

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۵، شماره ۵۶، تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۸۶-۳۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۳۱

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2022.1952692.2444](https://doi.org/10.30495/dk.2022.1952692.2444)

پیوند عقل و عشق در معنی دادن به زندگی، در مثنوی مولانا

لیلا شهریاری^۱، دکتر حسین اسماعیلی^۲، دکتر محمد شفیع^۳

چکیده

اگرچه مولانا در پاسخ به این پرسش که «معنای زندگی چیست؟» به صراحت سخن نمی‌گوید، در عمل، تمام آن چه در مثنوی گفته به نوعی با زندگی و معنای آن سروکار پیدا می‌کند. زیرا مثنوی از آغاز تا انجام، مخاطبی ره‌گم‌کرده را در نظر دارد، که جای خالی معنا را در زندگی‌اش احساس می‌کند؛ اما مشغله‌های زندگی مادی، راه ورود او را به زندگی معنوی مسدود کرده است. از آنجا که هرکس به شیوه‌ای خاص به زندگی معنا می‌دهد، مولانا در خلال ارائه تصویری از مولفه‌های زندگی معنادار خود، می‌خواهد به مخاطب در، یافتن این مؤلفه‌ها کمک کند. اما البته یافتن نشانه‌ها که در زندگی شکوهمند، ژرف و گسترده مولانا، با توجه به نظم پریشان مثنوی، آسان نیست. اما از آن جا که جهان بینی مولانا، از دو سرچشمه عقل و عشق آب بر می‌گیرد، او این دو را در جهت دادن به زندگی هر انسانی، مقوله‌هایی تعیین کننده به شمار می‌آورد. مقاله حاضر با این فرض آغاز می‌شود که عقل و عشق و ملایمات هر یک، به مثابه دو مقوله متقابل و متعامل که اصلی‌ترین مولفه‌های زندگی معنادار است، توانایی آن را دارند که اولاً هر معنایی را که در نهایت عاطفی یا عقلانی است، از صافی خود عبور دهند و ثانیاً گنجایش آن را دارند که هر اندیشه متقابلی به یاری آن‌ها تأویل گردد.

این مقاله که داده‌هایش با روش کیفی تحلیل و توصیف شده با هدف نشان دادن پیوندپذیری عقل و عشق به مثابه دو مولفه اصلی زندگی مادی و معنوی انسان، نگارش یافته است. مهم‌ترین دستاورد این پژوهش این است که زندگی هر انسان، تنها می‌تواند در پیوند عقل و عشق، معنادار شود. زیرا عقل حوزه خردمندانانه و عشق قلمرو عاطفی زندگی را به مثابه دو ساحت بنیادین وجود او، تکامل می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: مثنوی، عشق، عقل، معنای زندگی.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گجساران، دانشگاه آزاد اسلامی، گجساران، ایران.

Sharyari.leila57@gmail.com

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گجساران، دانشگاه آزاد اسلامی، گجساران، ایران. (نویسنده مسؤل)

Esmailihosien7@gmail.com

^۳ استادیار گروه فقه و مبانی اسلامی، واحد گجساران، دانشگاه آزاد اسلامی، گجساران، ایران.

Shfee7959@yahoo.com



مقدمه

مولوی با واقع‌بینی کم‌نظیری از عقل و عشق، که در خلق زندگی معنادار موثرند، با نگاهی تقابلی سخن می‌گوید. برخلاف این پندار خام که گفته می‌شود عارفان از میان تقابل عقل و عشق، اولی را حذف و دومی را انتخاب می‌کنند، در عمل دیده می‌شود که برای مولانا، زندگی وقتی معنا پیدا می‌کند که این دو در کنار هم قرار گیرند و پس از به هم آمیختن، مشق‌سومی را که جوهر زندگی معنادار است، به وجود آورند. در باور او، در غیر این صورت، آدمی به موجودی تک‌ساحتی تبدیل می‌گردد که قادر نیست هیچ معنایی و از جمله معنای زندگی را، تجربه کند. به بیان دیگر، در نظر مولانا، عقل و عشق خاستگاه اندیشه و عاطفه، به مثابه دو ساحت اصلی وجود آدم، به شمار می‌آیند.

به همین دلیل است که مولانا در مقابله عقل و عشق با هم، به طور مطلق جانب هیچ یک را نمی‌گیرد؛ بلکه با وجود برشمردن ناتوانی‌های عقل جزوی، در برابر عقل کلی، به اصالت عقل باور دارد و آن را می‌ستاید و به ضرورت آن برای ساختن زندگی تأکید می‌ورزد. از سوی دیگر، در خلال ستایش‌های بسیارش از عشق، «عشق‌های از پی رنگ» را از قلمرو عشق راستین، بیرون می‌کند.

این طرز تلقی او از آن‌جا ناشی می‌شود که مولانا محقق و از تقلید بیزار است و این درک از عقل و عشق، محصول تجربه مستقیم و دست‌اول او از این دو بوده است. به شهادت آثارش او این دو را در «نظر» ارزیابی می‌کند و در «عمل»، می‌آزماید و پس از این آزمون و خطاها در باب آن‌ها داوری می‌کند. او به درست دریافته است که نمی‌توان با عقلی که سرچشمه‌اش به بیرون وجود آدم است، زندگی را ساخت. نیز نمی‌توان عنان اختیار عقل را به دست عشق غرض‌آلوده سپرد. زیرا او بر آن است که زندگی پس از وحدت یافتن اجزای پراکنده و متناقض روان، معنی‌دار می‌شود و این اتحاد را عشق، به دستور عقل، ایجاد خواهد کرد. به بیان دیگر، در نگاه او، عقل کارساز و بیش از آن، عشق ایثارگر، که اوستاد اتحاد ذرات پراکنده عالم وجود است، مهم‌ترین و اصلی‌ترین عوامل ترمیم روان پریشان و آزرده‌درماندگان از معناست. او بر آن است که در معیت عقل و عشق رهایی از اسارت غرایز و سنت‌های دست‌وپاگیر تحقق می‌گیرد و از آن پس تولد دوم اتفاق می‌افتد که با آن آدمی می‌تواند معنا و معنای زندگی را درک کند. زیرا

تنها در چنین احوالی است که انسان می‌تواند سرنوشت خویش را انتخاب کند و مسئولیت زندگی خویش را بپذیرد.

به هر روی مولانا، اگر نگوئیم به نام عمر خویش، بی گمان پس از آشنایی با شمس تبریزی، فقط به کیفیت و ژرفای زندگی می‌اندیشیده، و از آن جا که دست یابی به این حال را فقط با قرارگرفتن در مدار تضادها و تناقض‌های درون و بیرون، ممکن می‌دانسته است، به جای کاستن از تنش‌های زندگی، گاه تنش‌افزایی را تنها راه رسیدن به زندگی شایسته، تشخیص می‌داده است. با توجه به مباحث متعدد و متنوعش دربارهٔ عقل و عشق معلوم می‌شود که این طرز تلقی از زندگی فقط در آمیزه‌ای از عقل و عشق، میسر و محقق می‌گردد.

پرسش اصلی این پژوهش این است که زندگی معنادار در نگاه مولانا چیست و از چه مؤلفه‌هایی تشکیل می‌گردد؟ و آیا می‌توان تمام عناصر سازندهٔ ساختار زندگی معنادار مورد نظر او را به دو عنصر عقل و عشق فروکاست؟

بنابراین پژوهش حاضر با این فرض آغاز می‌شود که به دلیل حضور فعال و پربسامد دو مقولهٔ متقابل عقل و عشق در جهان بینی مولانا، این دو در ساختن زندگی معناداری که او در نظر نداشته، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده‌اند.

پیشینه تحقیق

جست‌وجوی پیشینهٔ تحقیق نشان می‌دهد که، هم در باب عقل و عشق کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری وجود دارد و هم در باب معنای زندگی اسناد فراوانی در دست است. اما در این مسیر با اثری با عنوان مقالهٔ حاضر، مواجه نشدیم. اما آثار زیر، با موضوع مقالهٔ حاضر، هم‌خوانی بیشتری دارد:

- معنای زندگی از نگاه مولانا و اقبال، از نذیر قیصر و ترجمهٔ محمد بقایی، به رغم مشابهت عنوانش با این پژوهش، مداخل «تاثیر اندیشه‌های دینی مولوی بر اقبال» نامیده می‌شد که مترجم عنوان آن را تغییر داده است.

- در کتاب «آن چه گفتم جملگی احوال توست» از احمد کتابی و «پیغام سروش» از جمال هاشمی، بدون اشاره به معنای زندگی، حالت روانی مولانا را بررسی کرده‌اند.

- در کتاب «عشق‌نوازی‌های مولانا» از جلال ستاری و «معنی عشق نزد مولانا» از روان فرهادی، به ویژه کتاب دوم، تحلیلی از مسألهٔ عشق ارائه نداده‌اند.

- «مولوی و جهان‌بینی‌ها» از محمدتقی جعفری، جهان‌شناسی مولانا را با جهان‌بینی متفکران دیگر سنجیده و به محتوای اندیشه مولانا اشارت کرده است.

- «حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی» از رحیم‌نژاد سلیم با یکی از مباحث مقاله حاضر؛ یعنی اختیار و اراده انسان در ساختن زندگی، نزدیک است.

- «بر در یا کنار مثنوی» از م. ا. به آذین، به دلیل نگاه جامعه‌شناختی به مثنوی می‌تواند پیوند جامعه و معنای زندگی را، نشان دهد.

- «نقش مقصود، معنای زندگی در شعر و اندیشه حافظ» از مسعود فریامنش، که در نقد و نظر، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم، چاپ شده، از منظر کلی و بدون توجه به عقل و عشق، با موضوع مقاله حاضر هم‌خوانی دارد.

روش تحقیق

اطلاعات این پژوهش با روش کتابخانه‌ای گردآوری شده که پس از مقوله‌بندی، آن‌ها را با استفاده از روش کیفی، تحلیل و توصیف کرده‌ایم.

مبانی تحقیق

با توجه به سه کلید واژه عنوان مقاله؛ یعنی عشق، عقل و معنای زندگی، نویسندگان، مبانی خود را از مثنوی، با نظریه‌های مربوط به این سه تحلیل کرده‌اند.

عشق

عشق شورانگیزترین بحث عاطفی بشر در سراسر تاریخ و در میان تمام اقوام و ملل بوده است. زیرا عشق نیرومندترین انگیزه برای شکل دادن به تمام ارزش‌های انسانی است. هم‌چنان که لاپلاس، فیزیکدان مشهور جهان، در بستر مرگ، وقتی یارانش او را به خاطر دستاوردهای بسیارش ستودند، آنان «را سرزنش کرد و با لحن اندوهباری گفت که در زندگی او، این‌ها چیزهای مهمی نبوده‌اند. دوستانش پرسیدند: پس آن چه مهم بوده کدام است؟ دانشمند پیر که به خاطر یک نفس با مرگ گلاویز بود، گفت: عشق!» (دورانت، ۱۳۷۰: ۱۳۱).

عشق، که به اجمال می‌توان گفت «از امتزاج دو طبع یا دو روح انسانی پدید می‌آید» (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲۴)، عاطفه‌ای مرکب، پیچیده و مرموز و «چیزی میان جادو و جنون» (دیلمی، ۱۳۹۰: ۸۵) است.

به دلیل آن که «در جریان تاریخ، به تدریج و به نسبت دگرگون شدن انسان، عشق، پیچیده تر و نقش مسأله روانی آن سنگین تر و مهم تر گردیده است» (لپ، ۱۳۶۹: ۳۴) و به دلیل آن که عاطفه‌ای پیچیده و مرکب «از تمایلات جسمانی، حسن جمال، حسن اجتماعی، تعجب، عزت نفس و غیرهم (ر.ک: یعنی، ۱۳۶۰: ۲۳۰۳)، است، تعریف‌ناپذیر باقی مانده است.

عشق چه منشاء طبیعی داشته باشد (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۰: ۱۳۱)، «چه عشق جز به معنیه صورت نگیرد و محبت به سمع» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۵۴)، چه منشاء افلاکی داشته باشد (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۲۴۲) و چه از سرچشمه دوجنسی بودن انسان آب بر گیرد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۳۳: ۲۴)، اگر درست تحلیل شود، می‌توان از طریق آن «با شرایط و احوال و حساسیت و تفکر» (حلبی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۸۰) انسان، در تمام فرهنگ‌های بشری آشنا شد. اما از همه مهم‌تر این است که تا کسی زندگی‌اش را از دست ندهد، آن را به دست نخواهد آورد.» (اونامونو، ۱۳۹۴: ۳۶۵) و این جز از طریق عشق عملی نخواهد شد.

تمام این نکته‌ها که در نهایت اختصار به آن‌ها اشاره شد، نشان می‌دهد که عشق، در تمام گونه‌هایش، نظیر عشق جوانی، غذری، افلاطونی و الهی، بر طرز تلقی عاشق از زندگی اثر می‌گذارد و بدان جهت می‌بخشد تا او را به معنای مورد نظرش از زندگی، هدایت کند.

عقل

عقل، نقطه مقابل جهل و از مسایل مهم فلسفه، کلام، عرفان و روان‌شناسی است. عقل، هم به معنی دانستن و فهمیدن و هم به معنی خرد، دانش، شعور و ادراک است و هم مصدری است به معنی به تدبیر پا بستن.

عقل مجموع قوای ذهنی است «که در مغز شکل می‌گیرد و جریان پیدا می‌کند، در اندیشه و ادراک نمایان می‌شود و رفتار معنوی و مادی انسان را هدایت می‌کند» (انوری، ۱۳۸۱: ۵۵-۵۰). وظیفه عقل نظری درک کلیات، «تفکر و تدبیر و نطق و تمییز و ایجاد صنایع و جز آن است» (معین، ۱۳۶۰: ۲۳۲۶) اما «قوت مُدرکه جزئیات را عقل عملی نامند» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۰)

در اهمیت عقل برای زندگی، همان بس که ارسطو می‌گوید مقصد و هدف سیر و حرکت جهان، تحقق عقل است (ر.ک: همان، ۱۳۷۵: ۴۸۶). اما وقتی عقل یا عقال، به معنی وسنی که با آن پای شتر را می‌بندند، هم‌ریشه پنداشته شود، در توجیه این معنای عقل می‌گویند: «چون

خرد و دانش مانع رفتن طبیعت می‌شود به سوی افعال ذمیمه، لهذا خرد و دانش را عقل، گویند» (محمّد پادشاه، ۱۳۶۳: ۲۹۶۹).

همین معنای عقل سبب شده است تا بسیاری از محققان، و به ویژه عارفان، آن را در برابر عشق قرار دهند و با ساختن اضافه تشبیهی «عقال عقل»، آن را از اسباب ایستایی انسان تصور کنند. البته پیشینه این طراز تلقی از عقل به روزگاری بازمی‌گردد که در آن اندیشه ایرانی با حکمت افلاطون و به ویژه با اندیشه‌های اشراقی نوافلاطونیان مواجه شد. و آن را با تخیل خویش درهم‌آمیخت و از آن راه بهتری برای کنار آمدن با تباهی‌های زندگی که دست قدرت‌های غاصب عرب و ترک برایش رقم زده بود، تدارک دید. در این شکل تازه نگریستن به جهان، تخیل «آن چنان نیروی تجسمی یافته است که واقعیت روزمره در برابر واقعیت جادویی و خلاق رنگی ندارد و بیش تر به وهم و خیال می‌ماند» (شایگان، ۱۳۷۱: ۸۱). مولانا در تقابل عقل و عشق به این گونه عقل اشاره کرده است.

معنای زندگی

پرسش «معنای زندگی چیست؟» یکی از اصلی‌ترین و در عین حال دشوارترین پرسش‌های پیش روی بشر، در طول تاریخ بوده است. از آن جا که زندگی در هیچ شرایطی، عبث نبوده و همواره معنای زندگی، در تقابل با بی‌معنایی آن قابل درک بوده است، هر کس، متناسب با درک خود از زندگی، به آن پاسخ داده است.

به سخن دیگر «اینکه زندگی چیست، بحثی فلسفی است که هیچ گاه پاسخی قانع‌کننده به آن نمی‌توان داد، مگر از نگاه زیست‌شناسی که در آن چشم‌انداز، هیچ تفاوتی میان سقراط و یک سوسک وجود نخواهد داشت. اگر از منظر زیست‌شناسی گامی فراتر بنهیم، پاسخ‌ها بی‌نهایت خواهد بود و وقتی وارد بحث معنای زندگی شویم، آن بی‌نهایت ضرب در بی‌نهایت‌های دیگر می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۵۶).

اگرچه معنای زندگی پدیده‌ای عام است و از فردی به فرد دیگر و از زمانی و مکانی به زمان و مکان دیگر تغییر می‌یابد، خود زندگی به طور کلی هدف و غایتی دارد که یا از ذات آن بر می‌خیزد یا در اثر عوامل بیرونی مثل سیاست و فرهنگ، شکل می‌گیرد. اما قطعاً «برای کسانی که به خداوند یا هر نیروی هوشمند دیگری در کنه کاینات، اعتقاد دارند، زندگی دارای معانی و مقاصد غایی است» (ایگلتون، ۱۳۹۷: ۸۶). اما در هر حال به آن دلیل که نمی‌توان برای معنای

زندگی چارچوب مشخص و یا مؤلفه‌های معینی، در نظر گرفت، نمی‌توان از آن تعریفی به دست داد.

اصطلاح معنای زندگی از سده پیش وارد فرهنگ بشری شد و از آن زمان تاکنون درباره آن، از جنبه‌ها و جهات مختلف، سخن گفته و برایش نظریه‌هایی پرداخته‌اند. یکی از این نظریه‌پردازان ویکتور فرانکل است که در این حوزه چهره‌ای شناخته است. او ضمن اشاره به تغییر دایم معنای زندگی و این که این معنا هرگز به طور کامل به دست نمی‌آید، می‌گوید که معنای زندگی به طور کلی از راه‌های زیر به دست می‌آید. الف- با انجام کاری شایسته، ب- با درک ارزش‌های روحی، ج- با پذیرش رنج (ر.ک: فرانکل، ۱۳۷۵: ۷۵). بدیهی است که این سه راه برای همه مردم معنای واحدی ندارد و در نهایت هرکسی، به شیوه خود به آن شکل می‌دهد. اما آن چه مسلم است این که در تحقق این شیوه‌ها هیچ عاملی، به اندازه عوامل درونی و انگیزه‌های فرد و اراده او، برای به ثمر رساندن آن‌ها، مؤثر نخواهد بود.

در باب معنای زندگی و مؤلفه‌های آن نظیر داشتن دولت سیاسی خوب، ثروت، قدرت، فضیلت‌های اخلاقی و نظایر این‌ها، بسیار سخن گفته‌اند. «اما اگر زندگی معنایی داشته باشد، یقیناً از جنس این قبیل تأملات نیست. معنای زندگی بیش تر نوعی کردار است، تا یک گزاره. این معنا یک حقیقت پر رمز و راز نیست؛ بلکه «صورت» معینی از زندگی است. از این رو، تنها در زندگی است که می‌توان آن را شناخت» (ایگلتون، ۱۳۹۷: ۱۱۵).

بحث

نگاه تقابلی مولانا به مسایل حیات

مولانا به دلیل اندیشیدن در قالب تقابل‌های دوگانه و استفاده از روش دیالکتیک، هگل شرق نامیده شده است. زیرا او هم مانند هگل، موجودات را مربوط به هم، متحرک، متغیر دانسته و هر یک از موجودات را مرحله توسعه و تکامل موجود قبلی و باعث پیدایش موجودات بعدی شمرده است (ر.ک: طبری، ۱۳۵۷: ۹-۸).

مولانا در اخذ این شیوه هم از ثنویت ایران باستان و هم از فیلسوفان ما قبل سقراط در یونان، تأثیر پذیرفته است. به هر حال او هستی را متشکل از عناصر متقابلی می‌دید که به تدریج به هم نزدیک و موجد تقابل‌های تازه تری می‌گردند. به باور او منازعه این امور متقابل برای نزدیک شدن به یکدیگر، اساس حرکت در هستی و زندگی است، او آشکارا می‌گوید:

ای عجب نبود که میش از گرگ جَست این عجب کاین میش دل در گرگ بست
زندگانی آشتی زدهاست مرگ، آن کاندرا میانشان جنگ خاست
(مولوی، ۱۳۸۳: ۶۱)

۲۹۳

با این طرز نگاه به مسایل است که می توان پذیرفت که مولانا به روابط پنهان عقل و عشق هم از همین منظر نگریسته و برآن است که این منازعه نمی تواند و نباید سبب حذف یکی به سود دیگری باشد؛ بلکه برعکس باور دارد که تکامل و تغییر آنها سبب نزدیک شدن آن دو به هم و چه بسا تبدیل شدنشان به هم گردد. به همین دلیل است که به رغم ناسازی میان محبت و دانش به این نتیجه می رسد که دانش می تواند خاستگاه محبت باشد:

این محبت هم نتیجه دانش است کی گزافه بر چنین تختی نشست
(همان: ۲۴۱)

همین تأمل او بر تعامل دو امر متقابل عقل و عشق سبب شده است که بپذیرد، «عقل بدون عشق، بیماری شیطانی عالم است. مرضی که نه تنها سبب سقوط بشر می شود؛ بلکه هر چیز زیبا را ویران می سازد» (شیمل، ۱۳۷۰: ۳۵۸). به همین دلیل است که برای اعتلای عقل، از عشق یاری می گیرد. زیرا در عمل می بیند که عقل مقید، محافظه کار، محتاط، حسابگر و دوراندیش است و برای دگرگونی وجود خویش به عشق که شجاع، جان نگر و اهل اقدام است، نیاز دارد. به سخن دیگر برآن است که «ضدیت عشق و عقل این جا محقق می شود که وجود برانداز دو عالم است» (نجم الدین رازی، ۱۳۶۷: ۶۳). از این سخن برمی آید که نه آبادانی محض و نه ویرانگری محض، هیچ کدام، به زندگی و سعادت بشر کمک نمی کند. درست است که «سودای عشق از زیرکی جهان بهتر ارزد و دیوانگی عشق، بر همه عقلها افزون آید» (عین القضاة، بی تا: ۹۸)، اما آن چه به هدف و غایت عالم و زندگی و معنای آن کمک می کند، آمیزه ای از این دیوانگی و خردورزی خواهد بود. به سخن بهتر معنی دارترین لحظه های معنی داری زندگی، آشتی این دو ضد است.

طرز نگاه مولوی به زندگی

هم چنان که دیدیم مولانا، به دیالکتیک دو امر متقابل باور دارد و نه به تضاد آنها که از قدیم گفته، با هم در یک جا جمع نمی شوند. جهان در نظر او «هستی» است که یک سره در حال تحول و دگرگونی است، اما هرگز «نیست» نمی شود. آدم هم که در این هستی زندگی می کند،

ناگزیر، همراه این دگرگونی دایم، دگرگون می‌شود. پس زندگی هم پدیده‌ای است که به دلیل تناقض‌های درونی اش هیچ وقت بر یک حال نمی‌ماند. اما به طور کلی دو طرز نگاه به زندگی وجود دارد. دو مینیک سکران این دو زاویه دید را با توسل به دو مکتب کلاسیسیزم و امانتینیزم، توضیح می‌دهد. او می‌گوید کلاسیک‌ها، گذشته‌گرایند و از خود می‌پرسند که در گذشته چه روی داده و این روی دادها با ما چه ارتباط و نسبتی دارد و چه گونه می‌توان یک زندگی کامل را توصیف کرد؟ اما طرز تلقی رمانتیک از زندگی «آینده‌نگر، تجربی، خلاق، ترس، غالباً هم شکل است. چون هیچ جا نمی‌ایستد. چون همیشه در جست‌وجوی شکل‌های تازه بیان و بینش‌های تازه است» (سکران، ۱۳۷۵: ۱۵).

با توجه به اندیشه دیالکتیکی مولانا، طرز تلقی پیش رونده او از زندگی، با طرز نگرش رمانتیک‌ها هم خوانی دارد و از پویایی پایان‌ناپذیر آن خبر می‌دهد.

عرفان، عشق و معنای زندگی

مولانا عارف است و عرفان، به مثابه یکی از شیوه‌های زندگی، زندگی عارفانه، در هیچ کجای عالم، بدون عشق وجود ندارد. زیرا عشق و معرفت عرفانی، به دلیل اشتراکشان در شهود، همواره در یک مسیر حرکت می‌کنند.

اگر بر آن باشیم که هدف عرفان یا «تصوّف این است که انسان را در عمق ذات هستی اش و نیز در همه استعدادهایی که در ذات «انسان کامل» گنجانده شده، تکامل و جامعیت دهد» (نصر، ۱۳۸۲: ۷۴). بی‌گمان عرفان، بیش از هر چیز از عشق برای این به کمال رساندن انسان استفاده می‌کند. زیرا عشق «والا ترین انگیزه همه کردارهای نیک است و لذا گرایش آن باید قاعدتاً به سوی خیر باشد.» به سخن بهتر مولانا از زمره صوفیانی نیست که تنها گلیم خویش را از موج به در برد، بلکه برعکس در سراسر زندگی خویش؛ کوشیده است تا «غریق» را از دست امواج تباهی‌های زندگی نجات دهد. به باور او روح عرفان راستین، با رها کردن انسان در نابسامانی روحی، سازگار نیست.

به همین دلیل است که فیلسوفان حقیقت‌پژوه، همواره میان حقیقت‌عربان، که زاده زندگی اجتماعی و یکی از نیازهای زندگی است، با خودخواهی و جامعه‌گریزی عرفان‌گرایان، فرق گذاشته‌اند. استیس برای دفاع از عرفان و نقش معرفت عرفانی در اصطلاح انسان، این پرسش را مطرح کرده است که «آیا احساس تیمّن و آرامشی که در آگاهی عرفانی هست، فی نفسه هدف

است و عارفی که به آن دست یافت، می‌تواند به آن دل خوش باشد و مقصود نهایی خویش را برآورده بداند؟ یا این که آن را تجربه و دست مایه‌ای برای زندگی سرشار از مهر و محبت به دیگران بداند؟» (راستین، ۱۳۶۱: ۲۵۱). بی‌گمان عارفانی مثل مولانا، در عمل، در کنار مردم زیسته و نشان داده اند که اگر تاثیر عرفان، چه آشکار و چه پنهان، نبود، واقعا عشقی و یا حتی مهری و مدارایی در زندگی بشر به هم نمی‌رسید و زندگی عرصه جدال بی‌امان «هابزی» بشر با بشر می‌بود (ر.ک: همان: ۳۳۸) با چنین برداشتی از عرفان می‌توان از تاثیر آن بر معنای زندگی سخن گفت. مولانا با تکیه بر چنین درکی از عرفان عاشقانه است که می‌خواهد انسان را به جست‌وجوی معنا، برانگیزد و او را وادارد «تا برخلاف آن درنده‌خویی دنیای «تنازع بقا» از وی طلب می‌کند، خود را در یک وجود دیگر فنا نماید» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۵۰۳).

نام دیگر این فنا کردن خود در دیگری، عشق است و عشق تنها راه نفوذ در دیگری و فراموش کردن خود است. انسان «خود را تا آن جا به فعلیت می‌رساند که خودش را از یاد ببرد و هنگامی که خودش را از یاد می‌برد که خود را در معرض داد و دهش قرار می‌دهد، خواه این داد و دهش خدمت به عامل و آرمانی بالاتر از خودش باشد، یا دوست داشتن کسی غیر از خودش» (فرانکل، ۱۳۹۱: ۱۶۰، سخنرانی پفیترا).

به همین دلیل است که مولانا این همه بر عشق، در زندگی و معنادادن به آن، تاکید دارد. اساساً باید گفت که در جهان بینی مولانا عشق جوهر، و تمام چیزهای دیگر در مقایسه با عشق، در حکم عرض‌اند. زیرا مفهوم عشق در آثار مولوی، به ویژه در مثنوی چنان خود را می‌گسترده که تقریباً در کنار تمام مسایل دیگر، یعنی مسایلی که بر زندگی اثر می‌گذارند، مشاهده می‌شود و این بدان دلیل است که او باور دارد که «عشق عبارت است از رغبت جدی به زندگی و پرورش آن چه بدان مهر می‌ورزیم» (فروم، ۱۳۶۹: ۳۷). بنابراین با تکیه بر شواهد بسیار؟ از مولوی می‌توان گفت که هدف نهایی زندگی عشق است و «عشق کیمیای عظیمی است که زندگی را دگرگونه می‌کند» (شیمل، ۱۳۷۰: ۴۶۵).

یکی از مصادیق این کیمیا کاری عشق در مثنوی، تبدیل تلخ به شیرین، مس به زر، دُرد به صافی، دُرد به شافی، زنده کردن مرده و بنده کردن شاه است (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۲: ۳۴۱). مولانا این عشق کیمیا کار را وصف ناپذیر می‌داند و از شرح و بیان آن خجل است (ر.ک: همان: ۱۰). به ابور او عشق، هدف غایی هستی است و هستی اساساً بی‌عشق وجود نخواهد داشت:

گر نبودی عشق، هستی کی بُدی؟ کی زدی نان بر تو و تو کی شدی
(همان: ۸۰۹)

دورگردون‌ها ز موج عشق ران گر نبودی عشق، بفسردی جهان
(همان: ۸۹۳)

خلاقیت جان آگاه مولانا محصول عشق و عشق محصول «بودن» است و تمام اندیشه‌های او، زمینی و ماورایی، در پیوند با این بودن قابل تفسیر است. «دین من از عشق زنده بودن است» (همان: ۱۰۸۴). او حتی دین را هم از راه عشق دریافتنی می‌داند: «کسب دین عشق است و جذب اندرون» (همان: ۲۸۴).

مولانا برای ساختن یک زندگی معنادار، از هر آن چه این معنا را به خطر می‌اندازد، سخن می‌گوید و باور دارد که با عشق می‌توان تمام این عوامل معنی سوز را از میان برداشت. از جمله این عوامل معنی سوز می‌توان به وسوسه، خیال بافی، عدم تمرکز، ترس، غرض‌ورزی، خور و خواب، هوس، حرص و عیب و نظایر این‌ها اشاره کرد. در ابیات زیر نمونه‌ای از این‌ها را می‌بینیم:

پوزبند وسوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته است کس
(همان: ۸۶۵)

هست عشقش آتشی اشکال‌سوز هر خیالی را بروبد نور روز
(همان: ۳۸۸)

عشق آن شعله است که چون برفروخت هر چه جز معشوق، باقی جمله سوخت
(همان: ۷۴۷)

ترس، مویی نیست اندر پیش عشق جمله قربانند اندر کیش عشق
(همان: ۸۱۷)

بی‌غرض نبود به گردش در جهان غیر جسم و غیر جان عاشقان
(همان: ۱۲۶)

عاشقان را کار نبود با وجود عاشقان را هست بی سرمایه سود
(همان: ۴۶۹)

جز عشق نگذارد به عاشق خواب‌و‌خور گر تو مرد عشقی از خود درگذر
(همان: ۷۱۵)

البته تمام این‌ها کیمیا کاری عشق ناب و راستین است و حساب این عشق از «عشق‌هایی که پی رنگی بود» (همان: ۱۳) جداست.

معنای زندگی در پرتو عقل

مولانا اشعری مذهب است و انتظار می‌رود که در تقابل با معتزای مذهبان خودستا، عقل‌ستیز باشد. اما عظمت روح او با یک‌سویه‌نگری مذاهب سازگاری ندارد و با توجه به نگاه تقابلی‌اش به مسایل، از عقل نیز به گونه‌ای تناقض‌آمیز سخن می‌گوید.

او گاه عقل را چنان نکوهش می‌کند که گویی همه بدبختی‌ها و کژروی‌های آدم زیر سر عقل است و گاه نیز عقل را به گونه‌ای می‌ستاید که آدمی یقین می‌کند که اگر خدا همه چیز به کسی دهد و تنها عقل ندهد، گویی چیزی به او نداده است» (زمانی، ۱۳۸۲: ۶۶۶). بنابراین او به دو گونه عقل باور دارد:

عقل، دو عقل است، اول مکسبی که درآموزی چو در مکتب صبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود
(همان، ۶۲۶)

عقل نکوهیده، عقل جزوی یا کسبی است و عقل ستوده، عقل کل و موهبت خداست. در نظر مولانا عقل وقتی هدایتگر آدمی از نقص به کمال باشد، چیزی از عشق کم ندارد. زیرا عقل عاقبت بین است، در برابر شهوت می‌ایستد، اسباب تمیز، مانع از آزمندی و وهم‌سوز است و ناقص درون را نشان می‌دهد.

عاقبت بین است عقل از خاصیت نفس باشد کاو نبیند عاقبت
(همان: ۲۴۲)

عقل ضد شهوت است ای پهلوان! آن که شهوت می‌تند عقلش مخوان
(همان: ۶۵۰)

فرق زشت و نغز ما عقل آورید نه ز چشمی کز سیه گفت و سپید
(همان: ۱۰۳۹)

وهم افتد در خطا و در غلط عقل باشد در اصابت‌ها فقط
(همان: ۴۹۲)

ای برادر عقل یک دم با خود آر دم به دم در تو خزان است و بهار

(همان: ۱۸۹۶)

به گفته مولانا «اگر آدمی بتواند از عقل پُر حرص و طمع» رهایی یابد «صدهزاران عقل بیند بوالعجب» (همان: ۷۰۷) از جمله این عقل‌های بوالعجب «عقل ایمانی» است:

عقل ایمانی چو شحنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است
(همان: ۶۳۷)

عقل ایمانی، از آن جهت که ایمان راستین مومن را زنده و پویا نگه می‌دارد و به زندگی او هدف و عنایت می‌کند. در آفرینش معنا برای زندگی، نقش موثر دارد. البته سرچشمه و نیروگاه عقل ایمانی «در چیزی فوق طبیعی و معجزه آساست» (اونامونر، ۱۳۹۴: ۲۶۴). مولانا با عملکرد این عقل است که می‌گوید:

بس نکو گفت آن رسول خوش جواز ذره‌ای عقلت به از صوم و نماز
(مولوی، ۱۳۸۲: ۷۴۱)

در تقابل با این عقل زندگی ساز، عقل جزوی مطرح می‌شود که:

عقل جزوی آفتش وهم است و ظنّ زان که در ظلمات او را شد وطن
(همان: ۴۰۶)

بدیهی است که در عالم اوهام و پندارها، زندگی معنی دار نخواهد شد. به همین دلیل مولانا به رغم استعراقش در اندیشه‌های عمیق اشراقی، زندگی را امری واقعی می‌داند و «با آن همه وسعت دیدگاهی که داشته، از خیال‌پردازی و پندارهای بی‌اساس، گریزان بوده است» (جعفری، بی‌تا، ۲۶۰).

بنابراین مولانا عقل جزوی را، که حلال مشکلات زندگی است، نفی نمی‌کند و گویی باور دارد که «در پس مظاهر عقل جزوی، عقل کلی پنهان است. از این نیروی مکتوم و پر رمز و راز است که عقل جزوی می‌تواند آثاری فناپذیر بیافریند و گلستان‌هایی بیافریند که هرگز پژمرده نگردد» (شیمیل، ۱۳۷۰: ۳۸۵). مولانا این عقل را سایه حق می‌داند که اگر از حق جدا نشود، مثل عشق است و تنها وقتی از حق جدا افتد، به راه خطا می‌رود. زیرا در این حالت «واقعیت را به دو بخش می‌کند و آن گاه نمی‌داند آن را چه گونه با هم یکی کند» (عبدالحکیم، ۱۳۸۹: ۵۶). مولانا این عقل را بارها آزموده و از دست آن به دیوانگی و حیرت پناه برده است:

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر روبه خواری نه بخارا، ای پسر!

(همان: ۳۸۸)

آزمودم عقل دوران‌دیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

(همان: ۲۷۳)

او به «عقل مجنون» که می‌تواند به زندگی معنا ببخشد، به جدّ باور دارد، اما در نگاه او این عقل وقتی ارجمند و معنی‌ساز می‌شود که «توانسته است خود را استنطاق کند و تصدیق کند که دل دلایلی دارد که عقل از آن بی‌خبر است» (کایسر، ۱۳۸۵: ۱۸۷۲).

مولانا معتقد است که اگر عقل از حسابگری و مصلحت‌اندیشی دست بشوید، مثل عشق «الابالی است» (مولوی، ۱۳۸۲: ۹۹۸) و مست می‌گردد و عشق آن جاست که عقل مست شود» (دینانی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۳) بی‌گمان یکی از دلایل نفی عقل ناکارآمد و انتخاب عقل لابالی و مست، تاثیری است که شمس بر طرز تلقی او از عالم نهاده است، زیرا «مولوی، پیش از ملاقات با شمس، یک «غزالی» بود. این توصیف، بسیار به واقعیت نزدیک است. کسانی که غزالی را می‌شناسند، او را کوهی از علم و معرفت و تقوا و خوف از خدا می‌دانند» (سروش، ۱۳۸۵: ۲۰۳) و البته از تاثیر منعی او بر مسیر عقلانیت، آگاهند. کمک شایان مولانا به انسان در یافتن معنایی در زندگی‌اش، این بود که او را به استعلال و ترک وابستگی فراخواند:

چشم داری، تو به چشم خود نگر منگر از چشم سفیهی بی‌هنر

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۵۴)

دید خود مگذار از دید خسان که به مُردارت کشند این ناکسان

(همان: ۱۰۶۰)

عقل گذشته از ارزش ذاتی‌اش، از آن روی که خاستگاه اندیشه، تفکر، علم و اخلاق است، و این‌ها از لوازم ضروری ساختن زندگی معنادار به شمار می‌آیند، ارزشی مضاعف می‌یابد.

اندیشه

اندیشه زاده عقل و خرد است و از اندیشیدن حاصل می‌شود و اندیشیدن «استعدادی آگاهانه از ذهن برای شکل دادن به تطورات و مفاهیم مربوط به هم» است (ر.ک: انوری، ۱۳۸۱: ۶۱۴) اندیشه پویای مولانا، به هر آن چه که در دسترس ذهن او قرار می‌گرفته، سروسامان می‌بخشیده است.

«او از پیاز پوسیده گرفته تا زیبایی درخشان قرص ماه و از سرگین الاغ گرفته تا نسیم جان

بخش بهاری» (شیمل، ۱۳۷۰: ۹۰) از سر تأمل نگریسته و از آن‌ها سخن گفته است. قلمرو اندیشه مولانا به قدری گسترده است که تاکنون هیچ کس نتوانسته آن‌ها را استخراج و تنظیم کند. بی گمان بخشی از این مفاهیم که سازنده زندگی است، در معنا دادن به آن مؤثرتر بوده است.

این اندیشه‌ها، همان طور که شیمل می‌گوید شامل مفاهیم عینی و ذهنی بسیاری است که به دشواری می‌توان آن‌ها را کنار هم نشانده، مفاهیمی نظیر خدا، انسان، طبیعت، پیامبر، وحی، فرشته، بهشت و دوزخ، زندگی و مرگ، زیبایی و زشتی، صورت و معنی، کفر و دین، نماز و روزه و ذکر و دعا، زبان و شعر و بسیاری از چیزهای دیگر. از این میان به صورت و معنی که با صورت و معنای زندگی، سنجیدنی است، و نیز به دانش و علم و اراده و اختیار و اخلاق، در پیوند با معنای زندگی به اختصار نشان داده می‌شود.

صورت و معنی

مولانا معنی گراست و برای صورت، فقط از آن روی که قاب و قالب معنی است و معنی بدون آن قابل تصور نیست، ارزش قایل می‌شود. صورت سایه معنی و معنی مثل آفتاب است: هست صورت سایه، معنی آفتاب نور، بی سایه بود اندر خراب (مولوی، ۱۳۸۲: ۱۱۱۳)

در حقیقت معنی صورت را می‌سازد و صورت پس از زایش معنی از بین می‌رود: چون ز دانش موج اندیشه بتاخت از سخن و آوایه، او صورت بساخت (همان: ۵۴۹)

از سخن بزاد و باز مُرد موج، خود را با تو اندر بحر بُرد (همان)

همان‌طور که معنای زندگی صورت آن را متناسب با خود، ایجاد می‌کند چرخ هم با معنی‌اش می‌گردد: «چرخ را معنی می‌دارند نگون» (همان: ۱۴۸):

صورت ظاهر فنا گردد بدان عالم معنی بماند جاودان (همان: ۲۲۱)

گر به صورت آدمی انسان بُدی احمد و بوجهل، خود یکسان بُدی (همان: ۴۹)

به راستی چنین است. امروز از صورت زندگی پیشینیان چیزی باقی نیست. اما معنای آن، مثل معنای زندگی مولانا، در اختیار ماست و همین معناست که می‌تواند چونان اسوه و الگویی به کار گرفته شود.

علم و معنای زندگی

یکی از زاده‌های عقل علم ودانایی است. علم اساسا مبتنی بر باور به اصالت ماده یا اصالت تصور است. به بخش دیگر علم به جهان مبتنی بر این تضاد است که جهان چه ما باشیم و چه نباشیم حقیقت دارد و در مقابل این جهان چیزی جز تصورات ذهنی ما نیست و بی ما واقعیت ندارد.

عارفان به واقعیت جهان باور دارند و معتقداند از طریق علم می‌توان به آن پی برد. اما این علم را برای وصول به «حقیقت» کافی نمی‌دانند و به جهان دیگر در ورای این جهان باور دارند. به همین دلیل علم را به سه دسته کسبی، کشفی و لدنی تقسیم می‌کنند و معتقداند که تعالی و تکامل ذهن بشر از علم کسبی آغاز می‌شود و در اوج خود به علم لدنی می‌رسد. این تقسیم بندی از آن روی به کار آنان می‌آید که برای هستی‌غایتی در نظر می‌گیرند که با دانش دنیایی، وصول به آن ممکن نیست.

به هر حال مولوی از این سه گونه به فراوانی سخن گفته است. به گفته او علم کسبی می‌تواند نیازهای دنیوی را برطرف کند اما به کار آخرت نمی‌آید. زیرا سلاقی علم تقلیدی است و علم تقلیدی بود بهر فروخت (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۲: ۳۱۳) یعنی این علم برای عرضه کردن به دیگران تولید می‌شود و چون به خودشناسی، که مفیدترین دانش بشری است، منجر نمی‌شود، اسباب نجات است:

صدهزاران فعل داند از علوم گوه‌ر خود را نداند از ظلوم
(همان: ۴۵۳)

اما وقتی انسان به خلوت رود و به تصفیة دل پردازد، در علم کشفی بر روی او گشوده خواهد شد و از رهگذر این علم است که به «بینش» می‌رسد:

هرکه در خلوت به بینش راه یافت او ز دانش‌ها بجوید دستگاه
(همان: ۵۰۶)

او با آموختن این علم به «اصل»ها که او را از «فرع» بی‌نیاز می‌کند، پی می‌برد:

چند کاریز اصل چیزها فارغت سازد از این کاریزها
(همان: ۱۰۶۵)

گلشنی کز نقل روید یک دم است گلشنی کز عقل روید، خرّم است
(همان: ۴۶۵۰)

و سرانجام انسان می‌تواند با تصفیّه کامل و خالص شدن به علم لدنی آراسته گردد:

خوش را صافی کن از او صاف خود تا بینی ذات پاکِ صافِ خود
بینی اندر دل علوم انبیا بی کتاب و بی مُعید و اوستا
(همان: ۱۵۴)

با توجه به این دسته بندی، مراتب معنا هم معلوم یم شود. زیرا پرداختن به هر یک از این سه علم، معرفتی متناسب با آن را شکل می‌دهد که بر معنای زندگی اثر می‌گذارد. هرچه از علم کسبی فراتر رویم، معنا هم عمیق‌تر و دشواریاب‌تر می‌گردد. اما به طور کلی ارزش علم که زمینه ساز معنای زندگی است، از دید مولانا، از مسیر زیر می‌گذرد:

علم، جویای «یقین» باشد بدان و آن یقین جویای «دیده» است و عیان
می‌کشد دانش به «بینش» ای علیم! گر یقین گشتی بیندی جحیم
دید زاید از یقین بی استهال آن چنانک از ظن می‌زاید خیال
(مولوی، ۱۳۸۲: ۵۱۷)

علم را دو پَر، گمان را یک پر است ناقص آمد ظن، به پرواز ابتر است
(همان: ۴۰۳)

واسطه هر جا فزون شد، وصل جُست واسطه کم، ذوق وصل افزون‌تر است
از سبب دانی شود و کم حیرتت حیرت تو ره دهد در حضرتت
(همان: ۷۵۵)

و خلاصه این که برای رسیدن به اوج معنا باید داشت که:

تو نه‌ای این جسم، تو آن دیده‌ای وارهی از جسم، گر جان دیده‌ای
(همان: ۹۴۹)

آدمی دیده است و باقی گوشت و پوست هرچه چشمش دیده است، آن چیز اوست
(همان: ۹۴۹)

اراده و معنای زندگی

یکی دیگر از فواید به کارگیری عقل، میل به تعالی است. انسان پس از علم اندوختن و درک این واقعیت که علم، بدون عمل ارزشی ندارد، اراده‌ای برای انجام عمل به دانسته‌های خود، احساس می‌کند. اما در سخن گفتن از اراده مسأله جبر و اختیار، پیش می‌آید. زیرا اول باید «اختیاری» وجود نداشته باشد، زیرا بدون اعمال اراده، زندگی معنایی نخواهد داشت.

در مثنوی، جبر و اختیار، با دیدی جدلی یا دلتیکی مورد بحث قرار گرفته است. اعتقاد راسخ مولانا به «مشیت الهی» سبب شده است که جبر با خواست خداوند، در هم آمیزد. بدیهی است که وقتی مسأله «علم الهی» و «مسأله سابقه خواست ازل را وارد بحث کنیم، «جبر قاطعیت و بی‌کرانگی و بیشتری خواهد یافت.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۸: ۱۶۹) زیرا اگر کسی به نیروی قاهری که هستی را اداره می‌کند، باور داشته باشد، ناگزیر تمام افعال خویش را معلول اراده این نیرو خواهد دانست.

مولانا، با وجود باور به نیروی خداوند در تمامی کنش‌های هستی، انعطاف پذیر است و به دیالکتیک جبر و اختیار و آزادی نسبی انسان باور دارد:

آن که گوید جمله حق است، او شقی است و آن که گوید جمله باطل، احمقی است
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۰۰)

بی‌تردید این طرز نگاه به جبر و اختیار، برای رسیدن به معنا و به ویژه معنای زندگی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد. زیرا، هم چنان که مولانا می‌گوید، حذف یکی از دو شق جبر و اختیار، زندگی را از تعادل بیرون می‌برد و بی معنا می‌کند. زیرا هر جست و جویی برای یافتن معنایی در زندگی مستلزم زیست در فضایی آکنده از قید و رهایی اختیار و آزادی و اراده رسیدن به آزادی خواهد بود. و این مسأله‌ای است که تمام متفکران عالم به آن انگشت نهاده‌اند. ژان ژاک روسو می‌گوید: «هر وقت انسان اراده کند، این فعل اراده، همیشه در گرو درکی از کاری است که باید انجام دهد و این «باید»، از لحاظ وجودی، تقدم بر اراده باشد» (فرانکل، ۱۳۹۱: ۷۵).

به هر حال اراده یکی از ویژگی‌های انسان، برای تحقق هر فعل و از جمله اندیشیدن به معناست. اراده برای زندگی آن قدر مهم است که ژان ژاک روسو می‌گوید: «اختلاف میان انسان و حیوان نه در فهم و تفکر؛ بلکه در اراده و اختیار اوست» (جعفری، ۱۳۴۴: ۱).

بدیهی است که تغییر وضع موجود به وضع مطلوب، بدون اراده‌ای برای این تغییر، ممکن نیست.

مولانا با انتخاب نظریه «کسب» اشعری، در برابر «نظریه تفویض معتزله و نیز نظریه جبر جبریون (ر.ک: دادبه، ۱۳۷۷، ج ۸: ۷۴۲) نشان می‌دهد که برای اراده انسان، در تحقق معنا و معنای زندگی، ارزش ویژه‌ای قایل است. بنابراین در نگاه او در برابر جبرهای ناگزیر، تسلیم شدن بهترین راه است:

غیر آن که در گریزی در قضا هیچ حيله ندهدت از آن رها
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۶۰)

زیرا این قضا، در عین سلطه بر آدمی، خود دستگیر و نجات‌دهنده است: «هم قضا دستت بگیرد عاقبت» (همان: ۵۹) اما در جایی که انتخاب یکی از دو راه، ممکن است، تن دادن به جبر و تسلیم وضعیت موجود شدن، تحقیر اراده انسانی است:

هر که جبر آورد، خود رنجور کرد تا همان رنجوریش در گور کرد
(همان: ۵۱)

بنابراین او باور دارد که انسان در وضعیتی میان جبر و اختیار زندگی می‌کند. زیرا اگر یک سره مجبور بود، این همه امر و نهی و عتاب و خطاب، در مورد او بی‌معنا بود:

امر و نهی و خشم و تشریف و عیب نیست جز مختار را ای پاک جیب
(همان: ۸۵۴)

و از این گذشته:

این که گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم!
اختیاری هست ما را بی گمان حس را بنگر نتابی شد عیان
(همان: ۸۵۴)

به همین دلیل است که مولانا مسئولیت پذیری انسان را، برای ساختن دنیایی بهتر و رسیدن به معنا بی‌ارجمند در زندگی، یادآور می‌شود و می‌گوید هیچ موجود دیگری جز انسان برای انجام این وظیفه آفریده نشده است:

پای داری چون کنی خود را تو گنگ؟ دست داری چون کنی پنهان تو چنگ؟
(همان: ۴۵)

اخلاق و معنای زندگی

ارسطو می‌گوید به نظر سقراط «جملگی فضایل صورت معرفت اند» (کایسر، ۱۳۸۵: ۱۸۶۳).

بنابراین، اختلاق پس از معرفت که خود زاده عقل است، مطرح می‌گردد. زیرا «اخلاق در حداقل معنا، عبارت است از تلاش برای قراردادن رفتار خود، تحت هدایت عقل» (ریچلر، ۱۳۸۷: ۳۰). اخلاق از آن جهت که به کمال مطلوب می‌پردازد و «علم خیر و شر و علم حکمت عملی است» (دورانت، ۱۳۵۷: ۲۵)، از اسباب و لوازم عناوین معنی دادن به زندگی به شمار می‌آید.

مولانا در مثنوی به قدری از فضایل و رذایل اخلاق سخن می‌گوید که می‌توان این کتاب را در کنار کتاب‌های اخلاقی دیگر و متنی برای تهذیب اخلاق دانست. اخلاق در مثنوی اخلاق مبتنی بر باورهای عرفانی است و «مبانی نظری اخلاق عرفانی بر این است که جدا انگاشتن نفوس جزئی انسانف خود پرستی ای به بار می‌آورد که منشاء ستیزه‌ها و آزمندی‌ها و پرخاشگری‌ها و کینه توزی‌ها و ستمگری‌ها و بدسگالی‌ها و سایر بدی‌ها و رویدادهاست و این جداانگاری، دیدگاهی عرفانی، که قلم نسخ بر همه تمایزات و تمنیات می‌کشد، محو می‌گردد» (استین، ۱۳۶۱: ۳۳۷).

اخلاق از ویژگی‌های منحصر به فرد انسان است. پس اخلاق بدون انسان وجود ندارد. مولانا اخلاق را مثل پدیده‌های دیگر در نظام فضایی جهان معنی است، در چارچوب خیر و شر که به شکل فضایل و رذایل اخلاقی تجسم می‌یابند، مطرح کرده و به وسیله این در ارزش‌ها و ضد ارزش‌های زندگی را نشان داده است. برشمردن مصادیق فضایل و رذایل، در این مقال ممکن نیست و بنابراین فقط به طرز تلقی مولانا از اخلاق، به مثابه عنصری که به زندگی معنا می‌دهد، نگاهی گذرا می‌افکنیم. در اهمیت اخلاق در نگاه مولانا همان بس که می‌گوید:

من ندیدم در جهان جست و جو هیچ اهلیت به از خلق نکو
هرکه را خوی نکو باشد برست هر کسی که شیشه دل باشد شکست
(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۱۳)

پس بدان که صورت خوب و نکو با خصال بد، نیرزد یک تسو
(همان، ۲۳۱)

این خُلق نکو، از نظر مولوی، در عناصر اخلاقی متعددی تجسم پیدا می‌کند. اما مهم‌ترین عنصرهایی که به خلق معنا در زندگی کمک می‌کند، اثر مستقیمی بر زندگی او در تعامل با دیگران، گذاشته است. در این جا فهرست وار به این موارد، در کلام مولانا، اشاره می‌شود.

اشاره به این نکته ضرورت دارد که این فضایل و رذایل به شیوه عملی زندگی باز می‌گردد و زمینه‌ساز سعادت و شقاوتی است که در نهایت حاصل کوشش انسان برای رسیدن به معنای خاص در زندگی است. در ابیات زیر به ادب، صبر، قناعت، راست‌گفتاری، تواضع و مدارا، اشاره شده است:

بی ادب تنه‌انه خود داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد

(مولوی، ۱۳۸۲: ۸)

صدهزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی هم چو صبر آدم ندید

(همان: ۴۱۹)

حاش الله طمع من از خلق نیست از قناعت در دل من عالمی است

(همان: ۱۰۷)

دل بسیار آمد زگفتار صواب هم چنان که تشنه آرامو ز آب

(همان: ۱۰۹۴)

هر کجا دردی دوا آن جا رود هر کجا پستی است، آب آن جا رود

آب رحمت بایدت، رو پست شو و آن گهان خزر خمر رحمت سست شو

(همان: ۲۵۷)

آب اگر در روغن جوشان کنی دیگران و دیگ را ویران کنی

نرم گو، لیکن مگو غیر صواب وسوسه مفروش در لاین الصواب

(همان: ۷۱۴)

در قبال این فضایل، رذایلی چون تکبر، خودبینی، عیب‌جویی، آزمندی، حسادت، ریا، ستم و

نظایر آن‌ها سبب شقاوت و البته نتیجه اعمال خود انسان است:

از تکبر جمله اندر تفرقه مرده از جان، زنده اندر مخرقه

(همان: ۶۳۹)

هر که بی نی شد، همه من‌ها خود اوست دوست جمله شد، چو خود را نیست اوست

(همان: ۸۳۹)

ای خنک جانی که عیب خویش دید هر که عیبی گفت آن بر خود خزید

حرص کور و احمق و نادان کند مرگ دار احمقان آسان کند

(همان: ۸۴۷)

خود حسد، نقصان و عیب دیگر است بلکه از جمله بدی‌ها بدتر است
(همان: ۲۱۳)

نتیجه‌گیری

جست‌وجوی چیستی معنای زندگی «مثنوی مولوی نشان می‌دهد که: نگاه مولانا به تمام مسایل هستی، نگاهی تقابلی و جدلی است. او هر معنا و از جمله معنای زندگی را در مقابل با بی معنایی قرار می‌دهد. در نگاه او پویایی حیات محصول رویارویی مولفه‌های متقابل زندگی است. طرز نگاه مولوی با طرز نگاه پویای رمانتیک‌ها، هم خوانی دارد. عرفان و اندیشه‌های عرفانی، در طرز نگاه او به زندگی اثری مستقیم و عمیق دارد. مولانا عشق را موثرترین عامل معنا ساز زندگی می‌داند. او نقش عقل را حتی در برابر عشق، برای معنی دادن به زندگی مهم ارزیابی می‌کند. او صورت زندگی را وسیله نمایش معنای زندگی می‌داند. علم و شناخت و اندیشه، در نگاه او از مولفه‌های معنی ساز به شمار می‌آیند. به باور او بدون اراده، در هیچ شرایطی معنایی برای زندگی قابل تصور نیست. در نگاه او زندگی معنادار قطعاً یک زندگی اخلاقی است.

منابع

کتاب‌ها

- استیس، و. ت (۱۳۶۱) *عرفان و فلسفه*، مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- افلاطون (۱۳۳۳) *پنج رساله*، مترجم محمود صنایعی، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- انوری، حسن (۱۳۸۱) *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.
- اونامونو، میگل (۱۳۹۴) *درد جاودانگی*، مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
- ایگلتون، تری (۱۳۹۷) *معنای زندگی*، مترجم عباس مخبر، تهران: بان.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۷) *باده عشق عرفانی*، تهران: نشر کارنامه.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۴۴) *جبر و اختیار*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جعفری، محمد تقی (بی تا) *مولوی و جهان‌بینی‌ها*، تهران: بعثت.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۵) *شرح مثنوی*، جلد ۱، تهران: زوآر.

دادبه، اصغر (۱۳۷۷) *اشاعره، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۸، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

دورانت، ویل (۱۳۵۷) *تاریخ فلسفه*، مترجم عباس زریاب خویی، تهران: جیبی.
دورانت، ویل (۱۳۷۰) *لذات فلسفه*، مترجم عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

دیلمی، علی بن محمد (۱۳۹۰) *الف الف و لام معطوف*، مترجم قاسم انصاری، قزوین: سایه گستر.

دینانی، ابراهیم (۱۳۹۱) *شعاع شمس*، تهران: اطلاعات.
رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۰) *رساله عشق و عقل*، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
ریچلز، جیمز (۱۳۸۷) *فلسفه اخلاق*، مترجم آرش اخگری، تهران: حکمت.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶) *سرّ می*، تهران: علمی.
زمانی، کریم (۱۳۸۲) *میناگر عشق*، تهران: نی.
سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵) *فرهنگ فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵) *قمار عاشقانه*، تهران: صراط.
سکرتان، دو مینیک (۱۳۷۵) *کلاسی سیزم*، مترجم حسن افشار، تهران: مرکز.
شایگان، داریوش (۱۳۷۱) *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، مترجم باقر پرهام، تهران: آگاه.

شایگان، داریوش (۱۳۹۳) *پنج اقلیم حضور*، تهران: فرهنگ معاصر.
شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۷) *این کیمیای هستی*، جلد ۱، تهران: سخن.
شیمل، آن ماری (۱۳۷۰) *شکوه شمس*، مترجم حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
طبری، احسان (۱۳۵۷) *مولانا جلال‌الدین، هگل شرق: بی جا*.
عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۸۹) *عرفان مولوی*، تهران: علمی و فرهنگی.
عین القضاة (بی تا) *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
فرانکل، ویکتور، پی (۱۳۷۵) *انسان در جست‌وجوی معنا*، مترجم اکبر معارفی، تهران: دانشگاه تهران.

فرانکل، ویکتور، پی (۱۳۹۱) *انسان در جست‌وجوی معنای غایی*، مترجم شهاب‌الدین عباسی، تهران: پارسه.

فروم، اریک (۱۳۶۹) *هنر عشق ورزیدن*، مترجم پوری سلطانی، تهران: مروارید.

کایسر، والتر (۱۳۸۵) *عشق مجنون*، مترجم صالح حسینی، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ویراستار فیلیپ. پی، واینر، تهران: سعادت.

لپ، اینیاس (۱۳۷۰) *روان‌شناسی عشق ورزیدن*، مترجمان کاظم سامی و محمود ریاضی، تهران: چاپخش.

محمدپادشاه (۱۳۶۳) *فرهنگ جامع فارسی (آندراج)*، تهران: خیام.

معین، محمد (۱۳۶۱) *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲) *مثنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: هرمس.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲) *آموزه‌های صوفیان*، مترجمان حسین حیدری، محمدهادی امینی، تهران: قصیده سرا.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷) *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

References

Books

- Abdolhakim, Khalife (2011) *Rvmis mystic*, Tehran: elmi v farhangi.
- Anvary, Hassan, (2002) *Dictionary of Sokhan*, Tehran: Sokhan.
- Cayser, walter (2007) *Wisdom of the fool*, Translated by Saleh Hosyni , Dictionary of the history of Ideas, Tehran: Soad.
- DadBeh, Asghar (1999) *Ashaereh, Islamic Larg encyclopeda*, volum8, Tehran: markaze Daeratolmaaref Bozorge eslami.
- Dominic, Secretatm (1997) *Classicism*, Translated by Hassan, Afshar, Tehran: Markaz.
- Dorant, w (1979) *history of filosofia*, Translated by abbas zaryabkhoi, Tehran: jybi.
- Dorant, w (1992) *The pleasures of philosophy*, translated by Abbas Zaryabekhoe, Tehran: Amuzeshe Enghelabe eslami.
- Dylami Ali ebne Mohamad (2012) *Alef ol fat, vlame matof*, translated by Ghasem Ansari, Gazvin: sayegostar.
- Dynani, Ebrahim (2013) *shams'shaft*, Tehran: etelaat.
- Eagltom, Terry (2019) *The meaning of life*, Translated by Abas mokhber, Tehran: Ban.
- Eynolghozat (No date) *Tamhidat*, correction by Afif Osyran, Tehran: manochehri.
- Frankl, Viktor Emil (1997) *man's search for meaning*, Translated by Ali Akbar moarefi, Tehran: university of Tehran.

- Frankl, Viktor Emil (2013) *Man's search for ultimate meaning*, translated by Shahaboldin Abassi, Tehran: parse.
- From, metik (1991) *The art of loving*, translated by Poori Soltani, Tehran: Morvarid.
- Halabi, Ali Asghar (2007) *Sharhe Masnavi*, Volom1, Tehran: Zavvar.
- Hojviri, Abol hasan (2009) *Kashf - of- Mahjub*, corrected by Abedi, Tehra: sorush.
- Jafari, Mohamad Taghi (1966) *Fatalism and free will*, Tehran: Enteshar.
- Jafari, Mohamad Taghi (No date) *Mowlavi and worldviews*, Tehran: be sat.
- Lepp. iynoce (1992) *Psychology of loving*, translated by kazem sami and mahmud Riazi, Tehran: Chapakhs.
- Mohamad Padeshah (1985) *Anandraj*, Tehran: kayyam.
- Moin, M (1983) *A Persian Dictionary*, Tehran: Amirkabir.
- Molavi. Jalaloldin Mohamad (2004) *Masnavi*, Reynold Nichol son, Tehran: Hermes.
- Nasr, Syyed Hosain (2004) *Living Sufism*, translated by Hosyn Haydari, Mohamad Hadi, Ghaemi, Tehran: Ghasidesara.
- Onamano, migel (2014) *The Pain of Immortality*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Nahid.
- Plato (1955) *five essay*, Translated by Mahmud Sanai, Tehran: bongage Tarjeme V nashre kitab.
- Poor javadi, Nasrollah (2009) *Badeyie Eshgh*, Tehran: Nashre karname.
- Razi, Najmaldin (1992) *Aghl v eshgh*, Corrected by Taghi Tafazoli, Tehran: elmi farhangi.
- Rechelz, Jamz (2002) *Moral philosophy*, translated by Arash Akgari, Tehran: Hekmat.
- Sajjadi, Seyyed jafar (1997) *Dction aryof plnilosophyan d Theosophy*, Tehran: Amirkabir.
- Shafleekad kani, Mohammadreza (2019) *In kimiyay hasti*, Volom1, Tehran: Sokhan.
- Shaygan, Daryush (1993) *Henry Corbin*, translated by B. Parham, Tehran: Agah.
- Shaygan, Daryush (2015) *Panje eglime Hozoor*, Tehran: Farhang moaser.
- Shimmel, Anme mari (1992) *Iriumphalsun*, Translated by Hassan Lahuti, Tehran: elmi v farhangi.
- Sorosh, Abolkarim (2007) *ghomare Asheghane*, Tehran: Seraat.
- Stace, W.T (1983) *Mysticism and philosophy*, translated by, B. Khorram Shahi, Tehran: Sorush.
- Tabari, Ehsan (1979) *Molana*, Hegele shargh, no place.
- Zamani, Karim (2004) *minagare eshgh*, Tehran: Ney.
- Zarinkob, Abdolhosain (1988) *Sectet of Ney*, Tehran: elmi.

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)
Volume 15, Number 56, Summer 2023, pp.286-311
Date of receipt: 23/2/2022, Date of acceptance: 20/4/2022
(Research Article)
DOI: [10.30495/dk.2022.1952692.2444](https://doi.org/10.30495/dk.2022.1952692.2444)

The Connection Between Reason and Love in Enriching Life , in Rumi's *Masnavi*

Leila Shahriari¹, Dr. Hossein Esmaili², Dr. Mohammad Shafiei³

Abstract

However, Rumi in response to the question "What is the meaning of life?" Does not speak explicitly, In practice, everything that is said in Masnavi deals with life and its meaning in some way. Because Masnavi has a lost audience from the beginning to the end, Who feels the emptiness of meaning in his life; But the preoccupations of material life have blocked his entry into the spiritual life. Because everyone gives meaning to life in a special way, Rumi wants to help the audience find these components by presenting a picture of the components of his meaningful life. But, of course, it is not easy to find the signs in the glorious, deep and extensive life of Rumi, according to the disturbed order of Masnavi. But since Rumi's worldview is based on the two sources of wisdom and love, He considers these two as decisive categories in giving direction to the life of every human being. The present article begins with the assumption that the intellect, love, and gentleness of each, as two reciprocal and interacting categories that are the main components of meaningful life, have the ability to first determine any meaning that is ultimately emotional or intellectual. , Pass through their filter and secondly have the capacity to interpret any mutual thought with their help. This article, whose data have been qualitatively analyzed and described, has been written with the aim of showing the interconnectedness of reason and love as the two main components of human material and spiritual life. The most important achievement of this research is that the life of every human being can only be meaningful in the connection between reason and love.

Keywords: Masnavi, love, intellect, meaning of life.

¹ . Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, Gachsaran Branch, Islamic Azad University, Gachsaran, Iran. Sharyari.leila57@gmail.com

² . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gachsaran Branch, Islamic Azad University, Gachsaran, Iran. (Corresponding author) Esmailihosien7@gmail.com.

³ . Assistant Professor, Islamic Jurisprudence and Fundamentals Department, Gachsaran Branch, Islamic Azad University, Gachsaran, Iran. Shfee7959@yahoo.com