

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۲۰-۱

بررسی و تحلیل تطبیقی مرگ و رابطه آن با معنای زندگی از دیدگاه مولوی و هایدگر

فریبا اکبرزاده*، مهدی دهباشی** و جعفر شانظری***

چکیده

مرگ از دیدگاه مولوی، به معنی «قطع و پایان زندگی» نیست، بلکه «تولد» و «آغاز زندگی جاودانه» دیگری است. در اندیشه مولوی، «مواجهه مرگ با انسان»، «متناسب با شیوه زندگی» و «رویاری و مواجهه انسان با مرگ» نیز «متناسب با شیوه زندگی» اوست. دیدگاه‌های مولوی در این زمینه، در چارچوب «نظریه فراطبیعت گرایان» قرار می‌گیرد؛ زیرا وی، عامل اصلی معناداری زندگی را عشق به خداوند و سیر و حرکت به سوی او و مرگ را جزو اصلی زندگی و عامل پیوند و تکامل روح می‌داند. اما از دیدگاه هایدگر، مرگ، نوعی «انتخاب اجباری» و «هراسناک» و «امکان قطعی و درونی هستی» خود انسان است که «نقطه پایانی» بر زندگی اوست؛ انسان، تنها با مرگ است که «هستی غیر اصیلش» به «ساحت اصیل» در می‌آید و مرگ، حله پایان زندگی اوست. وی بر این عقیده است که مرگ واقع‌ای نیست که در آینده اتفاق بیفتد، بلکه «ساختاری بنیادی» و «جدایی ناپذیر» از «در-جهان - بودن» ماست. از این رو، رویاری انسان با مرگ و پذیرش صادقانه آن، کلید «خودمختاری»، و «تمرکز» و به تعبیری؛ «زندگی اصیل» است. دیدگاه‌های هایدگر درباره مرگ و نسبت آن با معنای زندگی در چارچوب نظریه «طبیعت گرایان» قرار می‌گیرد؛ زیرا وی برخلاف مولوی، فراطبیعت (خداباوری یا روح محوری) را از مؤلفه‌های معناداری زندگی نمی‌داند، بلکه بدون استناد به مسأله خدا و روح، به تحلیل معناداری زندگی یا بی‌معنایی آن و تأثیر مرگ بر این معنی می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی

مرگ، معنای زندگی، مولوی، هایدگر، عرفان اسلامی، فلسفه غرب.

مقدمه

روح می‌داند. اما هایدگر، فراطبیعت (خداباوری یا روح محوری) را از مؤلفه‌های معناداری زندگی نمی‌داند، بلکه بدون استناد به مسأله خدا و روح، به تحلیل اصالت و معناداری زندگی و تأثیر مرگ بر آن می‌پردازد. بنابراین، شاید بتوان گفت: نظریه هایدگر، البته نه با انکار بلکه به دلیل نادیده گرفتن مسأله خدا و روح، در چارچوب دیدگاه طبیعت‌گرایان قرار می‌گیرد.

اهمیت و ضرورت انجام این پژوهش، بیشتر از آن جهت است که موضوع مرگ و معنی زندگی یکی از چالش‌های جدی فکری انسان، بویژه انسان معاصر است. با توجه به اهمیت چنین موضوعی، کوشش شده است تا به بررسی تطبیقی دو نگرش متفاوت و تأثیرگذار در اندیشه جهانی با محوریت مولوی و هایدگر پرداخته شود؛ ضمن اینکه، تاکنون پژوهشی جامع و تطبیقی بر اساس یافته‌های نوین با محوریت این دو شخصیت در این زمینه خاص، انجام نشده است. هدف اساسی این پژوهش، آن است که به بررسی تطبیقی مبانی فکری مولانا و هایدگر در باره مرگ و معنی زندگی و بیان جنبه‌های مشترک و متفاوت دیدگاه‌های آن‌دو در این باره بپردازد. در این پژوهش، تلاش شده است تا با طرح دیدگاه‌های دو اندیشمند ممتاز و تأثیرگذار در ساحت شرق و غرب، کنکاشی نوین درباره یکی از بنیادی‌ترین نیازها و پرسش‌های بشر امروزی انجام گیرد. از این رو، پرسش‌های اساسی این تحقیق، عبارتند از:

۱. مؤلفه‌های اساسی معناداری زندگی از دیدگاه هایدگر و مولوی کدامند؟
۲. شیوه پرداختن مولوی و هایدگر به مسأله مرگ و معنای زندگی و رابطه میان آن دو چگونه است؟
۳. تفاوت‌ها و تشابه‌های دیدگاه ایشان درباره ماهیت مرگ و معنی زندگی و رابطه میان آن دو چیست؟
۴. ملاک‌ها و معیارهای تفکیک مرگ و زندگی معنا دار از مرگ و زندگی پوچ و بی معنا چگونه است؟

اندیشیدن به مرگ و معنای زندگی و پرسش از رابطه میان آن‌دو، همواره همزاد آدمی در بستر تاریخ تفکر بشری بوده است. این پرسش که امروزه از دغدغه‌های مطرح و اساسی انسان معاصر به شمار می‌آید، بیشتر در نظریه‌ها و نوشته‌های فیلسوفان غربی، مورد بررسی، تحلیل و کنکاش قرار گرفته است. دیدگاه اندیشمندان غربی در این زمینه، به طور کلی، به دو دسته تقسیم می‌شود: الف- دیدگاه طبیعت‌گرایان: نظریه پردازان این گروه عقیده دارند که زندگی، حتی بدون خدا یا روح می‌تواند معنادار باشد و این که گونه‌های خاصی از زندگی در عالمی صرفاً مادی می‌تواند برای معناداری کافی باشد (متز، ۳۲: ۱۳۸۸).

ب- دیدگاه فراطبیعت‌گرایان: این گروه، معنی زندگی و به تعبیری؛ «هدف» و «ارزشمندی زندگی» را در پیوند با قلمروی روحانی (خدا یا روح) می‌دانند و ملاک معناداری یا بی معنایی زندگی را در میزان این پیوند یا بُریدگی و دوری از آن تفسیر می‌کنند (همان: ۱۸-۲۶).

به تعبیری می‌توان گفت: طرح مسأله معنای زندگی به دلیل ختم زندگی به مرگ است و «اعتراض انسان به مرگ»، در واقع «اعتراض به معنای زندگی» است. بسیاری از متفکران، بویژه متفکران معاصر، مرگ را «معضل معنای زندگی» می‌دانند. پرسش از چگونگی ارتباط، ماهیت و حقیقت آن دو در میان همگان مطرح است و هر کسی به فراخور اعتقادات و مبانی فکری خود، پاسخ‌های گوناگونی نیز بدان داده است.

مولانا جلال‌الدین رومی (۶۰۴-۶۷۲هـ-ق) و مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) در شمار اندیشمندانی هستند که موضوع «مرگ و معنای زندگی» را به گونه‌ای برجسته در آثارشان بیان نموده‌اند. دیدگاه‌های مولوی در این زمینه در چارچوب «نظریه فراطبیعت» قرار می‌گیرد؛ زیرا مولوی عامل اصلی معناداری زندگی را عشق به خداوند و سیر و حرکت به سمت او دانسته، مرگ را جزو اصلی زندگی و عامل پیوند و تکامل

دیدگاه ایشان، نوع نگاه افراد به مرگ بر نوع زندگی آنها تأثیر می‌گذارد و «نوع زندگی» هر فرد در «مواجهه وی با مرگ» تأثیر می‌گذارد.

در زیر به نقد و تحلیل تطبیقی شاخص‌های مشترک و متمایز دیدگاه‌های آن‌دو در این زمینه پرداخته می‌شود.

۱-۲. مرگ آگاهی و معنی زندگی

«مرگ اندیشی» و «مرگ آگاهی» در برابر «غفلت از مرگ» قرار دارد. مرگ اندیشی، همچنانکه می‌تواند موجب پیامدهای منفی همچون: رکود و سکون، پوچی، نومیدی و افسردگی شود، می‌تواند سبب اصلاح نگرش و رفتار آدمی و ژرف اندیشی وی در زندگی و ارزش‌های آن گردد. در حقیقت، شیوه نگرش به مرگ است که تعیین می‌کند؛ باید از آن گریخت و رنج آن را به فراموشی سپرد یا به آن اندیشید و با آن مواجه شد و به سوی آن رفت و آن را آگاهانه پذیرفت. اگر مرگ را به معنی «نیستی» و «مرگ مطلق و پایان محض» بدانیم، پیامدهایی همچون: نومیدی، پوچی، ترس و... را به دنبال دارد؛ اما اگر آن را به عنوان پل عبور، رهیدن از قفس، وصول به جاودانگی، تکامل، تولد دوباره و آغاز یک مرحله نوین از حیات و... بدانیم، سبب مثبت اندیشی نسبت به زندگی و معنی بخشی به آن می‌شود. در واقع، این نحوه نگرش به مرگ است که شیوه زندگی فرد را اصیل و معنادار یا غیر اصیل و بی معنی می‌گرداند.

مولوی به هنگام گفت و گو درباب مرگ اندیشی، ابتدا نقطه مقابل آن؛ یعنی «غفلت» را مطرح می‌کند. برای مثال، وی در مثنوی از زبان پیامبر (ص) که برای دفن یکی از یارانش به گورستان رفته بود، طرح غفلت آگاهانه و مدبرانه (غفلت ممدوح) از مرگ را - که از ذاتیات این عالم است - «ستون» و «مایه آرامش زندگی انسانی» می‌داند:

اُسْتُنِ اَیْنِ عَالَمِ اَیْ جَانِ غَفْلَتِ اسْتِ

هوشیاری این جهان را آفت است (۱: ۲۰۶۷)

۵. آیا از دیدگاه ایشان مرگ، زندگی را پوچ و بی معنی می‌گرداند؟ یا موجب معنا بخشی به زندگی می‌شود؟ یا اینکه هیچ ارتباطی بین مرگ و معنا (ایجابی یا سلبی) وجود ندارد؟

۶. دیدگاه‌های ایشان در باره مرگ و معنی زندگی در چارچوب کدامیک از مکتب‌ها و نظریه‌های امروزی قرار می‌گیرد؟

در باب پیشینه این پژوهش لازم است گفته شود: تا کنون پژوهشی مستقل با این عنوان صورت نگرفته است، اما برخی از پژوهشگران به صورت پراکنده به برخی از زوایای این موضوع پرداخته‌اند که در این بخش، برای پرهیز از اطاله سخن، تنها به ذکر ایجازگونه پژوهش‌های شاخص و صورت گرفته اشاره می‌شود (ای ونز، ۱۳۶۷؛ اکرمی، ۱۳۸۲؛ ذاکر، ۱۳۸۲؛ کراوس، ۱۳۸۴؛ همدانی، ۱۳۸۷؛ علمی، ۱۳۸۷؛ علمی، ۱۳۸۸؛ ایگلتن، ۱۳۸۸؛ متز، ۱۳۸۸؛ احمدی، ۱۳۸۸؛ کمپانی، ۱۳۸۹؛ موسوی، ۱۳۸۹؛ سوتر، ۱۳۸۹؛ قیصر، ۱۳۸۹؛ آزاده، ۱۳۹۰؛ حسینی، ۱۳۹۱؛ فدایی‌مهربانی، ۱۳۹۱). روش انجام این پژوهش، توصیفی - تحلیلی و بر اساس مبانی فلسفه تطبیقی است و در تدوین آن تلاش شده است که آثار برجسته هایدگر و مولوی، ملاک پژوهش قرار گیرد. مثنوی معنوی و شرح‌های معروف آن و نیز کلیات شمس معیار اساسی مولوی پژوهی قرار گرفته است و از آثار هایدگر، بیشتر از آثار ترجمه شده وی به زبان فارسی، بویژه کتاب «هستی و زمان» و از ترجمه آن به زبان انگلیسی استفاده شده است.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

«مرگ» و «مرگ اندیشی» و «تأثیر آن بر معنی زندگی» یا «تأثیر متقابل» آن‌دو بر یکدیگر از رویکردها و شاخص‌های اساسی اندیشه مولوی و هایدگر در تفسیر این دو پدیده است؛ آندو با رویکردی مرگ اندیشانه به زندگی می‌نگرند و زندگی را با عطف توجه به مرگ و مرگ را از دریچه زندگی می‌نگرند. به عبارت دیگر، از منظر آنها، این دو هم بر همدیگر تأثیر می‌گذارند و از هم متأثر می‌شوند. به تعبیری می‌توان گفت: از

او در دفتر چهارم و در «قصه موری بر کاغذی می‌رفت...» نیز غفلت و غافلان را مایه «قوم هستی» دانسته است؛ زیرا وجود آنان به مانند کوه‌های برفی است که مانع سوختن حجاب خردمندان و عارفان می‌شوند (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۰۴۳).

غافلان را کوه‌های برف دان
تا نسوزد پرده‌های عاقلان (۳۷۴۲:۴)

در همین دفتر (مشورت کردن فرعون، آسیه را در ایمان آوردن به موسی (ع)، غفلت هوشمندانه را در زندگی، حکمت و نعمت دانسته است: زیرا آدمی به واسطه آن، شکست‌ها، نعمت‌ها، محرومیت‌ها و مصیبت‌های زندگی را فراموش می‌کند و با امید و تلاش بیشتری به زندگی می‌نگرد:

غافل هم حکمت است و نعمت است
تا نپرَد زود سرمایه زدست (همان: ۲۶۰۹)

در برابر این غفلت مثبت، در قصه «امتحان پادشاه به آن‌دو غلام که نو خریده بود» به نکوهش غافلانی (غفلت مذموم) پرداخته است که از حقیقت مرگ و سرانجام رذیلت‌های خویش در زندگی غافل بوده، به رذیلت عیبجویی از یکدیگر می‌پردازند:

هرکسی گر عیبِ خود دیدی زپیش
کی بُدی فارغ خود از اصلاحِ خویش؟
غافلند این خلق از خود ای پدر
لاجرم گویند عیبِ همدگر (۲: ۸۱۱-۸۱۲)

در دفتر پنجم مثنوی نیز (حکایت قصد شاه به کشتن امر او و شفاعت کردن ایاز پیش تخت سلطان که العفوأولی) چنین مضمونی را همراه با تعبیر «نسیان» آورده است و بر این عقیده است که غفلت از زندگی و مرگ، سبب گمراهی و گناه می‌شود؛ آیه شریفه «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا...» (بقره/۲۸۶) گواه آن است که فراموشی و غفلت به اعتباری گناه است:

لَا تُؤَاخِذِ الْإِنْسَانَ غِيَابُهُ عَنِ الْمَوْتِ وَكَانَ أَعْمَىٰ

که بود نسیان به وجهی هم گناه (۵: ۴۱۰)

قوم سبأ نیز در مثنوی، نماد گروهی هستند که پیش از آشنایی با دعوت پیامبران (ع)، از یاد مرگ و مرگ اندیشی غافل بوده‌اند و اکنون که برخی پیامبران الهی، ایشان را به یکتاپرستی و تأمل درباره مرگ فرا خوانده‌اند، زبان به شکایت گشوده و نسبت به وضعیت کنونی خود معترضند؛ زیرا از دیدگاه آنان، مرگ اندیشی که تا پیش از این، از آن غافل بوده‌اند، اکنون سبب ناراحتی، اندوه و مایه کاستن آرامش و

سلب امیّت روانی آنان شده است:

قوم گفتند ار شما سعدِ خودید
نحسِ ما یبید و ضدید و مُرتدید
جان ما فارغ بُد از اندیشه‌ها
در غم افگندید ما را و عنا

ذوقِ جمعیت که بود و اتفاق

شد زفال زشتان صد افتراق

طوطی نُقلِ شکر بودیم ما

مرغِ مرگ اندیش گشتیم از شما

هر کجا افسانه غم گُستری است

هر کجا آوازه مسنکرری است

هر کجا اندر جهان فالِ بَدی است

هر کجا مَسْخِی، نکالی، مأخَذی است

در مثالِ قصّه و فالِ شماس است

در غم انگیزی شما را مُشْتهاست (۳: ۲۹۴۸-۲۹۵۴)

مولوی در همین قصه، چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد و آن را حاصل کردار زشت، توهم در زندگی و غفلت از نقش پیامبران از سوی آن قوم دانسته و پیامبران الهی را هادیان و آگاه کنندگان بشر از پلیدی و گمراهی دانسته است:

انبیا گفتند: فالِ زشت و بد

از میانِ جانتان دارد مدد

چون نبی آگه کننده ست از نهای

کاو بدید آنچه ندید اهل جهان (همان: ۲۹۵۵ و ۲۹۶۰)

اجباری (مرگ زیستی و طبیعی) و مرگ باطنی (دل بستگی به دنیا). مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و به تهذیب درون و صفای باطن رسد. حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» که پیش از این ذکر شد، ناظر بدین مرگ است. در این نگاه، زندگی به معنی «نفس کشیدن و رفتار غریزی کردن» نیست، بلکه زندگی به معنی «تولّد دوباره یافتن» است؛ یعنی از حیات تیره نفسانی مردن و در عرصه فضیلت‌های اخلاقی و روانی تولّد یافتن است. با چنین تعریفی بسیاری از زندگان مردگانند (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۷۴-۱۹۳):

ای خُنک آن را که پیش از مرگ، مُرد

یعنی او از اصل این رز، بوی بُرد (۱۳۷۲: ۶)

چنین مرگی شرط اصلی تکامل انسان و ارتقای به اوج کمال و جاودانگی معنوی است:

زندگی در مُردن و در مِحنت است

آب حیوان، در درون ظلمت است (همان: ۴۸۲۹)

اما مقصود از مرگ اجباری، همان «مرگ طبیعی» معروف است که جبراً بر همگان عارض گردد و از آن هیچ‌گیز و گریزی نیست:

زهد و تقوی را گزیدم دین و کیش

زانکه می‌دیدم اجل را پیش خویش (همان: ۴۴۱)

چنین مرگی به معنی فنا و نابودی انسان نیست، بلکه یکی از مراحل طبیعی و تکاملی انسان است:

گر ز قرآن، نقل خواهی ای حَرَوْن

خوان: جَمِيعٌ هُمْ لَدَيْنَا مُحَضَّرُونَ

مُحَضَّرُونَ معدوم نَبُود، نیک بین

تا بقای روح‌ها دانی یقین (۴: ۴۴۴-۴۴۵)

و نیز:

مرگ ما هست عروسی ابد

سرّ آن چیست: «هُوَ اللهُ أَحَدٌ» (مولوی، ۱۳۸۸: ۲۹۴)

در حقیقت، از نظر مولوی، غفلت مذموم و گریز از مرگ اندیشی، سبب نادیده گرفتن ارزش‌های زندگی و حقیقت آفرینش و زمینه پیدایش بسیاری از مشکلات در زندگی انسان می‌شود و براین عقیده است که غفلت ممدوح به معنی: به فراموشی سپردن محدودیت‌ها، کاستی‌ها، امید به زندگی و تلاش برای بهتر زیستن است. به عبارت دیگر، دیدگاه مولوی در بحث مرگ اندیشی بر پایه «مرگ خواسته‌ها و بریدن از تعلّقات و هوای نفس است. چنین رویکردی را می‌توان با تعبیر: «مرگ ارادی و جهش پیشاپیش» بیان نمود (قراملکی و همتی، ۱۳۸۸: ۳۲). این رویکرد به معنی نادیده گرفتن ارزش و معنی زندگی و اقدام به خودکشی نیست، بلکه بیانگر مضمون این حدیث شریف «موتوا قبل أن تموتوا» است. در این عقیده، روح انسانی پیش از مرگ اجباری و طبیعی با گزینش مرگ اختیاری از خواسته‌ها و تعلّقات مادی و شهوانی منقطع گردیده و یاد خداوند و آخرت، فراروی او قرار می‌گیرد:

مرگ پیش از مرگ، امن است ای فتی

این چنین فرمود ما را مصطفی

گفت: مُوتُوا كُلُّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ

يَأْتِيَ الْمَوْتَ تَمُوتُوا بِالْفَتَنِ (۴: ۲۲۷۲-۲۲۷۳)

مرگ آگاهی مولوی همان‌طور که در «قصه دقوقی و کراماتش» آمده است؛ به معنی پیوند انسان با نظام ماوراء الطبیعه است و هر کسی که پیوند معنوی خود را با جهان برین معنا بگسلد، مرده است:

زان سبب کی جمله اجزای منید

جُزُو را از کُل چرا بر می‌کنید؟

جُزُو از کُل قطع شد، بیکار شد

عضو از تن قطع شد، مُردار شد

تا نپیوندد به کُل بارِ دگر

مُرده باشد، نَبودش از جان، خبر (۱۹۳۵: ۳-۱۹۳۷)

مولوی در تبیین مرگ آگاهی، سه نوع مرگ را برای انسان مطرح می‌کند: مرگ اختیاری (عاشقانه و فنای در حق)، مرگ

و حتی یکی از ویژگی‌ها و مختصات «انسان کامل» را مرگ آگاهی و مواجهه آگاهانه با مرگ می‌داند؛ زیرا خودی چنین انسانی، کمال یافته است (قیصر، ۳۶۳: ۱۳۸۹):

همچنین بادِ اجل با عارفان

نرم و خوش همچون نسیم یوسفان

آتش، ابراهیم را دندان نَزَد

چون گزیده حق بُودِ چوَنش گزد؟ (۱: ۸۶۱-۸۶۲)

و نوع سوم مرگ؛ مرگ باطنی است که از آن کسانی است که در ظاهر، زنده هستند اما در حقیقت به علت شیفتگی و دلبستگی به دنیا و لذت‌ها و دوری از خداوند، آنچنان مُهر غفلتی بر دل‌هایشان زده شده است که گویی مرده‌اند:

نفس اگرچه زیرک است و خُرده دان

قبله‌اش دنیاست، او را مُرده دان (۴: ۱۶۵۶)

از این رو، برخی از مردگان در گور بر این زندگان به ظاهر، برتری دارند:

ای بسا در گور خفته خاک وار

به ز صد احیا به نفع و انتشار (۶: ۳۰۱۱)

به همین سبب است که مولوی مرگ را محک، ملاک و معیار تعیین ارزش می‌داند:

هر کسی را دعویِ حُسن و نمک

سنگِ مرگ آمد نمک‌ها را مَحک (۴: ۱۶۷۴)

بنابراین، می‌توان گفت که مرگ اندیشی مولوی و تأثیر آن بر معنی زندگی به معنی «بیداری»، «تلاش» و «امید»، «توجه به مسأله جاودانگی» و «درک ناپایداری امور دنیوی» است. از سوی دیگر، از دیدگاه وی، انسان «حضور متناهی و رو به مرگ» نیست، بلکه حضوری است ماورای مرگ و مرگ او، تکامل و آغازی است برای زیستن جاودانه و رسیدن به معنی حقیقی که تأثیر مثبتی بر معنی زندگی انسان دارد. همچنانکه انقطاع از خداوند و گرایش به ماسوی الله، سبب هبوط و بی‌مهتابی زندگی انسان می‌شود.

شیوه‌های دیگر در تفسیر و تحلیل مرگ اندیشی برخاسته از فهم در جهان بودن دازاین و مهمترین وجه آگزیستانسیال او «هستی - معطوف به - مرگ» است. از این رو، برای تبیین این وجه آگزیستانسیال، اصالت یا عدم اصالت دازاین را مطرح می‌کند. به عبارت دیگر: مرگ آگاهی یا مرگ‌گریزی دازاین به اصالت (خویشتن خویش بودن و به تعبیر دیگر؛ صادقانه زیستن) یا عدم اصالت او (غفلت از مرگ، روز مرگی و همرنگی با دیگران) بستگی دارد.

از دیدگاه هایدگر، مرگ آگاهی و به تعبیری؛ مرگ اندیشی، مختص «دازاین اصیل» است و چنین زیستنی با اصالت (authenticity) است و با ساختار وجودی دازاین تناسب دارد (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۶). این مفهوم از اصالت به معنی؛ «ریشه داشتن» یا «سستی بودن» نیست، بلکه مقصود؛ خویشتن خویش بودن و به تعبیر دیگر؛ صادقانه زیستن است. از نظر وی، چنین زندگی اصالت‌آمیزی که برخاسته از رابطه انسان و هستی است، با معناست (آزاده، ۱۳۹۰: ۲۱۷). در حقیقت، سخن هایدگر در زمینه مرگ آگاهی و ارتباط آن با معنای زندگی، با تقسیم دازاین به دو گونه اصیل و غیر اصیل تفسیر می‌شود. از دیدگاه هایدگر، دازاین اصیل به ساختار وجودی خویش آگاه بوده و در مسیر عملی نمودن امکاناتش به منزله موجودی میرنده گام بر می‌دارد. مسیری که این دازاین اصیل بر می‌دارد همان زندگی اصیل و با معناست. این زندگی اصیل و با معنا، برخوردار از دو عنصر «خودمختاری» (تفرّد و گریز از سلطه آدم و خودداری از همرنگی با جماعت) و «تمرکز» (قدرت انتخاب و جهت بخشی در کشف میرندگی) است (رک: یانگ، ۱۳۸۸: ۳۰۰-۳۰۱).

از این رو، می‌توان دریافت: دازاین اصیل دارای چند شاخص اساسی است: شاخص نخست؛ ترس آگاهی و پاسخ به ندای وجدانی است که امکان‌های او را به بیرون کشیدن از سلطه دیگران و حرکت در مسیر آزمون هدفمند و جهت دار، برانگیخته است. مشخصه دوم این زندگی، این است که در

بیگانگی از هستی است، بی معناست (آزاده، ۱۳۹۰: ۲۲۱-۲۲۲):
 «در بدو امر «من هستم» اما نه به معنای خودِ خویشم، بل به معنای دیگران به شیوه همگنان. در بدو امر من از جانب همگنان و همچون همگنان به «خود داده» می‌شوم. در بدو امر، دازاین همگنان است و غالباً نیز همگنان می‌ماند. اگر دازاین، جهان را به طور خاص کشف کند و آن را به نزدیک آورد، اگر دازاین، هستی اصیلش را بر خود گشوده دارد، انکشاف «جهان» و گشودگی دازاین همواره همچون رفع پوشش‌ها و ابهام‌ها یا همچون دریدن لباس‌های تلپسی که دازاین با پوشیدن آنها خود را بر خود مسدود می‌کند؛ متحقق می‌گردد» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۲۸-۳۲۹).

بنابراین، می‌توان گفت: زندگی دازاین غیر اصیل، زندگی است که گریز از مرگ و کتمان آن و به تعبیری؛ غفلت از مرگ و دچار روزمرگی شدن از ویژگی‌های اساسی آن است و چون مرگ در چنین زندگی، امکان بروز نداشته و هر چیزی که او را به اصالت زندگی فراخوانده است (مثل ندای وجدان و ترس آگاهی) همواره پوشیده و مسکوت مانده است. چنین زندگی، چندان تأثیری (ایجابی یا سلبی) در معنی زندگی، انتخاب و شیوه آن ندارد و دازاینی که بدین سبک زندگی می‌کند، تنها «فوت» می‌کند و شاید بتوان گفت برخی از این ویژگی‌های دازاین غیر اصیل (روزمرگی) در این سخنان مولوی هم یافت می‌شود: آنجا که مثال دنیا مانند رؤیای شخص خوابیده است که خیال می‌کند صحنه‌های رؤیا واقعی و پایدار است، اما با مرگ است که از تیرگی پندار و فریب دنیا و اهل دنیا نجات یابد:

همچنان دنیا که حُلم نایم است

خفته پندارد که این خود دایم است

تا برآید ناگهان، صبح اجل

وا رَهْد از ظلمتِ ظنّ و دغل (۳۶۵۵:۴)

از این رو، در مقایسه دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان دریافت که مرگ اندیشی در نزد مولوی و تأثیر آن بر معنی

مقام عمل، دارای خودمختاری و تمرکز نیز هست؛ بدین معنی که سراسر زندگی او اختیار در انتخاب، انتظار و رویاروی با مرگ و تصدیق آگاهانه و هدفمندانه آن است. در برابر اندیشه «انسان اصیل» از دیدگاه هایدگر، مولوی قائل به اندیشه «انسان کامل» است که پیش از این، بیان شد.

اما، دازاین غیراصیل (عدم اصالت: (inauthenticity)، به این امکان زندگی خویش پی نبرده و در دیگران منتشر شده است. او همواره مرگ را به تأخیر می‌اندازد و نمی‌خواهد به خود بقبولاند که مرگ در کمین او نشسته است و روزی باید با این مهم‌ترین واقعیت زندگی خویش کنار آید. او هر لحظه به مرگ نزدیکتر می‌شود، ولی هنوز در غفلت است که مرگ، در نهایت، مرگ اوس و چیزی نیست که بتوان آن را با دیگری شریک شد یا آن را تقسیم کرد. انسانی که در تمام زندگی‌اش مستحیل در دیگران بوده و همواره بر مبنای سخن «دیگران» یا «همگنان» تصمیم می‌گرفته است، قدرت فهم این نکته را ندارد که مرگ دیگر نقطه‌ای است که نمی‌توان در آن از دیگران مدد گرفت. چنین دازاینی، مرگ - آگاهی نیافته است و بنابراین به شیوه‌ای غیر اصیل زندگی می‌کند (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۷). این عدم اصالت در حقیقت به معنی؛ وجود عاریه‌ای داشتن و یا زندگی دیگری را به جای زندگی خود گرفتن و به تعبیری از «خود بیگانگی» است. عدم اصالت، وصف زندگی است که شخص به جای آنکه خود باشد، دیگری است، از خود حقیقی خود، غریب است، و شخصیت و زندگی دیگری را به جای زندگی خود گرفته است. از نظر هایدگر، زندگی غیر اصالت آمیز، نوعی از زندگی است که به جای آنکه شخص، خود آن را انتخاب کرده‌باشد، دیگران آن را انتخاب کرده‌اند، زندگی غفلت آمیز و خلسه آور است. انسان به جای آنکه با دشواری انتخاب، روبه رو شود، زمام زندگی خود را به دست دیگران داده و به این ترتیب، خود را (ظاهراً) از شر انتخاب آسوده کرده است... و با خیال راحت زندگی می‌کند. چنین زندگی از نظر هایدگر که ناشی از غفلت و

زندگی به معنی؛ «بیداری، تلاش و امید»، «توجه به جاودانگی جهان آخرت» و درک «ناپایداری امور دنیوی» است، اما مرگ اندیشی در تفکر هایدگر برخاسته از رابطه انسان با هستی است. این ارتباط، با تقسیم دازاین به اصیل و غیر اصیل صورت می‌گیرد. اگر ویژگی‌های دازاین اصیل را در چند شاخص اساسی زیر بدانیم، میان هایدگر و مولوی شباهت‌ها و تفاوت‌های ظریفی دیده می‌شود؛ زندگی با دیگران و در عین حال؛ تفرّد و خلوت‌گزینی، قدرت انتخاب و پیدا کردن جایگاه خود در هستی، ندای وجدان و تأثیر آن بر مرگ و زندگی، مواجهه و رویارویی با مرگ در عین اضطراب و دلهره، آگاهی نسبت به هستی محدود و فناپذیر. این انسان اصیل هایدگر که در پی کشف امکانات وجودی خویش است، شباهت زیادی با «انسان در مسیر تکامل تدریجی» مولوی دارد که در پی کشف تعاملات خود با انسان، خدا و هستی است. هستی دازاین معطوف به مرگ هایدگر، شبیه سالکی است که در اندیشه مولوی با «لا» گفتن نسبت به ماسوی الله خود را رها می‌کند که در فرهنگ عرفانی - اسلامی از شرط‌های سلوک است. از دیدگاه هایدگر، انسان موجودی است متناهی، در برابر مرگ، روبه مرگ و به سوی مرگ. در حالی که در اندیشه مولوی، انسان نه تنها حضوری متناهی و روبه مرگ نیست، بلکه حضوری است «ماورای مرگ» و مرگ او، تکامل و آغازی است برای زیستن و رسیدن به معنی حقیقی و به تعبیر مولوی؛ «نه چنان مرگی که در گوری روی/مرگ تبدیلی که در نوری روی» (۷۳۹:۶). در این دیدگاه، مرگ، نه تنها نقطه پایان نیست و امکانات او را محدود نمی‌کند، بلکه سرآغاز زندگی حقیقی و به تعبیری؛ امکان حیات بخشی جاودانه و واقعی اوست. اگر غفلت از مرگ و دچار روزمرگی شدن، سبب عدم اصالت و بی معنایی زندگی و مرگ دازاین می‌شود، از دیدگاه مولوی، انقطاع از خداوند و گرایش به ماسوی الله، سبب هبوط، گمراهی و بی معنایی زندگی انسان می‌شود.

۲-۲. هراس از مرگ و معنی زندگی

طبیعت و ماهیت مرگ، دغدغه‌زا و هراس‌انگیز است. این ترس و اضطراب نزد بیشتر مردمان یافت می‌شود. حس فناپذیری و پایان یافتن حیات، شیفتگی و دلبستگی نسبت به دنیا و نعمت‌های دنیوی، کردار نادرست، کثرت گناه، کاستی ایمان، ناآگاهی درباره مرگ و ذهنیت نادرست در مورد آن ... از جمله سبب‌های این ترس و اضطراب است.

مولوی به طبیعت هراس‌انگیز مرگ اعتقاد دارد و از آن با تعبیر «قاطع الأسباب» یاد می‌کند؛ زیرا همچنانکه زمستان، برگ و بار درختان را قطع می‌کند، مرگ نیز رشته آرزوها و وابستگی‌های دنیوی آدمی را قطع می‌کند (زمانی، ۱۳۸۹: ۹۳۵):

قاطع الأسباب و لشکرهای مرگ

همچو دی آید به قطع شاخ و برگ (۳۶۰۳:۶)

اما اگر زندگی به پاکی و معنویت بگذرد، نه تنها بیمی از مرگ نیست، بلکه مرگ امر سودمندی است:

روزها گر رفت، گو: رو، باک نیست

تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست (۱۶:۱)

وی به هنگام مواجهه با پدیده مرگ بیشتر در مقام موعظه و نصیحت بر می‌آید و اگر مخاطب را از مرگ بیم می‌دهد، در پی تهذیب و تربیت اخلاقی اوست:

چون رود جان، می شود او باز خاک

اندر آن گورِ مَخُوفِ ترسناک (۲۳۱۷:۴)

روز دیدی طلعتِ خورشید خوب

مرگ او را یاد کن وقتِ غروب (همان: ۱۵۹۷)

پیش چشمِ خویش او می دید مرگ

رفت و می لرزید او مانند برگ (همان: ۲۲۵۵)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود؛ مولوی در این ابیات بیشتر در مقام ارشاد و موعظه است، اما گاهی وقت‌ها، بویژه آنجا که راوی نگاهی دیگر و از زبان دیگری است، به مانند داستان شیر و نخجیران که خرگوشی برای فریب دادن شیر وقتی نزدیک چاه می‌رسند، پا را پس می‌کشد و سبب ترس خود را که ترس از مرگ است، چنین بیان می‌کند:

طریق، راهی به سوی وصال و ابدیت نشان دهد (اکرمی، ۱۳۸۲: ۳۹۶-۳۹۷). قصه حمزه که در وقت پیری، بدون زره به جنگ می رفت: حمزه در این گفت و گو، سبب ترس خویش را از مرگ و اینکه مرگ را نیستی و فنای مطلق می دانسته، خامی و ناپختگی و ناآگاهی بوده است که به برکت اسلام، خود را از این دشواری رها کرده است:

گفت حمزه چون که بودم من جوان
مرگ می دیدم وداع این جهان
سوی مردن، کس به رغبت کی رود
پیش از درها، برهنه کی شود
لیک از نور محمد(ص) می کنون

نیستم این شهر فانی را زبون (۳۴۲۹:۳-۳۴۳۱)

گفت و گوی امام علی(ع) در همراهی با رکابداری که قصد کشتن او را داشت: امام(ع) در این گفت و گو، مرگ را همچون باغ و بستان دانسته است:

پیش من این تن ندارد قیمتی
بی تن خویشم فتی ابن الفتی
خنجر و شمشیر شد ریحان من
مرگ من شد بزم و نرگسدان من (۳۹۴۵:۱-۳۹۴۶)

قصه خوشحالی بلال به هنگام مرگ و ناراحتی همسرش از این مسأله: بلال در این گفت و گو، مرگ جسمانی را یکی از مراحل تکامل انسان دانسته است و فرا رسیدن مرگ برای سالکان حقیقت را، نه تنها مایه اندوه نمی داند، بلکه آن را موجب شادمانی و طرب می داند:

چون بلال از ضعف شد همچون هلال
رنگ مرگ افتاد بر روی بلال
جفت او دیدش بگفتا: وا حَرَب
پس بالاش گفت: نه نه وا طَرَب

تاکنون اندر حَرَب بودم ز زیست
تو چه دانی مرگ چون عیش است و چیست
(۳۵۱۷:۳-۳۵۱۹)

در من آمد آنکه دست و پا برَد
رنگ و رو و قوت و سیما برَد
آنکه در هرچه درآید، بشکند
هر درخت از بیخ و بن او برکند
در من آمد آنکه از وی گشت مات
آدمی و جانور، جامد، نبات... (۱۲۷۴-۱۲۷۶)

به نظر می رسد، ریشه این ترس و هراس در سختی روز قیامت، نسبت به امور دنیوی و حسابرسی کردار آدمی نهفته است. مولوی، سبب وحشت آدمی از مرگ را در غفلت و شیفتگی شدید او به دنیای ناپایدار و فریبنده می داند. این ترس در واقع ترسیدن از زشتی کردار است:

مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست
پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست
پیش تُرک، آینه را خوش رنگی است
پیش زنگی، آینه هم زنگی است
آنکه می ترسی زمرگ اندر فرار
آن زخود ترسانی ای جان، هوش دار
روی زشت تُست نه رُخسارِ مرگ
تو همچون درخت و مرگ، برگ (۳۴۴۰:۳-۳۴۴۳)

به عبارت دیگر: مرگ از دیدگاه وی همچون آینه است که در آن زیبایی و زشتی آدمی به تناسب کردارش آشکار می شود:

مرگ آینه است و حسنت در آینه درآمد
آینه برگوید: «خوش منظرست مردن»
گر مؤمنی و شیرین هم مؤمن ست مرگت
ور کافری و تلخی هم کافرست مردن
گر یوسفی و خوبی آینه ات چنان ست
ورنی در آن نمایش هم مضطرست مردن
(مولوی، ۱۳۸۸: ۷۲۶)

مولوی با بر شمردن حکایت های گوناگون بر آن است تا ترس منطقی و غیر منطقی از حقیقت مرگ را برای مخاطبان روشن نماید و ایشان را از بیم و هراس آن برهاند و از این

چکیده سخن وی در اشتیاق به مرگ و بیم نداشتن از آن، در این سخن زیر به روایت امام علی (ع) آمده است: امام (ع) در این گفت و گو، این مرگ را مرگ جسم دانسته و در پس آن بر جاودانگی تأکید می‌نماید. مثال مرگ، همچون مثال کودکی است که چون از رحم مادر خارج می‌شود، پندارد که این زادن او را مرگ است، اما او از جهانی محدود و تاریک درآمده و به جهانی پهناور و روشن رسیده است (شهیدی، ۱۳۸۶ ج ۴: ۲۲۸):

مرگ بی مرگی بود ما را حلال

برگ بی برگی بود ما را نوال

ظاهرش مرگ و به باطن زندگی

ظاهرش ابتر، نهان پابندگی

در رَحْم زادن جَنین را رفتن ست

در جهان او را زَنُو بشکفتن است (۱: ۳۹۲۹-۳۹۳۱)

«یانگ»، در تحلیل این پدیده در اندیشه هایدگر، ویژگی «دازاین غیر اصیل» را در «هراس و گریز از مرگ» می‌داند و چنین می‌گوید: «دازاین غیر اصیل از آری گفتن به مردن عاجز است و دازاین اصیل در مقابل آن و زندگی خود را با اصالت می‌زید. رویارویی با مرگ، اصیل عمل کردن است. اصیل عمل کردن مربوط به محتوای زندگی نیست، بلکه مربوط به شیوه زندگی است» (یانگ، ۱۳۸۸: ۲۹۶).

در حقیقت، ترس آگاهی (anxiety/Angst) یکی از مختصات دیگر «دازاین» در اندیشه هایدگر است. ترس آگاهی نیز از جنس ترس (fear) ولی در عین حال متفاوت با آن است. موضوع ترس، موجود یا موجودات در جهان است، ولی موضوع ترس آگاهی «بودن - در - جهان» است (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۰). هایدگر خود در این باب چنین می‌گوید: «آن چیزی که ترس آگاهی عمیقاً از بابت آن اندیشناک است، یک نوع معین از وجود برای دازاین یا یک امکان معین برای آن نیست... آنچه ترس آگاهی از بابت آن اندیشناک است، خود «بودن - در - عالم» است» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۵۲). وی در تأکید

بر پیوند میان ترس و در «مقام - در - جهان - بودن» عقیده دارد که «ما با صورت‌های گوناگون دیگری از ترس، از جمله: بزدلی، محابا، دلواپسی و بد دلی آشنا هستیم. همه این اطوار گوناگون ترس، که به منزله امکانات یافتگی اند، مشیر به آنند که دازاین در مقام در - جهان - بودن «ترسان» است» (همان: ۳۵۶). در ترس آگاهی، آدمی خود را «نامأنوس» (unheimlich) احساس می‌کند و این حالت معادل با «نا - در - خانه - بودن» (not- being-at-hom) است: «در این امکان، دازاین یکسره به غرابت عریانش باز برده می‌شود و این غرابت او را مدهوش می‌کند» (همان: ۷۲۴).

دازاین در بی‌اصلتی، پنهان می‌شود و در این حالت آرامش دارد، اما در ترس آگاهی است که اصالت، رخ می‌نمایاند. ترس از نظر هایدگر، سبب می‌شود که دازاین، خود را به صورت «هستنده‌ای در معرض خطر» قرار دهد و آشکار نماید. ترس در اینجا یک حالت و واکنش احساسی - عاطفی نیست، بلکه بخشی از ساختار و اندیشه وجودی دازاین است. در این اندیشه، ترس آگاهی یکی از زمینه‌های گشودگی دازاین و حرکت وی به سوی درک و حقیقت است. بدان جهت که در ترس آگاهی، دازاین یکه و منفرد می‌شود و واقعیت مرگ خود را درک می‌کند و از انس و الفت و انتشار در دیگران خارج می‌گردد؛ «ترس آگاهی، دازاین را در اصیل‌ترین در - جهان - بودنش، فرید و یگانه می‌کند تا خود را بنا به ذاتش، فهم کنان برحسب امکاناتش طرح افکند. بدین‌سان، ترس آگاهی همراه با آنی که اندیشناکی و خوفش از برای آن است، دازاین را همچون ممکن بودن (یا هستی ممکن) و در واقع همچون آنی که در فردیتی از آن خودش می‌تواند منفرد شود، آشکار می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۳).

در این شرایط، دازاین با «امکانات اصیل» خاص خودش مواجه می‌شود. ترس آگاهی، انس و الفت هر روزینه دازاین با دیگران را از او می‌ستاند، اما در عین حال، او را متوجه وجهی اصیل در وجود خودش می‌کند. در ترس آگاهی،

و معنی بخش به زندگی بوده و فرد را از غفلت دور نگه می‌دارد.

۲-۳. رنج و مرگ

از دیدگاه مولوی، رنج و درد، رسول مرگ و بخش جدایی‌ناپذیر آن به شمار می‌آید. تحمل این درد و رنج از سختی و دشواری مرگ می‌کاهد:

دردها از مرگ می‌آید رسول

از رسولش رُومگردان ای فضول

هر که شیرین می‌زید او تلخ مُرد

هر که او تن را پرستد جان بُرد (۱: ۲۳۳۲-۲۳۳۳)

از دیدگاه وی، مهمترین اثر درد و رنج، مرگ اندیشی است و در بیداری و هوشیاری وی نسبت به رخدادها و پیدا نمودن

جایگاه واقعی خود، آگاهی و بصیرت می‌دهد:

حسرت و زاری گه بیماری است

وقتِ بیماری همه بیداری است...

هر که او بیدارتر، بُردردتر

هر که او آگاه تر، رُخ زردتر (۱: ۶۲۳ و ۶۲۹)

مرگ، همواره به نظر مولانا، موجب شادی و مسرت است و در صورتی رنج و مصیبت است که پایان زندگی بشر تلقی شود. بنابراین، مرگ از دیدگاه وی منبع و منشأ شادی و آغاز زندگی دوباره است و حجاب میان عاشق و معشوق را از بین می‌برد (اکرمی، ۱۳۸۲: ۳۹۷ و ۳۹۸):

بروز مرگ، چو تابوت من روان باشد

گمان مبر که مرا درد این جهان باشد

جنازه‌ام چو بینی، مگو: «فراق فراق»

مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد

مرا به گور سپاری، مگو: «وداع وداع»

که گور پرده جمعیت جنان باشد

فرو شدن چو بدیدی برآمدن بنگر

غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد؟

(مولوی، ۱۳۸۸: ۳۲۳)

«گشودگی اصیل» او محقق می‌شود. (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۱):

«دازاین را از انجذاب سقوط کننده در «جهان» بازپس می‌گیرد.

انس و الفت هرروزینه در ترس آگاهی از هم فرو می‌پاشد.

دازاین، تک و منفرد می‌شود و با این همه، همچون «در -

جهان - بودن» است. «در - بودن» به «حالت» «نا - درخانگی»

در می‌آید. وقتی از «نامأنوس و غرابت» سخن می‌گوییم، ما را

جز این مقصود نیست» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۶). در حقیقت، این

ترس آگاهی سبب می‌شود که دازاین دریابد که جهان در عین

حال که «آن جا»ی همیشگی اوست، اما بنیاد وجودی او

نیست، مگر اینکه در ساخت آن، مشارکت فعال داشته و

همواره تفرّد و میرایی خویش را به یاد داشته باشد (رک:

موسوی، ۱۳۸۹: ۴۰).

دازاین رو، در مقایسه ترس آگاهی و تأثیر آن بر معنی

زندگی از دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان دریافت که مولوی

دو گونه ترس از مرگ را مطرح می‌کند: نخست؛ ترس منطقی

از مرگ به عنوان پدیده و حقیقتی مقلّد و گریزناپذیر که بر

دلبستگی‌های آدمی در این دنیا پایان می‌دهد و فرصت توشه

گرفتن برای جهان آخرت را از او می‌گیرد. چنین ترسی منطقی

و آگاهانه است. و سبب پویایی و تحرک آدمی و تلاش برای

معنی بخشی به زندگی شود. دوم؛ ترس غیر منطقی که

دلبستگی به دنیا، عدم اعتقاد به معاد و روز بازگشت و تصور

غلط و مجهول در باب مرگ به عنوان مزاحم، نه به عنوان پل

عبور از دنیا و... از ریشه‌های چنین ترسی است. به بیان دیگر؛

مولوی بر این عقیده است که زندگی هدفمند و لذت بخش،

کردار درست، اعتقاد به معاد و یاد خدا سبب می‌شود که آدمی

چهره زیبایی از مرگ تصور نماید و عکس این رویکرد نیز

سبب می‌شود که آدمی چهره‌ای تلخ و ترسناک از آن داشته

باشد. ترس از دیدگاه هایدگر، اگرچه سبب می‌شود که دازاین،

انس و الفت هرروزینه خود را با دیگران از دست بدهد و تنها

و غریب در هستی بماند، اما سبب می‌شود که دازاین اصالت،

گشودگی و امکانات خود را بازیابد. چنین ترسی، مایه آگاهی

افزون بر این، از دیدگاه مولوی، مرگ و زندگی هرکس به اندازه‌ای که به خدا نزدیک است به همان اندازه با معنی است و در صورت دوری از خداوند، سراسر رنج و سختی و جان‌کندن است:

عمر بی توبه، همه جان‌کندن است

مرگِ حاضر، غایب از حق بودن است

عمر و مرگ این هردو با حق خوش بود

بی خدا آب حیات، آتش بُود (۲:۵ و ۴)

درد و رنج واقعی در نزد مولوی، نه امری جسمانی و ظاهری و شهبوانی، بلکه حکایتگر دردی وجودی - فلسفی است که بیانگر مهجوری و سرگذشت سیر و سفر روح آدمی است که از اصل خویش دور مانده است (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۵۷):

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

از جدایی‌ها شکایت می‌کند...

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هرکسی کاو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش (۱: ۲-۳) (۱)

مفهوم درد و رنج، در اندیشه هایدگر به گوناگونی و صراحت آن در اندیشه مولوی نیست، اما از فحوای سخنان وی در باب دازاین و هستی می‌توان دریافت که تفاوت دیدگاهی آن دو در اینست که مولوی - همان‌طور که گفته شد - درد و رنج را ابزاری برای بیداری و بصیرت نسبت به هستی و درک فراسوی آن می‌داند، اما درد و رنج دازاین هایدگر، معطوف به در - این - جهانی مادی است. مرگ آگاهی دازاین به همان اندازه که او را در فهم هستی و درک دیگر امکاناتش کمک می‌کند می‌تواند برای او رنج آور و دغدغه‌زا باشد؛ زیرا او در یک تعین زمانی مشخصی می‌زید که با مرگ «هیچ» می‌شود و «هیچ» کس نمی‌تواند به جای او بمیرد و تنها اوست که باید تصمیمات زندگی‌اش را بگیرد. او جبراً، برخوردار از

هستی متناهی و معطوف به مرگ و ایستاده در نیستی است (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۳ / همو، ۱۷۸: ۱۳۸۳ و ۱۸۱). در حالی که مرگ آگاهی منطقی انسان از دیدگاه مولوی، سبب و زمینه ساز درک وجود ملکوتی آن جهان است.

قرابت دیدگاهی ایشان نیز بیشتر در حوزه درد و رنج فکری - فلسفی نهفته است؛ یعنی همان‌طور که حکایت درد و رنج از نظرگاه مولوی، فلسفی بوده و بیانگر روح مهجور انسانی است که از اصل خویش دور مانده است، درد و رنج دازاین در اندیشه هایدگر، مربوط به پرسش‌های بنیادین فکری - فلسفی و در حوزه‌های اساسی زندگی و سرنوشت انسان است: معنی زندگی و رابطه آن با مرگ، امکانات و محدودیت‌های دازاین، غربت و تفرّد، هستی و فهم آن، روزمرگی، تکنولوژی و پیامدهای منفی آن بر انسان و هستی و ... در شمار این دغدغه‌ها و دلواپسی‌ها و به تعبیری؛ رنج هاست.

۲-۴. عشق و مرگ

یکی از اصول بنیادین جهان بینی مولانا در مسأله معنی زندگی و مرگ، پدیده عشق است. عشق از دیدگاه او مایه «زندگی، بالندگی، تحوّل و تکامل» در زندگی و مرگ است و آدمی را از جان فانی حیوانی به مرتبه جان باقی انسانی تکامل می‌دهد (قیصر، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۲۰):

عشق، نانِ مرده را می‌جان‌کند

جان که فانی بود، جاویدان‌کند (۵: ۲۰۱۴)

مرده بُدم زنده شدم، گریه بُدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(مولوی، ۱۳۸۸: ۵۰۱)

در عشق زنده باید کز مرده هیچ ناید

دانی که کیست زنده؟ آنکو ز عشق زاید (همان: ۲۹۹)

این ارمغان الهی، «نیروی محرک و بنیاد هستی» است:

جسم خاک، از عشق بر افلاک شد

کوه، در رقص آمد و چالاک شد (۱: ۲۵)

«طبیعت عشق» از نظر مولوی به گونه‌ای است که از مرگ نمی‌هراسد و جهان در برابر بزرگی عشق که بال‌های متعدّد دارد، ناچیز است:

عشق را پانصد پَر است و هر پَری

از فراز عرش تا تحت الثّری

زاهد با ترس می‌تازد به پا

عاشقان پَران تر از برق و هوا

کی رسند این خایفان در گردِ عشق

کآسمان را فرش سازد دردِ عشق (۲۱۹۱:۵-۲۱۹۳)

عاشقان در نگاه وی «نامیرا» و «جاودان واقعی» هستند:

تا رهد زمرگ تا یابد نجات

زانکه دید دوست است آب حیات (۴:۶۰۶)

بیماری‌ها و حل‌کننده دشواری‌های زندگی بشری است:

شاد باش ای عشقِ خوش سودای ما

ای طیب جمله علت‌های ما (۱:۲۳)

از محبّت مُرده زنده می‌کنند

از محبّت شاه بنده می‌کنند (۲:۱۵۳۱)

در دیدگاه خدام‌محورانه مولوی در باب عشق، حیات انسان با خدا معنی می‌گیرد. مرگ همان؛ بی‌خدایی و هستی بدون عشق است. معنی واقعی زندگی انسان در عشق به پروردگار خلاصه می‌شود و نهایت مراد عاشق، جانبازی در راه معشوق است (حسینی، ۱۳۹۱: ۷۵-۸۰):

همچو اسماعیل، پیشش سربنه

شاد و خندان، پیش تیغش جان بده (۱:۲۲۶)

مرگ در اندیشه او تداعی‌کننده عشق و دلبر و وصال است و اوج مرگ خواهی او طلب و آرزوی وصال است، نه گریز از زندگی و خواستن مرگ خود:

آزمودم مرگ من در زندگی ست

چون رهم زین زندگی پایدگی ست

أقتلونی أقتلونی یا ثقات

إن فی قتلی حیاتاً فی حیات (۳:۳۸۳ و ۳۸۹)

دیگر ویژگی عشق در اندیشه مولوی که با معنی زندگی در ارتباط است، این است که عشق نردبان تدریجی اتحاد و وحدت عرفانی انسان و به تعبیری ابزار وصال و کمال اوست (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۹۷-۱۹۸):

گر روی بر آسمان هفتمین

عشق نیکو نردبان‌ست، ای پسر (مولوی، ۱۳۸۸: ۳۹۱)

مولوی عقیده دارد که حرکت تکاملی جهان بر مبنای عشق است؛ عشقی در مسیر تکامل برای دریافت هستی بهتر و مطلق:

از جمادی مُردم و نامی شدم

وز نُما مُردم، به حیوان برزدم

طبق نظر وی، عشق، رمز و اساس زندگی جاودانه و درمان‌کننده مُردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا برآرم از ملایک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

بارِ دیگر از ملک، قربان شوم

آنچه اندر وهم ناید، آن شوم

پس عدم‌گردم، عدم چون ارغنون

گویدم که انا الیه راجعون.. (۳:۳۹۰۱-۳۹۰۶)

اما مفهوم عشق در اندیشه هایدگر هیچ جایگاهی در معنابخشی به زندگی و مرگ ندارد؛ اگر بحث عشق در اندیشه هایدگر مطرح می‌شد، ذهن مخاطب به پرسش درباره معشوق سوق داده می‌شد. به عبارت دیگر؛ دازاین به کدام معشوق عشق می‌ورزد و چرا؟ آیا عشق به مرگ، دازاین را به وصال معشوق می‌رساند یا خیر؟ این عشق چه تأثیری در معنابخشی به زندگی و مرگ و ورای آن‌دو دارد؟ در فلسفه هایدگر، چنین پرسش‌هایی طرح و بررسی نشده است که به نظر می‌رسد مهمتری دلایل این است که دازاین هایدگر در صورتی عاشق

بلکه به سبب عشق به وصال محبوب است. از این رو، مرگی اختیاری و عاشقانه را می‌طلبد که عین زندگی و حیات است:

بمیرید، بمیرید، در این عشق بمیرید

در این عشق چو مردید، همه روح پذیرید

بمیرید، بمیرید وزین مرگ مترسید

کزین خاک برآید، سماوات بگیریید

(مولوی، ۱۳۸۸: ۶۳۳)

در دیدگاه وی، بریدن از عالم معنی و گرایش به رذیلت‌های اخلاقی، همچون: ترس، نومیدی و اندوه از اسباب پوچگرایی است: در باب بریدن از عالم معنی و جدا شدن از آن چنین می‌گوید:

زان سبب که جمله اجزای منید

جزو را از کُل چرا بر می‌کنید؟

جزو از کُل قطع شد، بیکار شد

عضو از تن قطع شد، مُردار شد

تا نیبوندد به کُل بار دیگر

مُرده باشد نبودش از جان، خبر (۱۹۳۵:۳-۱۹۳۷)

در نکوهش گرایش به رذیلت‌های اخلاقی نیز می‌گوید:

روح می‌بردت سوی چرخ برین

سوی آب و گل شدی در اسفلین (۱: ۵۳۷)

او ترس و نومیدی را همچون صدای غولی می‌داند که

زندگی انسانی را به سوی ذُلّت سوق می‌دهد:

ترس و نومیدیت دان آوازِ غول

می‌کشد گوشِ تو تا قعرِ سفول (۳: ۱۹۵۷)

وی بر این عقیده است که فراز و فرود، غم و شادی و...

بخش‌های جدایی‌ناپذیر زندگی انسان هستند:

قندِ شادی، میوه باغِ غم است

این فرح زخم است و آن غم مرهم است (۳: ۳۷۵۲)

به همین سبب، نومیدی از زندگی را امری ناپسند می‌شمرد:

بُسر با عُسر است، هین آیس مباحش

مرگ می‌شد که مرگ برای او ارزشمندی، ماندگاری و وصال به محبوب را فراهم کند، در حالی که مرگ دازاین برای او پایان همه چیز است. ازاین رو، اگر موضوع عشق در آثار وی به روشنی مطرح نشده است، جای شگفتی نیست؛ زیرا، دازاین پرتاب شده به این جهان که مرگ، او را در خود می‌بلعد و معنی زندگی‌اش با مرگ پایان می‌پذیرد، چگونه می‌تواند عاشق شود؟ البته، نکته اساسی که نباید از آن غفلت نمود، این است که عشق و سخن از آن بیشتر در حوزه عرفان قرار می‌گیرد و هایدگر عارف نیست و ادعای عرفان و تجربه عرفانی هم ندارد؛ هرچند که با تأمل در آثار وی می‌توان برخی تعبیرها و گزاره‌های عرفانی را دریافت که غالباً در چارچوب تفکر فلسفی وی بیان شده اند (رک. علمی، ۱۳۸۷؛ ملکیان، ۱۳۸۷). عشق در این تعبیرها و گزاره‌ها، نمودی چشمگیر یا حضوری بارز ندارد.

۲-۵. مرگ، پوچی و معنای زندگی

در دیدگاه مولوی، پوچ‌گرایی و اشتیاق غیر عارفانه به مرگ (خودکشی) ناشی از بی بهره بودن از عشق و بصیرت است: مرگ برای چنین انسانی، آغاز عذاب است و جسارت او در استقبال از مرگ، ناشی از نادانی اوست. جاودانگی روح و زندگی نیازمند توشه‌ای از اعمال صالح است:

نیست آسان مرگ برجان خِران

که ندارند آبِ جانِ جاودان

چون ندارد جان جاوید او شقی است

جرأت او بر اجل از احمقی است (۵: ۲۸۲۴-۲۸۲۶)

از این رو، مرگ طلبی که در اندیشه او دیده می‌شود، به خاطر درماندگی و رهایی از رنج و سختی این دنیا و زندگی نیست:

مرگ جُو باشی ولی نَرِ عَجزِ رنج

بلکه بینی در خرابِ خانه، گنج (۴: ۲۵۳۳)

راه داری زین ممات اندر معاش (۳۶۱:۵)

مولوی بر این نظر است که درمان پوچگرایی در تلاش، خوش بینی و مثبت اندیشی، هدفمندی، عشق و ایمان نهفته است:

اندر این ره می تراش و می خراش

تا دم آخر دمی فارغ مباش (۱۸۲۳:۱)

تو از آن روزی که در هست آمدی

آتشی یا باد یا خاکی بُدی

گر بران حالت تو را بودی بقا

کی رسیدی مر تو را این ارتقا

تازه می گیر و کهن را می سپار

که هر امسالت فزون است از سه پار (۷۸۹:۵-۷۹۰ و ۸۰۹)

در نزد او، گرایش به ایمان، رمز ومعنی مرگ و زندگی و راه گریز از پوچگرایی است:

با تو حیات و زندگی، بی تو فنا و مردنا

زانکه تو آفتابی و بی تو بود فُسر دنا (مولوی، ۱۳۸۸:۲۱)

بنابراین، در دیدگاه مولوی، گرایش به رذیلت‌ها و بریدن از عالم معنی، زمینه ساز پوچگرایی است و درمان آن در پیوستن به فضیلت‌ها و عالم معنی است.

اما از دیدگاه‌های هایدگر، چنین بر می‌آید که جهان همچنان ادامه دارد و دازاین که هستی در او معنا می‌شود، نابود می‌گردد.

نیستی دازاین، معادل نیستی هستی است. دازاین در این جهان پرتاب شده است و منشأیی ندارد؛ از سوئی، نهایی جز مرگ ندارد که در این حالت دازاین به وجودی مبهم و غبار آلود تبدیل می‌شود که مدتی همچون گرد، بر روی پنجره‌ای می‌نشیند و با بادی از بین می‌رود (فدایی مهربان، ۱۳۹۱:۱۵۸):

«وقتی مرگ همچون «پایان» دازاین یا، به دیگر سخن، همچون پایان در - جهان - بودن تعریف و تعیین می‌شود، بدین سان هیچ حکم هستومندان‌ه‌ای درباره چنین مسائلی صادر نشده است که آیا «بعد از مرگ» هستی دیگری - خواه والا تر خواه پست تر- امکان پذیر است، یا آیا دازاین «به زندگی ادامه

می‌دهد» یا حتی «دوام آوران نامیرا»ست. در این جا از حیث هستومندی همان قدر که راجع به «این جهان» چیزی تعیین و قطعی نمی‌شود، در باره «آن جهان» و امکاناتش نیز چنین است... اما تحلیل مرگ مطلقاً «این جهانی» باقی می‌ماند...» (هایدگر، ۱۳۸۷:۵۵۰).

هایدگر در باب این پرتاب شدگی و ارتباط فهم هستی با حال دازاین چنین می‌گوید: «دازاین هستنده‌ای است پرتاب شده که پرتاب شدگی‌اش از طریق حال‌مندی (Getimmtsein/Having a mood) به نحوی کمابیش گویا و کارکرده گشوده می‌گردد. فهم به نحوی هم به سرآغاز و هم سرچشمه، به یافتگی (حال) تعلق دارد (هایدگر، ۱۳۸۷:۵۹۱).

به نظر می‌رسد از دیدگاه هایدگر، آدمی در زندگی عادی «با همه کس در عین هیچ کس بودن» است. به عبارت دیگر، در زندگی عادی، امکان «خود بودن» به خاطر «درگیر بودن» فرو بسته می‌ماند. نهایت این وضع استحاله و از خود بیگانگی است. چون آدمی در این میان «خود» را فراموش کرده است، چنین زیستمانی نا - اصیل است (منوچهری، ۱۳۸۷:۴۹).

در حقیقت، تعبیر هایدگر (پرتاب گشتگی دازاین) بیانگر این عقیده اوست که هستی دازاین، امری موقتی، جبری و به دور از اختیار خود بوده، زمان این هستی، فاصله زمانی تولد تا مرگ را شامل می‌شود و امکان هستی و معناداری، پس از مرگ برای این دازاین پرتاب گشته نیز منتفی است.

یکی از عوامل اضطراب هایدگر، دریافت تهی بودن جهان در نظرگاه فلسفی اوست. جهان در نگاه او به محیطی هراس انگیز تبدیل می‌شود و این دیدگاه نیز در مرگ تسری پیدا کرده و موجودیت می‌یابد (نظری، ۱۳۷۳:۳۲). در فلسفه او هراس است که هستی موجود، شیوه وجود انسان را بر فرد آشکار می‌کند و احساس موقعیت و برخورد حیاتی با آن را بنیان می‌نهد. مرگ امکانی است که بر دیگر امکان‌ها فرمان می‌راند و به ناگاه آنها را فرو می‌نشاند، بلکه در همان حال که مورد

«تنها و بی یاور» و... است که مرگ به هستی‌اش خاتمه می‌دهد و حضوری ماورایی و پس از مرگ هم برای او متصور نیست.

۲-۶. مرگ، جاودانگی، و معنای زندگی

مرگ در اندیشه مولوی از بین رفتن وجود نیست، بلکه به طرف مقصود عالی خود، پرواز کردن است. زندگی و مرگ «ما ز بالایم و بالا می‌رویم» و به تعبیری؛ «آمدن از خدا و رفتن به خداست». وی به جاودانگی بشر سخت ایمان دارد و این جاودانگی همان سیر تکامل حیات روحانی است. سرچشمه این اندیشه، آیه شریفه؛ «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶) است (ر.ک: اکرمی، ۱۳۸۲:۳۸۸ و ۳۹۰ و ۳۹۴). از دیدگاه مولوی، هستی انسان، تنها حضور در این جهان نیست، بلکه حضوری ملکوتی و متافیزیکی نیز در آن جهان دارد. مرگ در باور وی، ولادتی نو در ساحت زندگی حیوانی است که هستی انسان در این صیوروت در مسیر رشد و تکامل گام بر می‌دارد. آدمی با مرگ در افقی فراتر، ولادت می‌یابد. مرگ، بدین سان گسترش و امتداد آدمی است. نه پایان او (قراملکی و همتی، ۱۳۸۸:۲۷):

میوه شیرین، نهان در شاخ و برگ

زندگی جاودان، در زیرِ مرگ (۳۵۳۷:۶)

در اندیشه مولوی، اساس و بنیاد معنا داری زندگی، مسأله جاودانگی است. در اندیشه وی، انکار حقیقت معاد، نشان گمراهی و غفلت انسان از حقیقت خود و آفرینش است:

از مرگ چه اندیشی، چون نور بقا داری؟

در گور کجا گنجی، چون نور خدا داری؟

(مولوی، ۱۳۸۸:۹۲۸)

از هر عدمی تو چند نالی

آخر تو به اصل خویش باز آ (همان: ۴۶)

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست

چرا به دانه انسانیت این گمان باشد؟ (همان: ۳۲۳)

چند صنعت رفت ای انکار تا

آب و گل انکار زاد از «هَلْ آتَى» (۹۰۰:۴)

انتخابند نیز بر آنها سنگینی می‌کند؛ زیرا حادث بودن آنها را آشکار می‌سازد. اگر من ممکن است بمیرم، پس لازم نبود به وجود بیایم، هیچ کس لازم نبود وجود داشته باشد. وجود شخص در میان دو نیستی قرار داده می‌شود و این نیستی است که واقعیت دارد و هر چیز دیگری پوچ است. امکان ناپذیری وجود، امکان پذیر می‌شود و نیستی ضروری (بلاکهام، ۱۳۶۸:۱۴۷).

البته، ناگفته نماند؛ هایدگر بر این عقیده است که تفکرات وی در هستی و زمان، به طور غیر منطقی و نادرستی، الحادی و نیهیلیستی خوانده شده است، در حالی که اندیشه‌های وی در فلسفه به دلیل احترام به حدودی است که «اندیشه» برای «اندیشه» به مثابه «اندیشه» مقرر شده است. اگرچه در باب خداپرستی، سخنی نگفته است، اما کمترین فایده تفکر وی این است که دیگران را به تفکر در این زمینه‌ها هدایت نموده است (به نقل از: آ. جانسون، ۱۳۸۸:۱۱۱).

در مقایسه دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان گفت: از نظرگاه مولوی، سراسر هستی، شور و معنی و عشق است و تنها چیزی که مانع درک این معنا و عشق و شور می‌شود، بریدن از عالم معنی است (پس عدم‌گردم، عدم چون ارغنون/گویدم إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (۳۹۰:۶:۳) این بدان معنی نیست که مولوی اشاره‌ای به سختی و نومیدی انسان در این جهان ندارد، بلکه سخن «گوید ای اجزای پستِ فرشی ام

غربتِ من تلخ تر...» نوعی دلزدگی انسان را از این دنیای ناپایدار بیان می‌کند، ولی در ادامه، تعبیر «من عرشی‌ام» (۴۴۳۵:۳) را نیز چاشنی سخن خود می‌کند و روحیه امید و تلاش را برای معنی‌دار شدن و پرهیز از نومیدی و پوچگرایی نیز بیان می‌کند. چنین پیوند و اتصالی در اندیشه هایدگر، میان زندگی و مرگ انسان با جهان ملکوت و آن سوی هستی یافت نمی‌شود؛ چرا که پرونده دازاین با مرگ او بسته می‌شود؛ او موجودی «در زمانی»، «این جهانی»، «حال نگر»، «پرتاب شده»،

شخص محکوم به زندگی جاودان باشد، هیچ انتخابی نمی‌تواند با اهمیت باشد (یانگ، ۱۳۹۰: ۲۳۷).

کراوس در این باره چنین می‌نویسد: «... هستی دازاین اساساً با توجه به نیستی تعریف می‌شود؛ یعنی روبه مرگ بودن. این دریافت از رو به مرگ بودن، زیربنای تجربه بنیادی اضطراب وجودی است. این مواجهه با نیستی، برای دازاین دلهره آور است. هستی او رو به مرگ، بی اساسی و گم شدن است (کراوس، ۱۳۸۴: ۲۷۴ و ۲۸۴). خود هایدگر در تبیین این عقیده چنین گفته است: «از چشم انداز روشنی که بر اثر یاد تازه ترس آگاهی هنوز فرادید داریم، جز این نتوانیم گفت که آنی که فراروی آن و از آن ترسیدیم، به طور خاص، هیچ بود. در واقع، آنچه آن جا بود، عدم بما هو عدم بود» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۵).

افزون براین، اعتقاد هایدگر به «تعیین زمانی دازاین» وجه دیگری از عدم اعتقاد او به جهان پس از مرگ است: «دازاین هستنده‌ای است که به شیوه‌ای که هست، از طریق هستی‌اش چیزی چون هستی را می‌فهمد... آنچه دازاین از سرچشمه آن فهم و تفسیری از هستی دارد، همان زمان است. [پس] زمان باید از تاریکی به در آید و همچون افقی برای هر گونه فهم و واگشایی قرار گیرد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۹۷).

بنابراین، زمان بیرون از هستی دازاین معنا ندارد. زمانمندی دازاین، در ارتباطی درونی با در جهان بودن دازاین است؛ پس زمانمندی دازاین از مشخصه‌های اگزیستانسیال دازاین است. جهان افق هستی دازاین است و زمان، افق فهم هستی است؛ بنابراین دازاین اساساً زمانمند است (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۳۴۴). زمانمند بودن دازاین در ارتباط مستقیم با در جهان بودن دازاین اوست. در نتیجه، مرگ دازاین، پایان زمان نیز خواهد بود. «مرگ، زمان دازاین را تمام می‌کند و پایان طرح اندازی‌ها و نقشه هاست. مرگ همه چیز را برای دازاین تمام می‌کند. مرگ زندگی را چنان که به راستی زیسته می‌شود، به زندگی روایت شده دازاین مرده تبدیل می‌کند. دازاینی که دیگر به

همان‌طور که اشاره شد، هایدگر «در - خانگی» را همچون «در - جهانیت آغازین» در نظر دارد و لذا برای نشان دادن نوع دازاین در صورت غیر آن از «نا - در - خانگی» استفاده می‌کند تا نشان دهد که صورت دوم وجه ثانوی دارد. به همین دلیل در این شرایط هم دازاین را خارج از جهان تصور نمی‌کند. اساساً سعی هایدگر در اینکه «در - جهان - بودن» دازاین را از نوع درونیت نداند، از همین نکته ناشی می‌شود؛ زیرا او نمی‌خواهد نوع دیگری از درونیت را برای دازاین متصور شود که حیات اخروی است. بنابراین، تا وقتی که هست، «در - جهان - بودن» است و وقتی می‌میرد، اساساً نیست که بخواهد «در - جهان یا نا - در - جهان» باشد. در حقیقت، ترس آگاهی هایدگر، ناشی از همین خود «در - جهان - بودن» است (رک. هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۲). در جهان بودن و تصور در جهان نبودن، دازاین را به سوی ترس آگاهی می‌رساند: «در ترس آگاهی «آن جا» و «این جا» معینی که آنچه تهدیدناک است، از سوبه آن نزدیک شود، دیده نمی‌شود. می‌توان در وصف آنچه ترس آگاهی فراروی آن است، چنین گفت: آنچه تهدید می‌کند، هیچ جا نیست. ترس آگاهی نمی‌داند که چیست، آنچه از آن اندیشناک است... آنچه تهدیدناک است، نمی‌تواند از سمت و سویی معین در همین نزدیکی‌ها نزدیک شود؛ آن چیز پیشاپیش «آن جا» است، و در عین حال، هیچ جا نیست. چندان نزدیک است که عرصه را تنگ و نفس را در سینه خفه می‌کند و در عین حال هیچ جا نیست» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۱).

از این رو، مرگ دازاین، پایان هستن دازاین است. پایان همه چیز و نیستی هر آنچه هست و یعنی رخت بریستن از این جهان و اتمام امکانات دازاین (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۷). بنابراین، یکی از بنیادهای فکری هایدگر، «عدم اعتقاد به مسأله جاودانگی» است؛ طبق نظر وی، زندگی که جاودان باشد، فاقد معنا خواهد بود، از آنجایی که در یک زمان بی نهایت، تمام احتمالات بالقوه زندگی می‌توانند به فعلیت برسند، هرگاه

هر کسی می‌داند. وی به جای فرار و گریز از یاد مرگ، رویاروی و مواجهه با مرگ را مطرح می‌کند. در نظر وی، انتظار مرگ و غوطه ورشدن در اندیشه آن موجب می‌شود، انسان سایر امکانات خود را به این امکان اساسی مربوط سازد و از دنبال کردن امور حاشیه‌ای و بی‌اهمیت که توهّم‌زا هستند، تا حدی در امان ماند.

۲. مولوی با مرگ اندیشی خود در پی زدودن توهّم و بازگشت به اصالت و حقیقت است، اما در فلسفه او یأس جایگزین توهّم نمی‌شود، بلکه حقیقتی توأم با آمال گسترده‌تر و در نتیجه زندگی هدفمندتر، با برنامه‌تر و منظم‌تر را موجب می‌گردد. هایدگر این گونه مواجهه صادقانه با فناپذیری خویش را «اصیلا نه در- جهت - مرگ - بودن» می‌نامد. در حقیقت، او بر این باور است که زندگی که همراه با اصالت نباشد، به نوعی بی‌معنی و بی‌انگیز حسّ «پوچی»، «گم‌گشتگی» یا «فقدان مالکیت» برخورد است.

۳. در اندیشه مولوی، اساس و بنیاد معنی داری زندگی، مسأله جاودانگی است. در اندیشه وی، انکار حقیقت معاد، نشان گمراهی و غفلت انسان از حقیقت خود و آفرینش است. در حالی که از بنیادهای فکری هایدگر در این زمینه، «عدم اعتقاد به مسأله جاودانگی» است؛ طبق نظر وی، زندگی که جاودان باشد، فاقد معنا خواهد بود، وی معتقد است از آنجایی که در یک زمان بی‌نهایت، تمام احتمالات بالقوه زندگی می‌تواند به فعلیت برسند، هرگاه شخص محکوم به زندگی جاودان باشد، هیچ انتخابی نمی‌تواند با اهمیت باشد.

۴. هایدگر، «بودن در جهان را» به «بودن در زمان» نیز ارتباط می‌دهد. مولوی نیز معنای مرگ و زندگی را در «حرکت و همراهی با زمان» می‌داند؛ با این تفاوت که انسان مولوی در این حرکت و همراهی به سوی آگاهی، معرفت، جاودانگی، معنویت و کمال نزدیک می‌شود.

سوی «آن‌جا» حرکت نمی‌کند. مرگ تمام شدن یا به اصطلاح کامل شدن را فقط همچون افسانه‌ای روایت می‌کند...» (احمدی، ۱۳۸۸: ۴۹۰). هایدگر در جای دیگری درباره این «تعیّن زمانی» که از همان آغاز تولّد، همراه و همزاد آدمی است، چنین گفته است: «مرگ شیوه‌ای از بودن است که دازاین به محض اینکه هستی یافت، آن را بر دوش می‌کشد. همین که انسانی زاده شد، چندان که بی‌درنگ بمیرد، پیر است» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۴۵). دازاین بدین ترتیب، هستنده‌ای متناهی است؛ زیرا هستی او در زمانندی او آشکار می‌گردد. زمان اصیل، متناهی است؛ یعنی زمانی که متعلّق به دازاین است (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۳۴۵).

بنابراین، در مقایسه دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان گفت؛ آغاز و مقصد انسان از دیدگاه مولوی، همان خداوند است (منزل ما کبریاست) و زندگی انسان همچون سفری است که با وصال به پروردگار و بازگشت به سوی او (باز جوید روزگار وصل خویش) تکامل یافته و به معنی حقیقی دست می‌یابد. مشهورترین تعبیر او (ما زبالاییم و بالا می‌رویم ما زدریاییم و دریا می‌رویم (کلیات: ۵۹۵))

بیانگر این است که چنین دیدگاهی ریشه در جهان بینی اسلامی (هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن) و (إِنَّ اللَّهَ وِإِنَّا إِلَهُ رَاجِعُونَ) دارد اما زندگی دازاین در اندیشه هایدگر، واقعیتی عینی و پرتاب شده در جهان است که با مرگ، پایان می‌یابد و فراسویی در ماوراء الطبیعه برای آن متصور نیست.

نتیجه

۱. اگرچه مرگ اندیشی مولوی، در نگاه عرفانی و حالت شور و شیدایی او ریشه دارد، اما وی تنها به این رویکرد بسنده نمی‌کند، بلکه مرگ اندیشی و مرگ هراسی را ابزاری برای بیداری و توجّه به جاودانگی جهان آخرت و ناپایداری امور دنیوی می‌داند؛ اما هایدگر به عنوان یک «فیلسوف اگزیستانسیالیست»، رویکرد اساسی که در مسأله مرگ اندیشی دارد، این است که مرگ را «امکان شخصی» (منحصر به فرد)

یادداشت ها

- ۱- افزون بر آنچه گفته شد؛ درد در اندیشه مولوی، مایه نشاط و چالاکي آدمی در زندگی و محافظت وی از افسردگی (درد، داروی کهن را نو کند...) (۶: ۴۳۰۱) و سبب پالایش روح و بیداری او از خواب غفلت است (ای خجسته رنج و بیماری و تب...) (۲: ۲۲۰۶). از نظر وی، درد حقیقی داشتن بهتر از مُلک سلطنت داشتن است؛ زیرا درد حقیقی سبب شکوفایی و کمال زندگی انسانی می شود (درد آمد بهتر از مُلک جهان... (۳: ۲۰۳) / بنده می نالد به حق از درد و نیش (۴: ۹۱). این درد حقیقت را در انسان می زایاند (درد خیزد زین چنین دیدن...) (۲: ۲۵۱۷) دردهای متعالی سبب تکامل انسان و دردهای نازل سبب گمراهی او می شود (نیستش درد فراق و وصل، هیچ... (۴: ۱۸۶۷) و دیگر آنکه؛ هیچ دردی سخت تر از درد فراق از حضرت حق نیست (تلخ تر از فرقت تو هیچ نیست...) (۱: ۳۹۰۴) و فراق او اصل همه دردها و رنج هاست (بهر هر محنت چو خود را می کشند...) (۵: ۳۵۴۱) از خود بیگانگی درد و غم می افزاید (ای تو در پیکار خود را باخته...) (۴: ۸۰۳) و راه خروج از رنج و اندوه اتصال به حضرت حق است (تا شوی ایمن ز سیری و ملال...) (۴: ۷۸)
- ۲- مولوی عقیده دارد که که عشق به پروردگار حلال معمای هستی است (علت عاشق ز علت ها جداست...) (۱: ۱۱۰) و سبب پیوند و اتحاد اجزای هستی است (آفرین بر عشق کلّ اوستاد...) (۲: ۳۷۲۷) این عشق، کلید فیوضات ربانی (هرکه را دامان عشقی، نابد...) (۱: ۷۶۳) و حیات بخش است (ز آب حیوان هست هر جان را نوی...) (۵: ۴۲۲۲) و سبب از بین بردن اضطراب در زندگی می شود (هرچه جز عشق خدای احسن است...) (۱: ۳۳۸۷) و نیز سبب رهایی آدمی از تعلقات دنیوی می شود (پاک می یازد، نباشد مُزدجو ...) (۶: ۱۹۶۹) عاشق، نظرگاه خداوند است (که نظرگاه خداوند است آن...) (۴: ۶۱۷) و از مرگ نمی هراسد (من نلافم، ور بلافم همچو آب...) (۳: ۴۱۳۷)

منابع

- ۱- احمدی، بابک. (۱۳۸۸). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: مرکز، چاپ سوم.
- ۲- آزاده، محمد. (۱۳۹۰). فلسفه و معنای زندگی (مجموعه مقالات: گزینش و برگردان)، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- ۳- اکرمی، سید محمد. (۱۳۸۲). «مرگ در نظر مولوی»، (مجله یغما: سال سی ام، شماره ۶، شهریور ۱۳۵۶)، به نقل از: کتاب: تحفه های آن جهانی: علی دهباشی، ۱۳۸۲، تهران: سخن.
- ۴- آلتنبرند جانسون، پاتریشیا. (۱۳۸۸). راه مارتین هایدگر، ترجمه: سید مجید کمالی، تهران: مهرنیوشا.
- ۵- ای ونز، رابرت. (۱۳۶۷). «مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلام»، ترجمه: شهین اعوانی، مجله فرهنگ، ص ۲۰۹-۲۴۵.
- ۶- ایگلتون، تری. (۱۳۸۸). معنای زندگی، ترجمه: عباس مخبر، تهران: آگه.
- ۷- بلاکهام ه. ج. (۱۳۶۸). شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: مرکز.
- ۸- حسینی، سیده زهرا. (۱۳۹۱). حال پخته، نگاهی به ارتباط مرگ، زندگی و معنا در مثنوی معنوی، تهران: دفتر علم.
- ۹- ذاکر، صدیقه. (۱۳۸۳). «آراء فرانکل، هایدگر و مطهری در توصیف حقیقت انسان» (قسمت دوم)، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال نهم، ش ۳۰-۳۱، ص ۷۸-۱۰۰.
- ۱۰- زمانی، کریم. (۱۳۸۶). میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران: نی، چاپ ششم.
- ۱۱- _____ . (۱۳۸۹). شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات، چاپ هفدهم.
- ۱۲- سوتر، فرناندو. (۱۳۸۹). پرسش های زندگی، ترجمه: عباس مخبر، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- ۱۳- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۸۶). شرح مثنوی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

- ۱۴- عباسی داکانی، پرویز. (۱۳۷۶). «مقدمه‌ای بر مرگ اندیشی در حکمت دوره اسلامی»، *نامه فلسفی*، شماره اول، ص ۱۳۱-۱۶۵.
- ۱۵- علمی، قربان. (۱۳۸۸). «ساحت دینی در اندیشه مارتین هایدگر»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره ۲، پیاپی ۴۲، ص ۳۵-۵۶.
- ۱۶- _____ . (۱۳۸۷). «ساحت عرفانی در اندیشه مارتین هایدگر»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۹۰، ص ۱۲۹-۱۴۸.
- ۱۷- فدایی مهربان، عباس. (۱۳۹۱). *ایستادن در آن سوی مرگ (پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی)*، تهران: نشر نی.
- ۱۸- فرامرزی قراملکی، احد و حیدرهمتی. (۱۳۸۸). «چیستی و انواع مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، *رهمنون: فصلنامه علوم انسانی و اسلامی*، سال هفتم، ش ۳ و ۴، ص ۱۹-۳۸.
- ۱۹- قیصر، نذیر. (۱۳۸۹). *معنی زندگی از نگاه مولانا و اقبال*، ترجمه: محمد بقائی، تهران: چاپ اول.
- ۲۰- کراوس، پیتر. (۱۳۸۴). «مرگ و مابعد الطبیعه؛ نیستی و معنای هستی در فلسفه هستی هایدگر»، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، *ارغنون*، ش ۲۶ و ۲۷، بهار و تابستان، ص ۲۷۳-۲۹۵.
- ۲۱- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۸۹). «هستی در آینه نیستی؛ درآمدی بر دیدگاه مرگ اندیشی نزد هایدگر و کاربرد آن در هستی‌شناسی»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۴۲، ص ۱۳۱-۱۳۶.
- ۲۲- متز، تدئوس. (۱۳۸۸). *آثار جدیدی درباره معنای زندگی*، ترجمه: محسن جوادی (کتاب: معنای زندگی)، جمعی از نویسندگان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۲۳- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). «درباره کتاب عرفان و تفکر؛ از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۹، ص ۲۶-۳۰.
- ۲۴- منوچهری، عباس. (۱۳۸۷). *مارتین هایدگر*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۲۵- موسوی، سیده معصومه. (۱۳۸۹). *مقایسه نسبت مرگ و معنای زندگی در هایدگر و سارتر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی. (۱۳۸۹). *مثنوی معنوی*، براساس نسخه نیکلسون، تهران: محمد، چاپ هفتم.
- ۲۷- _____ . (۱۳۸۸). *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلایه، چاپ پنجم.
- ۲۸- نظری، حمید رضا. (۱۳۷۳). «اندیشه‌های مارتین هایدگر»، *کیهان اندیشه*، ش ۵۷، ص ۲۶-۳۶.
- ۲۹- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۷). *هستی و زمان*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، چاپ دوم.
- ۳۰- _____ . (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست؟*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- ۳۱- همدانی، امید. (۱۳۸۷). *عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر*، تهران: نشر نگاه معاصر. چاپ دوم.
- ۳۲- یانگ، جولیان. (۱۳۸۸). *مرگ و اصالت*. ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، *مجله ارغنون*، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۲۹۵-۳۰۶.
- ۳۳- _____ . (۱۳۹۰). «مرگ، خدا و معنای زندگی»، ترجمه م. آزاده. *مجموعه مقالات فلسفه و معنای زندگی*، تهران: نشر نگاه معاصر، ص ۲۱۵-۲۶۱.
- 34- Heidegger M. 1977. *The Question concerning Technology and othe Essays*. Trans. W. Lovitt. New york. Harper Row.
- 35- _____ . 1987. *An Introduction to Metaphysics*. Tr. Ralph Manhim. New Hawan. Yaie University press.