمام ذرات عالم به سوی متعال در حرکت هستند و هر یک به گونه‌ای از سیر استکمالی ویژه نوع خود برخوردار می‌باشند.

## منابع و مآخذ:

- ۱- Jaspers, Karl (۱۹۵۴), *Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy* (Translated by R. Manheim), Yale University Press, New Haven.
- ۲- -----,(۱۹۵۵) *Reason and Existenz*, W. Earle (trans.). USA: The Noonday Press,.
- ۳- -----,(۱۹۶۹), *Philosophy*, E. B. Ashton (trans.). Chicago and London, The University of Chicago Press, , Vol. I,
- ۴- -----,(۱۹۷۶), *Philosophy of Existence*, Translated and with an Introduction by Richard F. Grabau. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- ۵- Koenker, Ernest B. (۱۹۷۶), "God and the Ambiguities of Freedom in the Thought of Karl Jaspers". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. V۵۰ : pp. ۹۰ – ۹۷
- ۶- Olson, Alan M.(۲۰۰۰), "epochal consciousness and the philosophy of history". *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Contemporary Philosophy*, V ۸: pp. ۱۵۹-۱۷۱
- ۷- Wisser, Richard(۱۹۹۶)." Karl Jaspers: the person and his cause, not the person or his cause". *International Philosophical Quarterly*. ۳۶(۴).



۸) اخلاقی اکبر، نوریان سیدمهدی، (۱۳۸۲)، «مبحث ارتباط در مثنوی مولوی»، مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۳۶ (۴).

۹) استوارت میل، جان، (۱۳۶۳)، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰) پیرانی، منصور، (۱۳۸۸)، «مولوی و میل به جاودانگی در مثنوی معنوی» پژوهش زبان و ادب

فارسی، شماره پانزدهم: ۲۹-۴۸

- ۱۱- جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تصحیح ر.آ. نیکلسن، به اهتمام نصرالله پور جوادی (چهار جلد)، تهران: امیرکبیر
- ۱۲- روحانی، رضا، (۱۳۸۴)، «آزادی و تصوف تحلیل مختصر از مفهوم آزادی در نزد عارفان مسلمان» نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۸، شماره مسلسل ۱۹۷.
- ۱۳- ----- (۱۳۸۴)، «مولوی و آزادی»، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۱.
- ۱۴- علم الهدی، جمیله، (۱۳۷۵)، تعالی انسان از نظر یاسپرس و مولوی، استاد راهنما داوری اردکانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.
- ۱۵- معین، بابک، (۱۳۸۶)، «رگه‌هایی از فلسفه غرب در آراء و اندیشه مولوی»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۳.
- ۱۶- نقیب زاده، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، درآمدی به فلسفه. ویرایش چهارم. تهران: طهوری.
- ۱۷- نوالی، محمود، (۱۳۷۹)، فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، تبریز: دانشگاه تبریز.
- ۱۸- وال، ژان، (۱۳۵۷)، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران: طهوری.
- ۱۹- یاسپرس، کارل، (۱۳۷۴)، زندگینامه فلسفی من، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: فرزانه.
- ۲۰- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، عالم در آینه تفکر فلسفی. ترجمه محمود عبادیان، تهران: نشر پرسش.
- ۲۱- یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۲)، فلسفه عرفان، قم: بوستان کتاب.