

تلفیق عرفان و معنادرمانی در مثنوی مولوی و انعکاس مفاهیم قرآنی در آن

فاطمه حاج زین العابدین^۱

کامل احمد نژاد^۲

فریده محسنی هنجنی^۳

افسانه لطفی عظیمی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۹

چکیده

در دیدگاه ویکتور فرانکل معنا درمانی عبارت از درمان از رهگذر معنا یا شفابخشی از رهگذر معناست. فرانکل اراده معطوف به معنا را سرچشمه همه انگیزه‌ها و اهداف انسان می‌داند. انسان در معنی درمانی باید برای سلامت روان خویش، آزادی انتخاب رفتار داشته باشد و قدم در معنویت ناخودآگاه خود بگذارد و با پاسخ به کشف ناخودآگاهش، حقیقت متعالی درونی خویش را کشف نماید تا بتواند از اساسی‌ترین رنج آدمی، یعنی مرگ نیز تعریفی زیبا داشته باشد. به عقیده فرانکل معناجویی و یافتن معنای زندگی در واقع تجلی انسانیت است و معنا مانند ایمان، امید و عشق کشف کردنی است. مولانا در مثنوی معنوی به دنبال ایجاد انگیزه و شوق به زندگی همراه با معنویت است. او می‌کوشد موانع رسیدن به معنویت را از پیش پای سالک بردارد. تحمل رنج‌ها، مسئولیت‌پذیری، عشق راستین، اعتقاد راسخ به خدا راهکارهای رسیدن به معنویت است. دیدگاه عرفانی مولوی از این جهت، با روانشناسی معناگرای ویکتور فرانکل همسوست. از این روی در پژوهش حاضر بر اساس نظریه معنادرمانی فرانکل به تحلیل مفهوم معنی و شوق زندگی در مثنوی معنوی پرداخته می‌شود. روش تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی و مقایسه‌ای و به شیوه کتابخانه‌ای است. در این پژوهش مؤلفه‌های رنج، تحمل‌پذیری، مسئولیت‌پذیری، عشق و دینداری نظریه فرانکل در مثنوی معنوی تبیین و تفسیر شده است. در روانشناسی معنی‌گرای فرانکل و تعالیم عملی عرفان مولانا به رنج و سختی با دید مثبت نگریسته می‌شود و هردو استقامت و تحمل را در برابر مصائب و مصاعب عامل پختگی و وسیله کمال انسان می‌دانند. دیگر مؤلفه معنادرمانی فرانکل عشق است که به زندگی معنا و شوق می‌بخشد. از رهگذر نگاه عارفانه فرانکل و مولوی به عشق، زندگی هدفی والا می‌یابد و از مادیات و ظواهر عالم مادی فراتر می‌رود، فرد به تهی بودن و بی‌مقداری خویش در برابر ذات الهی پی می‌برد و در دریای لایزال او محو می‌شود تا به جاودانگی ابدی برسد. معنادرمانی و عرفان جز با دینداری با عشق الهی میسر نمی‌شود و تجربه درک خدا تنها از راه شهود و قلب ممکن است.

کلمات کلیدی: عرفان، معنادرمانی، مثنوی مولوی، فرانکل، روانشناسی دین

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

^۲ استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

^۳ استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۴ استادیار، گروه روانشناسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

مقدمه

زندگی پردغدغه امروز، انسان را در ابهام، افسردگی و سردرگمی فرو برده است و ناامیدانه به دنبال آرامشی برای تسکین دردها و رنج‌های درونی خویش می‌گردد. در این میان با راه‌کارهایی روبه‌رو می‌شود که اندیشمندان امروزی به شکل تئوری به آن دست یافته‌اند اما غافل از ذهن خلاق و روان‌شناسانه مولوی‌اند که هنرمندانه در قالب شعر و ادب به این موضوع پرداخته است تا جایی که هنوز بافت‌ها و لایه‌های پنهانی اندیشه او توسط دیگران کشف نشده است. فروید، اراده معطوف به لذت را سرچشمه تمام انگیزه‌های انسان می‌داند و آدلر نیز اراده معطوف به قدرت را، اما لوگوتراپی، اراده معطوف به معنا را سرچشمه همه انگیزه‌ها و اهداف انسان می‌داند، یعنی انسان در تحلیل وجودی یا معنی‌درمانی باید برای سلامت روان خویش، آزادی انتخاب رفتار خود را داشته باشد و قدم در معنویت ناخودآگاه خود بگذارد و با پاسخ به کشف ناخودآگاه خود، حقیقت متعالی درونی خویش را کشف نماید تا بتواند سرانجام زندگی را پوچ و بیهوده نپندارد و در این عرصه پوچی، بی‌هدفی و بی‌معنایی زندگی که دامن‌گیر بشر امروزی شده است، خلأ وجودی خویش را با کشف معنا پر سازد، زیرا به عقیده فرانکل معناجویی و یافتن معنای زندگی در واقع تجلی انسانیت است و معنا نیز مانند ایمان، امید و عشق، یافتنی و کشف‌کردنی است.

همانطوری که معنی به زندگی، انگیزه، امید و شوق می‌بخشد، بی‌معنایی شکاف و خلأ بزرگی ایجاد می‌نماید که نشانه آن افسردگی، بی‌حوصلگی، بیهودگی و سرگردانی است که گاهی انسان برای گریز از آن به سوی لذت‌های غریزی پناه می‌برد و گاهی نیز به بروز خشم، مبارزه منفی و بی‌منطق با پیرامون خود می‌پردازد و می‌دانیم که با این وسواس فکری و دل‌نگرانی‌ها راه به جایی نمی‌برد. تلاش بی‌وقفه انسان برای دست‌یابی به سؤال خویش از معنی زندگی، انسان را به دریای شگرف مثنوی می‌رساند زیرا در حقیقت، معنای واقعی زندگی را می‌توان در اندیشه‌های ژرف و مضامین عمیق مثنوی یافت که نجات انسان را با راه‌کارهایی کاربردی و روان‌شناسانه ارائه می‌دهد.

لوگوتراپی یا معنادرمانی در دیدگاه نوین روان‌شناسی از تکنیک‌های درمانی بسیاری از اختلالات روحی و روانی و روان-پریشی‌های انسان معاصر است و با دیدگاهی مبتنی بر ضرورت وجود معنا در زندگی بشر برای تحمل رنج‌ها می‌تواند در جوامع امروزی و شرایط روحی انسان امروزی یک ضرورت به حساب بیاید زیرا دست‌مایه این نظریه، یافتن و القای معنای شورآفرین، شوق‌انگیز و امیدپرور است که در این راستا، مثنوی مولوی می‌تواند یکی از راهکارهای مؤثر باشد زیرا مولانا این انسان خاص و بی‌بدیل در بارورترین حالت اندیشه و کنش و ذکاوت و هوش اجتماعی و زیرکانه‌ترین روان‌شناختی و ایجاد شوق زندگی قرار دارد، بنابراین با شناخت افکار و اندیشه‌های عمیق مولوی می‌توان به معنای زندگی که لازمه و ضرورت جامعه و انسان امروزی است نائل شد.

قرآن و مثنوی

اثرپذیری مثنوی از قرآن چه به لحاظ محتوا و معنا و چه به لحاظ ساختار و صورت آنچنان آشکار و صریح است که هر کسی با این دو کتاب آشنایی داشته باشد و در آنها تأمل کند به آسانی این شباهت را در می‌یابد. مولانا همان‌طور که عمیقاً تحت تأثیر کلام خداست در سراسر مثنوی آگاه یا ناآگاه کار او تفسیر مفاهیم قرآنی است و از ساختار و شیوه بیانی قرآنی متأثر است. اگر بخواهیم دامنه بحث مطرح شده را به داستان و روایت داستانی بکشانیم نخست باید به اصلاح روایت خطی توجه کنیم، در ساختارهای خطی سیر داستانی، از پیش مشخص شده و هر داستانی معلوم است که باید در کجا بیاید و تا کجا ادامه پیدا کند. ساختار کلی مثنوی از آنجا که یک اثر ادبی کهن است از امکان روایت خطی بی‌بهره نیست اما در موازات حضور شیوه روایت خطی در وسعت قصه‌سرایی مثنوی به هنجارشکنی بزرگی برمی‌خوریم که با شکستن شیوه مستقیم روایت خطی با یک اسلوب دایره وار به نقل رویدادها و قصه‌ها می‌پردازد. (امامی و مهدی‌زاده‌فرد، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

ویژگی ساختار دایره‌وار این گونه است که بی‌آغاز و انجام است: یعنی هر نقطه‌ای که شما دست بگذارید می‌تواند نقطه آغاز اعتبار و پایان اعتبار برای آن باشد. یکی دیگر از مصداق‌های این شیوه برخورد با داستان روایت خداوندی در قرآن است، سبک داستان‌گویی قرآن هم غیر خطی حجمی و دایره‌وار است. «راوی در مثنوی و قرآن یک‌دفعه ماجرا را رها می‌کند و به مطلب و ماجرای دیگر می‌پردازد. با این همه این مسئله باعث بی‌انسجامی و پریشان‌نمایی متن در هر دو کتاب نشده است. مثنوی کتابی است با مطالبی گوناگون و پراکنده که چون قرآن در کلیتی غریب به هم پیوسته است.» (پورنامداریان ۱۳۲۸؛ ۲۸۵) البته این شیوه روایت در داستان‌های کتب ادب کهن ما موجود است. «سابقه این نحوه روایت را شاید بتوان در اوستا دید مثلاً در گاته‌ها که به جای روایت خطی یک قصه به پاره‌های اعمال داستانی اشاره می‌شود انگار که با ذکر بعضی اعمال کل یک قصه را احضار می‌کنیم.» (گلشیری، ۱۳۸۸: ۶۱۶)

چنانکه گفته شد «سبک و ساختار تو در تو و شیوه روایت حلقوی و حجمی و غیر خطی مثنوی متأثر از اسلوب، شکل، بیان و سبک و سیاق قرآن است.» (خرمشاهی و مختاری ۱۳۸۸: ۱۱) یکی دیگر از نمودهایی که با استناد به آن می‌توان ادعا کرد که مثنوی میل به قرآن نمودن دارد، تلاش مولانا برای این است که فضایی چون فضای کلام وحی بر مثنوی حاکم کند. «همه ما بدون شک می‌دانیم که قرآن کتابی وحیانی و آسمانی و مثنوی کتابی الهامی و زمینی است.» (همان: ۹) هنگامی که دریای احساس مولانا به موج می‌افتد راوی برای مخاطب جا عوض می‌کند و این مسأله چون بدون قرینه و ناگهانی و به یکباره صورت می‌گیرد باعث می‌شود که شناسایی راوی برای مخاطب دشوار شود و فضایی ابهام‌گونه و وحی دوباره بر مثنوی حاکم شود.

یکی دیگر از شباهت‌هایی که در مثنوی طرح عمومی قرآن را فریاد می‌آورد و آن حالت وحی‌بارگی مثنوی را بر ذهن متبادر می‌کند، شیوه برخورد مخاطب با این دو کتاب است. «در قرآن اضطراب روایی برآمده از پی‌آوری پاره‌های متفاوت

به بلیغ‌ترین شیوه فضای حاکم بر لحظات وحی را منعکس می‌کند.» (توکلی، ۱۳۸۹، ۳۳) انگاره‌ای از این ماجرا در مثنوی هم به چشم می‌آید «مثنوی مانند دیگر کتب به ابواب و اصول عقاید و قواعد فقه و احکام و نصایح پشستاپشت در آن مذکور و مطابق حکمت الهی به هم آمیخته است و مانند کتاب آفرینش نظمی مخصوص به خود دارد و تابع آیین‌های مصنفان و مؤلفان کتب عادی و معمولی نیست.» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲۷)

مفاهیم بنیادین معنادرمانی

فرانکل، درمان از طریق معنی (معنادرمانی) را ایجاد کرد. مفاهیم اساسی در معنادرمانی (لوگوتراپی) عبارت اند از: معناجویی که ماهیت اصلی بشر است، تحلیل وجودی و مسئولیت‌پذیری، آزادی، اراده معطوف به معنا (از خود فراروندگی) و معنای رنج و خردمندی که در ادامه، هر یک شرح داده می‌شود:

۱- تحلیل وجودی: در تحلیل وجودی یا معنی‌درمانی، فرد از امر معنوی یا وجودی آگاه می‌شود. چون تنها از دیدگاه معنویت یا حیثیت وجودی انسان است که می‌توان وجود آدمی را بر حسب مسئول بودن توصیف کرد. پس آنچه در تحلیل وجودی به قلمرو هوشیاری درمی‌آید، خویشتن^۵ است که پیش‌راننده فرد است. در اینجا خویشتن است که به خودش آگاهی پیدا می‌کند. (فرانکل، ۱۳۹۸: ۳۸)

در تحلیل وجودی، انسان موجودی نیست که پیش‌راننده شود، بلکه به تعبیر یاسپرس^۶ (۱۹۷۳-۱۸۸۳) تصمیم می‌گیرد که چه باشد و چه کند. فرانکل می‌گوید انسان از لحاظ وجودی مسئول است؛ مسئول وجود خودش. به این ترتیب وجود آدمی به خوبی امکان دارد که اصیل باشد، اما انسان فقط زمانی وجود اصیل دارد که پیش‌راننده نشده باشد، یعنی به تحریک ساقی‌ها عمل نکند، بلکه مسئولیت‌پذیر باشد. وجود اصیل آدمی در آنجاست که یک خویشتن برای خودش تصمیم می‌گیرد. (همان: ۴۰-۴۱) بنابراین، تحلیل وجودی، آن روان‌درمانی خواهد بود که نقطه شروع آن، خود آگاهی به مسئولیت است. (فرانکل، ۱۳۶۶: ۸۱) درمان وجودی، بیشتر یک شیوه تفکر یا نگرش نسبت به روان‌درمانی است تا سبک خاصی از اجرا کردن روان‌درمانی. درمان وجودی را به بهترین وجه می‌توان به صورت رویکردی فلسفی توصیف کرد که بر کاربست مشاوره، تأثیر می‌گذارد. (کری، ۱۳۹۱: ۱۹۱)

۲- معنا‌درمانی: معنا‌درمانی یکی از جنبش‌های اساسی در چهارچوب درمانی جدید است. بنیان‌گذار در این رشته علمی ویکتور فرانکل است. او معتقد است هر پزشک خوب ناآگاهانه معنادرمانگر است. (فرانکل، ۱۳۶۶: ۱۳) از نظر وی قوی‌ترین انگیزش انسانی میل به معنی است. هدف فرآیند درمان این است که افراد را برای پیدا کردن معنی و هدف از طریق رنج کشیدن، کار و عشق به چالش بکشد. (کری، ۱۳۹۱: ۱۹۸-۱۹۷) فرانکل بر آن است که اصول لوگوتراپی تلاش برای جستن

^۵ Self

^۶ karl jaspers

معنا در زندگی، اولین نیروی محرکه و انگیزنده خود فرد است که او با مقایسه با لذت خواهی که پایه روانکاوای فروید است و نیروخواهی که پایه روانشناسی آدلر است، به این تئوری، «معنا خواهی» نام داده است. در معنادرمانی فرانکل، نقش معنادرمانگر، وسعت بخشیدن به میدان دید بیمار است، تا آنجا که معنی و ارزش‌ها در میدان دید و حیطه خودآگاه بیمار قرار دارد. نقش معنادرمانگر شبیه به کار چشم پزشکی است که می‌کوشد جهان را آن‌گونه که هست ببیند. (فرانکل، ۱۳۹۸: ۱۵۱)

دین، پاسخی برای معنای زندگی

در نظر فرانکل، دین معنا و مفهومی عمیق و گسترده دارد و به باورهای متولیان و جزم‌اندیشان محدود نمی‌شود. «مفهوم دین، به گسترده‌ترین معنای ممکن، آن‌طور که مورد نظر ماست، بی‌تردید فراگیرتر از مفهوم‌های محدودی است که بسیاری از نمایندگان دین رسمی و فرقه‌ای تبلیغ می‌کنند. آنان خدا را اغلب چون موجودی تحقیرآمیز تصویر می‌کنند که بیش از هر چیز نگران شمار هر چه بیشتر مؤمنان به اصول اعتقادی خاصی است. به ما می‌گویند فقط ایمان بیاورید همه چیز درست می‌شود.» (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۶) وی این رویکرد را مبتنی بر تحریف هر نوع مفهوم صحیح الهی می‌داند که سرانجام محکوم به شکست است. او مقوله‌های سه‌گانه ایمان، عشق و امید را مانند دین از جمله مقوله‌هایی می‌داند که با مشخصه‌های دستوری هماهنگی و هم‌نوایی ندارند و به جای آوردن آنها را نیز سازگار با امر و فرمان نمی‌شمارد. همچنین بر این باور است که «اگر می‌خواهی مردم اعتقاد و ایمان داشته باشند، نمی‌توانی متکی به موعظه خاصی باشی. نخست باید خدایت را به گونه‌ای اعتقاد یافتنی توصیف کنی و خودت هم باید با اعتقاد عمل کنی. به سخن دیگر، باید دقیقاً بر خلاف آن کنی که اغلب نمایندگان دین سازمان یافته می‌کنند.» (همان: ۱۷)

فرانکل گناه و حس ناگوار روحی در اثر انجام آن را در کنار رنج و مرگ، و ویژگی سوم وجود انسان می‌داند. (فرانکل، ۱۳۹۲: ۸۹) وی علم مطلق حق را که سبب رحمت می‌شود و ویژگی خطاپذیری انسان را گره‌گشای این حال رنج‌آمیز می‌داند: «در حیطه معرفت و علم، خداوند عالم مطلق و مایه تسلی خاطر است. خداوند چنان آرامشی به ما می‌بخشد که در باور نمی‌گنجد وقتی مرتکب گناه می‌شویم او منجی ماست. وقتی نیاز به هدایت داریم او روح القدس ماست.» (همان: ۱۷۸) از سوی دیگر، انسان موجودی است که می‌تواند در خود تغییر ایجاد کند. به عبارت دیگر، «انسان جایز الخطاست و مسئولیتش در برابر احساس گناه غالب آمدن بر آن است.» (همان: ۹۰)

فرانکل بر این باور است که انسان در ناخودآگاه خود به نوعی خدامحور یا دین‌محور است و آن را ناخودآگاه دینی می‌نامد. «ناخودآگاه دینی یا به عبارت بهتر ناخودآگاه معنوی، بیشتر به هستی معنوی انسان تعلق دارد تا به واقعیت روان تنی.» (فرانکل، ۱۳۹۰: ۶۶) وی در تبیین این نکته گفته است: «دینداری ناخودآگاه را باید به صورت رابطه‌ای نهفته با فرا‌باشندگی که ذاتی انسان است، فهمید. این مفهوم صرفاً به این معنی است که انسان همیشه رابطه‌ای دانسته با برین دارد. بی‌مناسبت

نیست آن را خدای ناخودآگاه بخوانیم. این امر به آن معنی نیست که خدا نسبت به خود ناآگاه است بلکه رابطه انسان و خدا می تواند ناخودآگاه باشد.» (همان: ۶۲)

معنادرمانی موجب افزایش تحمل پذیری و صبر

فرانکل معتقد است انسان باید در ناملایمات و سختی ها با صبوری معنایی برای زندگی خود بیابد. (فرانکل، ۱۳۶۶: ۸) یکی از مهم ترین پیامدهای صبر در هنگام مشکلات، پاک شدن روح و روان از کدورت های نفسانی و در نهایت، سلامت روح و جسم و معنی بخشی به زندگی است. (مارشال، ۱۳۹۵: ۱۲۷) اهل معرفت نیز معتقدند که: «به صبر، نفس پاک شود از جمیع الوان ظلمت و کدورات آرزوها و تمناها و از ترک تعلقات دل صافی گردد... و او کیمیایی است که مس وجود سالک به برکت او زر خالص گردد.» (سجادی، ۱۳۹۳: ذیل صبر)

مثنوی معنوی مشحون از آیات، قصص و تمثیلات گهرباری است که انسان دور مانده از اصل خویش را به تدبیر و عبرت-آموزی وامی دارد و انگیزه هایی برای بهتر زیستن به او عرضه می کند. مولانا، آفریدگار این کتاب سترگ، معلم اخلاقی است که پله پله شاگرد ابجدخوان خود را در مسیر رشد و کمال مهیای عروج روحانی و شناخت حقیقت معنا و ملاقات خدا می کند. او می کوشد با زبان قصه و تمثیل پرده های تاریک جهل و ظاهرپرستی را کنار بزند و اسرار و حقایق آفرینش را به او گوش زد کند. اسرار و حقایقی که در خلال ظواهر دنیای مادی مغفول مانده است و انسان مادی نگر چون به لذات دنیوی خوگیر شده، در برابر رنج ها، دردها و ناملایمات آن احساس یأس، دل مردگی، سستی و پوچی می کند و در حصار تعینات و تعلقات، گرفتار خواهش های نابهنگام نفس اماره می شود؛ اما مولانا به عنوان یک طیب الهی داروی جان بخش مثنوی را با معنی بخشی به دردها و رنج ها و ایجاد شوق زندگی تجویز می کند و ماهیت و لایه های پنهان هستی را به مخاطب بیمار خویش نشان می دهد و او را هدفمندانه به آینده امیدوار می سازد تا ناملایمات به مذاقش خوش تر بیاید.

مولانا قلندری شاد و بی پرواست. در قاموس او غم مفهومی ندارد. شور و مستی بی حساب او هر غمی را به طرب آورده و در کوی معشوق به سماع و پای کوبی فرا می خواند. او در وصف مرام و مسلک عاشقانه خود می گوید:

تا در دل من صورت آن رشک پرست
دلشاد چو من در همه عالم کیست

و الله که به جز شاد نمی دانم زیست
غم می شنوم ولی نمی دانم چیست (مولوی، ۱۳۸۲: رباعی ۲۶۲)

«شور عرفانی مولانا را نمی توان از آن دست حالات زودگذری دانست که در وجد و هیجانی ساده به وجود می آید. فلسفه شور و هیجان او ریشه در اعماق تفکرات و بینش او داشته و بر مبنای جهان بینی او درباره انسان و جهان استوار است.» (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۰۶) شوقی که مولانا از آن سخن می گوید معنا و مفهومی است که محدود به زمان و مکان نیست.

پس به معنی می روی تا لامکان
که خوشی غیر مکان است و زمان (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۷۵۲/۶)

از دیدگاه او شوق به زندگی، ویژگی بندگان مؤمن و شاکر خداوند است. مؤمن با همه عالم در صلح و دوستی است. او در هر شرایطی جز خیر و خوبی و زیبایی نمی‌بیند. تمام ذرات هستی را در رقص و سرور می‌یابد در حالی که بنده ناسپاس با عالم در نزاع و تعارض است و تضاد و دشمنی با عالم، تعارض با عقل کل است چرا که به اعتقاد مولانا، عالم تصویری از عقل کل است و صلح و جنگ آدمی با هستی، در غم و شادی او تأثیر گذار است. مولانا معتقد است که ره آورد عشق جز شادمانی و شوق توأم با امید نیست:

ناخوش او خوش بود در جان من
جان فدای یار دل‌رنجان من

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش
بهر خشنودی شاه فرد خویش

خاک غم را سرمه سازم بهر چشم
تا ز گوهر پر شود دو بحر چشم

اشک کان از بهر او بارند خلق
گوهر است و اشک پندارند خلق (مولوی، ۱۳۷۵: ۱/۱۷۸۰-۱۷۷۷)

مثنوی از آغاز تا پایان شرح عشق است. عشق به هستی بی‌متهایی که انسان را از خود تهی کرده و سرشار از او می‌کند. در مسیر رسیدن به این استحاله وجود و کمال روحانی رنج‌ها و دردهای بسیاری پیش راه سالک می‌آید که رسیدن به آن عشق لایتناهی همه رنجوری راه را چون شهید، گوارا و مطلوب می‌سازد. ثمره این مجاهده کیمیای عشق است که مس وجود را از هر پلیدی و پلشتی پاک کرده، او را از من کاذب که دروغین، محدود، جزئ‌اندیش، نیازمند و خود بزرگ‌بینی است به من حقیقی که راستین، نامحدود، دانا و توانای مطلق، آفریننده، آسیب‌ناپذیر و بی‌نظیر است رهنمون می‌سازد. من حقیقی، آدمی را به شخصیت از خود فرارونده (خودشکوفا) و انسان کامل تبدیل می‌کند.

مولانا در مثنوی با معرفی انگیزش‌هایی مثل مرگ اختیاری، شهادت، جهاد اکبر (بیکار با نفس)، مسئولیت‌پذیری، آزادی و انتخاب، حسن نوع‌دوستی، ایثار و گذشت، صبر، توکل، رضا و هدفمندی مخاطب خود را به معنابخشی و شوق زندگی سوق می‌دهد و در هر امری و هر آفریده‌ای وجود خداوند عزّ و جلّ را محرک و عامل تعالی می‌داند. در نگاه او زندگی هرکسی که خدا در آن نباشد پوچ و بی‌معنی است.

مولانا از عارفان دل‌سوخته قرن هفتم و از طلایه‌داران سترگ فرهنگ این مرز و بوم است که آثارش خاصه «مثنوی معنوی» جان و دل عاشقان و شیفتگان راه حقیقت را سرشار از زندگی و نشاط کرده و پناهگاه امن و استواری برای آنان بوده است. در اندیشه او، تعالی و کمال انسان از رهگذر پیوند با همین دنیای مادی به دست می‌آید. بر این اساس، ما باید همواره در پی ارتباط عمیق و معنادار با هستی باشیم و با پیوست به دریای بیکران عشق، به زندگی خود معنا و گستره‌ای ببخشیم که با وجود ناملايمات، بتوان به زندگی ادامه داد. در ادامه مفهوم معنابخشی و شوق زندگی در کتاب سترگ «مثنوی معنوی» از دیدگاه و

نظام فکری چهار روان‌شناس برجسته قرن اخیر یعنی ویکتور فرانکل، ابراهام مزلو، کارل راجرز و مارتین سلیگمن بررسی می‌شود.

اراده معطوف به معنی یا معنابخشی در مثنوی معنوی

معنابخشی و شوق به زندگی بنیاد مکتب روان‌شناختی معنادرمانی یا لوگو تراپی^۷ است که ویکتور فرانکل آن را بنیان نهاد. در نظام فکری فرانکل، تنها یک انگیزش بنیادی وجود دارد: «اراده معطوف به معنا» و آن چنان نیرومند است که می‌تواند همه انگیزش‌های دیگر انسان را تحت الشعاع قرار دهد. اراده معطوف به معنا برای سلامت روان، حیاتی و برای کمترین اندازه بقا ضروری است زیرا در زندگی بی‌معنا، دلیلی برای زیستن نیست. در نگاه وی، تلاش برای یافتن معنا در زندگی، نیرویی اصیل و بنیادی است و تنها انسان قادر است که این معنا را تحقق بخشد. او تأکید می‌کند که انسان حتی قادر است که به خاطر ایده‌ها و ارزش‌هایش جان‌ش را نیز فدا کند. اگر انسان بتواند این معنی را کشف کند و به ورای آن راه یابد، به جای نالیدن و اعتراض به مشکلات، به گونه‌ای منطقی به آن‌ها فکر می‌کند و علاوه بر این، رنج‌ها و دردها را با آغوش باز می‌پذیرد.

از دیدگاه او، شخصیت‌های سالم، روی به هدف‌های آتی دارند و از راه کار یا عشقشان به دیگران، با مسئولیت، آزادی، انتخاب و استقلال، نسبت به معنایی احساس تعهد می‌کنند. دانستن این که تعیین ثمره هستیمان در درون خود ماست، آرامش-بخش است. آزادی معنوی ما را هیچ نیروی برونی نمی‌تواند نفی کند.

شبهات‌های نظریه روان‌شناختی «اراده معطوف به معنا» یا معنادرمانی ویکتور فرانکل با تعالیم عرفانی و آموزه‌های معنوی مولانا در مثنوی سبب گشت تا در این فصل به بررسی مفهوم معنی و شوق زندگی در مثنوی معنوی با رویکرد به دیدگاه‌های معناگرای فرانکل پرداخته شود. مثنوی سرگذشت تأمل‌برانگیز انسانی است که در اثر وابستگی‌های بسیارش به مظاهر زندگی بی‌معنا، نه تنها هویت انسانی خویش را از یاد برده، بلکه راه بازگشت به «خود» را هم فراموش کرده و در سردرگمی و پوچی زندگی گرفتار آمده است. مشاهده این انسان درمانده و سرگردان، مولانا را بر آن داشته است که چونان پیری راه‌دان و طیب روحانی، به هدایت و درمان معنوی او بپردازد. مطالعه اندیشه‌های نجات‌بخش این عارف دل‌آگاه، نشان می‌دهد که او به جان و حقیقت امور اشاره کرده و در اثنای حکایت‌ها و تمثیل‌های مثنوی، مخاطب را با معنوی آگاهی‌بخش آشنا می‌کند. او می‌کوشد با زبان داستان، توصیه‌ها و موعظه‌های حکیمانه خود را به مذاق مخاطبش باحلاوت کند. از رهگذر این تعالیم مخاطب مثنوی مفاهیمی مثل تحمل درد و رنج، عشق ورزیدن، از خود گذشتن، مسئولیت‌پذیری و... را از دایره عقل جزوی دور می‌بیند و آن‌ها را با من حقیقی و عقل کلی تأیید و درک می‌کند. معنی‌بخشی و شوق به زندگی گذشتن از خواهش‌های نفسانی، من دروغین، عقل جزءنگر مصلحت‌اندیش و مادی‌نگری و رسیدن به عشق بی‌منت‌هایی است که در آن ماده و مدت

^۷ logotherapy

هیچ نفوذی ندارد و از تعینات و تعلقات دنیوی به دور است. مولانا برای رسیدن به این معنویت و آرامش، در مثنوی معنوی راهکارهایی تجویز کرده است که با دیدگاه‌های ویکتور فرانکل شباهت‌های فراوانی دارند و در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

علل رنج‌هایی که آدمی خود مسبب آنهاست

۱- نادانی: به نظر مولوی یکی از علل اصلی رنج نادانی است، نادان، اهل حزم و احتیاط نیست، آخوربین است نه آخربین و تن به آموزش نمی‌دهد؛ از این رو پیوسته برای خود رنج می‌تراشد، اصلاً گویی او عاشق رنج است:

بی‌خبر بودند از حال درون استعیذُ الله من ما یفترون (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰۵/۱)

این مثل اندر زمانه جانی است جان نادانان به رنج ارزانی است (همان: ۲۳۶۸/۶)

جهل، نادان را بر آن می‌دارد که در برابر استادان حقیقی، دکانی نو باز کند و از سر نادانی خود را مستقل و بی‌نیاز بپندارد و همین خود موجبات انواع رنج‌ها و مشکلات را برای او فراهم می‌آورد. راه چاره آن است که این دکان گنده پر مار و کژدم را ویران کند و به سوی عاقلان حقیقی باز گردد. به همان میزان که جهل، آدمی را گرفتار مصایب و مشکلات گوناگون می‌سازد، عقل او را به آرامش درونی می‌رساند؛ چرا که عاقل می‌داند که همه دشواری‌های دنیا مجازی و زود گذرند و در پس آنها روحی بی‌نهایت زیبا و دوست داشتنی می‌درخشد؛ لذا دلیلی برای غصه خوردن و غمگین شدن وجود ندارد، ولی بیشتر انسان‌ها از سر نادانی طالب ذوق نقدند و از پایان کار غافل؛ از این رو در نهایت زیان می‌کنند:

کرده ذوق نقد را معبود، خلق لاجرم زین لعب مغبون بود، خلق (همان: ۴۲۲/۵)

در داستان موش و شتر نیز تصریح می‌کند که شتر چون مسافتی جلوتر از پیش پای خود را می‌بیند، کمتر می‌لغزد و به سر درمی‌افتد، اما موش از آنجا که جز پیش پای خود را نمی‌بیند، در هر قدم می‌لغزد و فرو می‌افتد.

۲- خودبینی و نفس پرستی: یکی دیگر از علل رنج‌ها و ناکامی‌ها خودبینی و نفس پرستی است؛ آدمی همه چیز را برای خود می‌خواهد و همین خواستن، ریشه بسیاری از رنج‌هاست. از دست دادن چیزی خواستنی، یا نداشتن آن و مسایلی از این دست، پیوسته انسان را نگران و مضطرب می‌دارد. در غزل «بی‌خودی» به صراحت می‌گوید که همه نامرادی‌ها به خاطر طلب مراد و تمام بی‌قراری‌ها به دلیل طلب قرار است و اگر آدمی بتواند دست از طلب بردارد و طالب بی‌قرار شود، همه مطلوب‌ها به پای خود پیش او می‌آیند و به قرار حقیقی می‌رسد:

آن نفسی که با خودی یار چو خار آیدت وان نفسی که بیخودی یار چه کار آیدت

آن نفسی که باخودی خود تو شکار پشه‌ای وان نفسی که بیخودی پیل شکار آیدت

آن نفسی که باخودی بسته ابر غصه‌ای وان نفسی که بی‌خودی مه به کنار آیدت

آن نفسی که باخودی یار کناره می کند وان نفسی که بی خودی باده یار آیدت
آن نفسی که باخودی همچو خزان فسرده‌ای وان نفسی که بی خودی دی چو بهار آیدت
جمله بی‌قراریت از طلب قرار تست طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت
جمله ناگوارشت از طلب گوارش است ترک گوارش ار کنی زهر گوار آیدت
جمله بی‌مرادیت از طلب مراد تست ورنه همه مرادها همچو نثار آیدت (مولوی، ۱۳۸۲: غزل ۳۲۳)

مولوی در دفتر اول مثنوی به این نکته ژرف اشاره کرده است:

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست از غبار و گرد باد و بود ماست (مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰۳/۱)

وین دایر^۸ در این زمینه می‌گوید: «گرچه شما در جهان واقعی با مسایل و تنگناهایی کاملاً ملموس و واقعی و با عوامل و عناصری که درد و رنج آن را واقعی می‌پندارید، دست به گریبان هستید، با این وصف در جوهره راستین شما درد و رنج وجود ندارد... استاد بزرگ من، نيسارا گادانا ماها راجا، در وصف این نکته می‌گوید: "تو رنج نمی‌بری، فقط فردی که تو خود را از او تصور می‌کنی، رنج می‌برد. تو نمی‌توانی رنج ببری."» (دایر، ۱۳۸۲: ۱۰۴) به نظر مولوی (دفتر چهارم، ۵-۸۰۳) جوهر حقیقی انسان تهی و فارغ از همه رنج‌هاست و انسان حقیقی اصلاً نمی‌تواند غمگین شود:

تو به هر صورت که آیی بیستی که منم این، والله آن تو نیستی

یک زمان تنها بمانی تو ز خلق در غم و اندیشه مانی تا به خلق

این تو کی باشی؟ که تو آن واحدی که خوش و زیبا و سرمست و خوشی (مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۸۰۵-۸۰۳)

رنج‌ها از آن خود دروغین ماست و در واقع از خودبیگانگی باعث رنج و اندوه می‌گردد. خود دروغین ما هویت خود را با داشته‌هایش تعریف می‌کند و آرزویی جز تملک اشیا ندارد؛ از این رو همواره نگران و رنجور است. وین دایر از قول یک استاد بودایی نقل می‌کند: «برای اینکه هیچ‌گاه دچار درد و رنج نشوی، به هیچ چیز به عنوان من و مال من نچسب.» (دایر، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

به نظر مولوی رنج چیزی از شکوهمندی جان آدمی نمی‌کاهد و انسان‌های بزرگ از دشواری‌ها نمی‌هراسند. شادی‌های حقیر و خوشی‌های کوچک ارزانی انسان‌های حقیر فرومایه؛ شیران در زنجیر هم شیرند. شیر حتی آنگاه که در زنجیر است،

^۸W. W. Dyer

در واقع امیر زنجیرسازان به ظاهر آزاد است و چنان صولت و ابهتی دارد که لرزه بر اندام هر بیننده‌ای می‌افکند. پشه را به زنجیر نمی‌کشند؛ جان‌های شکوهمند و والا خواهان رنج‌های با شکوه و اندوه‌های بزرگ‌اند:

عار نبود شیر را از سلسله
نیست ما را از قضای حق گله

شیر را در گردن از زنجیر بود
بر همه زنجیرسازان میر بود (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۱۵۶/۱-۳۱۵۵)

از این رو یوسف صدیق، که از زمره شیر مردان راستین به شمار بود، از ستم برادران، رنج چاه و دشواری‌های زندان بار غمی بر دل نداشت و با رضایت خاطر از آن خاطرات به ظاهر تلخ یاد می‌کند و برای بیان شرایط روحی و احوال خویش از سه تمثیل بهره می‌گیرد، تمثیل نخست ماه در محاق است که در سیر تکاملی خود در شب چهاردهم به کمال می‌رسد و منبع نور و روشنایی می‌شود:

گفت چون بودی ز زندان و ز چاه
گفت همچون در محاق و کاست ماه

در محاق از ماه نو گردد دوتا
نی در آخر بدر گردد بر سما (همان: ۳۱۵۸/۱-۳۱۵۹)

در تمثیل دوم مولوی به درّ یتیم اشاره دارد که برای اثربخشی در افزایش سوی چشم باید تحمل خرد شدن در زیر ضربه‌های هاون را داشته باشد:

گرچه دردانه به هاون کوفتند
نور چشم و دل شد و بیند بلند (همان: ۳۱۶۰/۱)

در تمثیل سوم سیر تکاملی و حرکت جوهری گندم را مطرح می‌کند، دانه در خاک دفن می‌شود، از آن خوشه گندم حاصل می‌شود، زیر فشار سنگ آسیا به آرد و سپس نان تبدیل می‌شود، نان در زیر دندان انسان کوفته شده و به عقل و جان تبدیل می‌شود، جان هم چون محو و غرق عشق شود به کمال خود رسیده است:

گندمی را زیر خاک انداختند
پس ز خاکش خوشه‌ها بر ساختند

بار دیگر کوفتندش ز آسیا
قیمتش افزود و نان شد جان‌فزا

باز نان را زیر دندان کوفتند
گشت عقل و جان و فهم هوشمند

باز آن جان چونک محو عشق گشت
یعجب الزراع آمد بعد کشت (همان: ۳۱۶۴/۱-۳۱۶۰)

تبیین مسأله رنج از منظری توحیدی

مولانا بیشتر از منظری عرفانی به موضوع رنج نگاه کرده است. بنیاد بحث او در این قسمت آن است که رنج‌ها ناشی از قهر الهی‌اند و قهر الهی در حقیقت لطف خفی است. به نظر او رنج و درد نشانه مقبولیت بنده است؛ یعنی هر که در این بزم

مقرب‌تر باشد، نصیب او از جام بلا بیشتر است. در داستان اول مثنوی، طیب الهی به زرگر زهر می‌دهد و او را زردرو، لاغر و زشت می‌کند. مولوی در توجیه کار او می‌گوید: آن طیب لطف مطلق بود و بدان سبب راه قهر را در پیش گرفت که سود حقیقی آن زرگر در همین قهر و خشم بود؛ بچه از نیش حجام می‌ترسد و بر خود می‌لرزد، ولی مادر مهربان او در همان حال که بچه از درد به خود می‌پیچد، شاد و خندان است و این نه از سنگ‌دلی و بی‌رحمی مادر که از کمال لطف و مهر اوست، زیرا که سلامت بچه خود را در گرو آن کار دردآور می‌داند؛ خدا نیز با سختی‌ها و رنج‌ها سلامت جان آدمی را تضمین می‌کند و او را در برابر بیماری‌های گوناگون روحی و روانی بیمه می‌سازد. از این رو همه رنج‌ها و دردها به سود ماست. در داستان فرستادن ملائکه مقرب برای برگرفتن مшти خاک از زمین، تا پیکر آدمی را از آن بر سازند. مولوی در ضمن گفتگویی که بین عزرائیل و زمین پیش می‌آید، می‌گوید: مشفقانه بر صورت یتیم سیلی نواختن، بسی بهتر از نوازش نابجای اوست؛ چرا که آن سیلی دلسوزانه ضامن رشد و پرورش اوست و آن نوازش نابجا آینده او را تباه می‌سازد؛ از این رو در دل آن سیلی قهرآمیز، نوازشی شوق‌انگیز نهفته است. مریبان راستین به ناگزیر درشتی و نرمی را به هم در می‌آمیزند؛ آن مربی که سرتاپا لطف است، راهی به دهی نمی‌برد و در کار تربیت توفیقی نمی‌یابد.

گر طپانچه می‌زنم من بر یتیم ور دهد حلوا به دستش آن حلیم

این طپانچه خوشتر از حلوی او ور شود غرّه به حلوا وی او

بر نفیر تو جگر می‌سوزدم لیک حق، لطفی همی‌آموزدم

لطف مخفی در میان قهرها در حدث پنهان عقیق بی‌بها

قهر حق بهتر ز صد حلم منست منع کردن جان ز حق جان‌کندنست

بترین قهرش به از حلم دو کون نعم رب العالمین و نعم عون

لطف‌های مضمّر اندر قهر او جان سپردن جان‌فزایند بهر او (همان: ۱۶۶۶/۵-۱۶۶۰)

خداوند نیز مربی آدمی است و برای پرورش درست او ناچار از قهر بهره می‌گیرد، اما این قهرها حامل والاترین پیام شفقت و مهرورزی اویند. این مسئله که خداوند بر دوستان خود بلا فرو می‌فرستد و بر آنها، بسته به درجه نزدیکی شان، سخت می‌گیرد، یکی از مبانی تعالیم صوفیه است و در غالب کتب آنها فصلی راجع به آن هست. مثلاً شمس تبریزی، در مقالات خود مکرراً می‌گوید: «هر که را دوست داریم، با او جفا کنیم.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۴/۱؛ ۱۳۶/۱؛ ۲۱۹/۱؛ ۲۷۹/۱؛ ۱۷/۲؛ ۱۶۱/۲) به نظر می‌رسد که از ویژگی‌های شمس یکی هم آن بوده است که بر دوستان خود سخت‌گیری می‌کرده. او به عنوان دلیلی بر این رفتار خود می‌گوید: «آخر نمی‌بینی که این بلاهای انبیا و اولیا جهت آن بود که ایشان خاص بودند؟» (همان: ۱۶۱/۲)

۱۶۱/۲) شمس در جای دیگر از کسی که سر تا پا لطف است، انتقاد می کند و بر آن است که چنین شخصی ناقص است و هیئات که خدا سراپا لطف و مهر باشد، او نیز قهر دارد، اما به جای خود از آن بهره می گیرد. (همان: ۱۷/۲)

نکته دیگر آن است که بلاها و دشواریها سبب متمایز شدن انسانها از هم می شود. مولوی در دفتر پنجم مثنوی ایباتی بس دل انگیز دارد؛ به نظر او لطف و قهر حق را همه کس می داند، اما همه از قهر گریزان و به لطف آویزانند، بنابراین خدا قهر را در لطف و لطف را در قهر پنهان کرده است، تا حالی بینان از آخرینان جدا شوند. دو درویش با هم درباره خدا گفتگو می کردند، درویش دوم گفت: من خدا را دیدم که در سمت چپش آتشی بود و در سمت راستش آبی. گروهی خواهان آب بودند و دسته ای طالب آتش، اما شگفت آنکه هر که به سوی آتش می رفت، از میان آب سر بر می آورد و هر که در آب فرو می شد، از دل آتش بیرون می آمد! و شگفت تر آنکه کسی از این راز آگاه نبود، لذا طالبان آب آتش سرشت بسی بیشتر از خواهندگان آتش آب مزاج بود و جز معدود نیک بختانی به سوی آتش رو نمی کردند. به نظر مولوی میل غالب انسانها ذوق نقد است؛ لذا پایان زندگانی آنها را باختی تلخ رقم می زند. فرعون به سوی آب رفت و آب بر او آتش شد و ابراهیم از آتش نهراسید و در درون آتش، آبی گوارا یافت. در درون آتش رنج، گلستان سعادت پنهان است و در دل آب رفاه و آسایش، آتش نگون بختی جای گرفته است. (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۵۳/۵-۴۲۰) با توجه به این نکته، می توان دریافت که رنجها در زندگی انسان دارای آثار مثبت فراوان و تأثیرگذاری هستند.

آمادگی رویارویی با مرگ: از نگاه مولوی هر رنجی پاره ای از مرگ است؛ مرگ یک کلیت است که از مجموعه ای از رنجها و دردها تشکیل شده است. کسی که بتواند در مقابل رنجهای کوچک و بزرگی که در زندگی وجود دارد، مقاومت کند و آنها را به شیوه ای مطلوب پس پشت بگذارد، اندک اندک آمادگی رویارویی با مرگ را پیدا می کند و می تواند خوش و خرم مرگ را در آغوش بکشد. کسی که رنجهای روزمره، را بر خود شیرین کرده باشد، خداوند مرگ را بر او شیرین می کند. در حقیقت هر رنجی رسول مرگ است و عاقلان هیچگاه از پیامبر مرگ رو بر نمی گردانند. (مولوی، ۱۳۷۵: ۲۳۰/۱-۲۲۹۸)

۵- لذت آفرینی: مولوی در اندیشه جهان شمول خود به این نکته توجه دارد که خداوند آفرینش انسان را بر رنج و سختی رقم زده است و عیش و شادی با رنجهاست که وجود و معنی می یابد. به عبارت دیگر رنج، بستر زندگی و شادی است و به همین سبب نمی توان نقش سازنده آن را انکار کرد: در داستان مسجد مهمان کش دفتر سوم مثنوی، مولانا از زبان خدا خطاب به دوستان خود می گوید: «علت این که شما را غمگین می کنم، آن است که می خواهم شما از چشم دیگران پنهان بمانید. شما دوست دارید که بدون هیچ دشواری به من برسید و من می توانم به راحتی و بدون دردسر شما را به مقصودتان برسانم، اما شیرینی مقصد به اندازه رنج سفر است؛ هر چه رنج جستجو بیشتر باشد، لذت دستیابی به گنج بیشتر است: (مولوی، ۱۳۷۵: ۴۱۴۹-۴۱۵۷/۳)

دانته نیز در سرود چهارم برزخ، برای رسیدن به ایوان دوم از کوره‌راهی بسیار تنگ، لغزان و دشوار می‌گذرد و وقتی که پس از تلاشی توان‌فرسا روی ایوان دوم برزخ می‌ایستد، نگاهی به پشت سر خود می‌اندازد و می‌گوید: «چه لذت‌آفرین است نگاهی که مسافر بر پشت سر خود می‌افکنند...» (دانته، ۱۳۸۳: ۱۰۱۷)

۶- توجه خدا و اولیای الهی: شخصی بیمار شد و پیامبر (ص) به عیادت او رفت. آن شخص از این که بیماری سبب شده بود که پیامبر (ص) به دیدارش بیاید، خیلی خوشحال شد و:

گفت بیماری مرا این بخت داد کآمد این سلطان بر من بامداد

تا مرا صحت رسید و عافیت از قدوم این شه بی‌حاشیت

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۲۵۵-۲۲۵۴)

به نظر مولوی شکست‌ها دیگ رحمت خدا و اولیای او را به جوش می‌آورد؛ از این رو نه تنها نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود، بلکه اصلاً خود رنج گنج است:

زین شکست آن رحم شاهان جوش کرد دوزخ از تهدید من خاموش کرد

رنج گنج آمد که رحمتها دروست مغز تازه شد چو بخراشید پوست

(همان: ۲/۲۲۶۱-۲۲۶۰)

خودشناسی و شکوفایی استعدادها: مولانا عشق را جوهر شناخت حقیقت انسان می‌داند که با آن، ویژگی‌های نهفته انسان عاشق شکوفا می‌شود. مهم‌ترین ویژگی که او را انسانی کمال‌یافته می‌کند راضی بودن به قضای الهی و مقام رضاست:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به‌جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد

والله ار زین خار در بستان شوم همچو بلبل زین سبب نالان شوم

این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان

این چه بلبل این نهنگ آتشی است جمله ناخوش‌ها ز عشق او را خوشی است

(همان: ۱۵۷۳/۱-۱۵۷۰)

و همچنین:

غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر
همچو موج بحر جان زیر و زبر
زیر دریا خوشتر آید یا زبر
تیر او دلکش‌تر آید یا سپر
ای پاره کرده و سوسه باشی دلا
گر طرب را باز دانی از بلا

(همان: ۱۷۴۷/۱-۱۷۴۵)

عشق را تجربه از خود گذشتن و به دیگری (حضرت حق) پیوستن تعریف می‌کند. در نگاه او انسان عاشق به مقام فنا می‌رسد و در ذات احدیت مستغرق و مستهلک می‌شود:

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش
صبر من از کوه سنگین هست بیش
منبلم بی‌زخم ناساید تنم
عاشقم بر زخم‌ها بر می‌تمم
لیک از لیلی وجود من پر است
این صدف پر از صفات آن دُر است
ترسم ای فصاد گر فصدم کنی
نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل‌روشنیست
در میان لیلی و من فرق نیست

(همان: ۲۰۱۹/۵-۲۰۱۵)

هر چه جز عشق است شد مأکول عشق
دو جهان یک دانه پیش نول عشق

(همان: ۲۷۲۶/۵)

گر دو عالم پر شود سرمست یار
جمله یک باشند و آن یک نیست خوار

(همان: ۶۳۳/۶-۶۳۲)

آن یکی نه که عقلش فهم کرد فهم این موقوف شد بر مرگ مرد

ور به عقل ادراک این ممکن بدی قهر نفس از بهر چه واجب شدی

(همان: ۲۶۸۴/۶-۲۶۸۳)

او با شناخت ماهیت و قابلیت خویش در مسیر رشد به بی‌نهایت مطلق و مطلق بی‌نهایت می‌رسد.

این ویژگی عشق با مفهوم «از خود بر شدن»^۹ فرانکل شباهت زیادی دارد. فرانکل با نگاهی ژرف به معناگرایی و اصول اساسی در لوگوتراپی به معناجویی و «از خود بر شدن» به عنوان یک اصل سازنده غیر قابل انکار که خودشکوفایی اثر جنبی آن است، می‌پردازد. او گرایش انسان به کسی غیر از خود یعنی همان عشق ورزیدن را «از خود بر شدن» می‌نامد و آنچه را که «تحقق خود» می‌نامد، معلول و نتیجه از خود بر شدن می‌شمارد. (فرانکل، ۱۳۸۹: ۷۸). وی انسان را اساساً موجودی می‌داند که همواره در جستجوی معناست. بر این اساس «انسان هرچه بیشتر از خود فارغ می‌شود و هرچه بیشتر نظر خود را به مقصود یا شخص دیگری معطوف می‌کند، انسان تر و کمال یافته تر می‌شود.» (همان: ۷۹) از خود بر شدن در مسیر رو به رشد خود به فنا فی نفس، نفی تعینات و صفات، استغراق و استهلاک در ذات الهی و خودشناسی حقیقی منجر می‌شود که نهایت کمال انسان و آرامش مطلق است و فرانکل در جستجوی تحقق معنادار آن است. مولانا در «فیه ما فیه» می‌نویسد: «شیخ چون از ما و من بگذشت و اویی او فنا شد و نماند و در نور حق مستهلک شد، که: موتوا قبل أن تموتوا. اکنون او نور حق شده است، و هر که پشت به نور حق کند و روی به دیوار آورد. قطعاً پشت به قبله کرده باشد، زیرا او جان قبله بوده است.» (مولوی، ۱۳۹۰: ۵۹-۶۰) نهایت از خود بر شدن فرانکل و استغراق عارفانه مولانا مرگ اختیاری است که به کرات در مثنوی شاهد آن هستیم.

در نگاه عاشق مرگ امری پذیرفته و خوشایند است و او به اختیار آن را انتخاب می‌کند:

عاشقم من کشته قربان لا جان من نوبت‌گه طبل بلا

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴۰۹۸/۳)

زیرا تعلقی به دنیای مادی ندارد، آنچنان که ابراهیم ادهم کرد:

^۹ Self-Transcendence

زین بد ابراهیم ادهم دیده خواب بسط هندستان دل را بی حجاب

لاجرم زنجیرها را بر درید مملکت بر هم زد و شد ناپدید

(همان: ۳۰۷۹/۴-۳۰۷۸) و خود را در ذات الهی مستغرق و مستهلک کرده است.

دین پاسخی به معنای زندگی

در نظر فرانکل، دین معنا و مفهومی عمیق و گسترده دارد و به باورهای متوکیان و جزم‌اندیشان محدود نمی‌شود. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۶) همچنین بر این باور است که «اگر می‌خواهی مردم اعتقاد و ایمان داشته باشند، نمی‌توانی متکی به موعظه خاصی باشی. نخست باید خدایت را به گونه‌ای اعتقاد یافتنی توصیف کنی و خودت هم باید با اعتقاد عمل کنی. به سخن دیگر، باید دقیقاً بر خلاف آن کنی که اغلب نمایندگان دین سازمان یافته می‌کنند.»

چیست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی

پوستین و چارق آمد از نیاز در طریق عشق محراب ایاز

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۳۴/۶-۲۳۳)

برخلاف مناسک دین سازمان یافته و شریعت در مکتب عشق توبه اعتباری ندارد:

باز پندش داد باز او توبه کرد عشق آمد توبه او را بخورد

توبه کردن زین نمط بسیار شد عاقبت از توبه او بیزار شد

(همان: ۸۹۸/۶-۸۹۷)

مولوی نیز برای وصف وجود خداوند طریق تسامح و تساهل برمی‌گزیند و مصداق بارز آن داستان موسی و شبان است. شبان با زبان ساده خود قصد چاکری خدا را دارد و برای او قصد دوختن چاروق، شانه زدن موهای سر، شستن جامه پر شپش، آوردن شیر، بوسیدن دست و رفتن جای خواب او را دارد و... (همان: ۱۷۲۴/۲-۱۷۲۰) و موسی به‌عنوان نماینده جزم‌اندیش دین سازمان یافته به سخنان او خرده می‌گیرد و او را به کفر متهم می‌کند. اما خداوند موسی را مورد عتاب و سرزنش قرار می‌دهد.

فرانکل بر این باور است که انسان در ناخودآگاه خود به نوعی خدامحور یا دین‌محور است و آن را ناخودآگاه دینی می‌نامد. «ناخودآگاه دینی یا ناخودآگاه معنوی، بیشتر به هستی معنوی انسان تعلق دارد تا به واقعیت روان تنی.» (فرانکل، ۱۳۹۰: ۶۶) وی در تبیین این نکته گفته است: «دین‌داری ناخودآگاه را باید به صورت رابطه‌ای نهفته یا از خود بر شدن که ذاتی انسان است، فهمید. این مفهوم صرفاً به این معنی است که انسان همیشه رابطه‌ای فطری با خدا دارد.» (همان: ۶۲).

عالی‌ترین شیوه خداشناسی، خداشناسی بی‌واسطه یا شهودی و فطری است، زیرا میان «به خدا استدلال کردن» و «بر خدا استدلال کردن» فرق است. «مولانا در عالی‌ترین مرتبه خداشناسی، توحید شهودی را مطرح می‌کند و مرادش این است که هر کس باید بی‌هیچ واسطه‌ای خدا را به شهود قلب خود بشناسد.» (زمانی، ۱۳۹۱: ۳) مولانا تجربه شهودی و فطری خداشناسی را با از میان برداشتن واسطه‌ها و استدلال عقلی ممکن می‌داند:

واسطه هر جا فزون شد وصل جَست واسطه کم ذوق وصل افزون‌ترست

از سبب‌دانی شود کم حیرت تو ره دهد در حضرت

(مولوی، ۱۳۷۵: ۷۹۵/۵-۷۹۴)

فرانکل یکی از آفت‌های دین‌داری را فرقه‌گرایی می‌داند. او معتقد است رویکرد مبتنی بر فرقه‌گرایی در دین‌گرایی به دوری جستن از دین را شدت می‌بخشد. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۷) مولانا فرقه‌گرایی و ستیزه‌های دینی را ناشی از فقدان بینش روشن می‌داند:

ما چو کشتی‌ها به هم بر می‌زنیم تیره‌چشمیم و در آب روشنیم

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۲۷۲/۳)

او در داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت»، فرجام فرقه‌گرایی در دین را شکست و تباهی می‌داند.

تجربه عرفانی، تجربه اوج

آن دسته از تجلیات ذهنی که آن را تجربه عرفانی نامیده‌اند، برای افراد خودشکوفه، هر چند نه برای همه آنها، تجربه‌ای نسبتاً عادی است. هیجانانگیز قوی گاهی اوقات چنان گسترده می‌شوند که بایستی آنها را تجربیات عرفانی نامید. ظاهراً تجربه دقیق عرفانی یا اوج، تشدید گسترده هر یک از تجربیاتی است که در آن فقدان «خود» یا حس برتری خود وجود دارد.

مولوی با یاد کردن از مراد خود؛ شمس تبریزی به وجد می‌آید و به اوج عرفانی خود نزدیک می‌شود. زمانی که حسام‌الدین از او طلب می‌کند که از حال‌های خوشی که با شمس‌الدین داشته برایش صحبت کند، می‌گوید: «این دم حسام‌الدین که جانش با جانم آمیخته، چنگ در دامنم افکنده و از من مصرانه درخواست می‌کند که از شمس‌الدین، برای او صحبت کنم؛ زیرا گویی مانند حضرت یعقوب بوی پیراهن یوسف را استشمام کرده است».

این نفس جان دامنم برتافتست بوی پیراهان یوسف یافتست
کز برای حق صحبت سال‌ها بازگو حالی از این خوش حال‌ها

(همان: ۱۲۶/۱-۱۲۵)

اما مولوی عذر می‌آورد که چون مستغرق و فانی است؛ هر چه در این مرتبه بیخودی و فنا بر زبان آورد نارواست.

من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست

(همان: ۱۳۰/۱)

مولوی در ابیاتی مدهوشی و شیفتگی خود را نسبت به شمس تبریزی، پس از صحبت کردن از خورشید ذات الهی بیان می‌کند. و ذکر کلمه «شمس» برای او تداعی کننده یاد شمس تبریزی می‌شود.

باز گرد شمس می‌گردم عجب هم ز فرّ شمس باشد این عجب

(همان: ۱۱۱۲/۲)

مستی و شور و شیفتگی او، به خاطر معشوق ازلی است.

ما اگر قلاش و گر دیوانه‌ایم مست آن ساقی و آن پیمان‌ایم
بر خط و فرمان او سر می‌نهم جان شیرین را گروگان می‌دهیم

(همان: ۲۵۷۸/۲-۲۵۷۷)

گاهی تجربه اوج در عرفان به حدی می‌رسید که به وحدت خالق و مخلوق و فناى عاشق در وجود معشوق می‌انجامید. مانند آن حالی که برای بایزید بسطامی روی می‌داد و او را به گفتن «سبحانی ما اعظم شانی» وا می‌داشت.

با مریدان آن فقیر محتشم با یزید آمد که نک یزدان منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون لا اله الا اناها فاعبدون

(همان: ۲۱۰۳/۴-۲۱۰۲)

مولوی نیز وقتی به وحدت با معشوق می‌رسد، خطاب به خود می‌گوید: «تو دیگر خاموش باش؛ زیرا معشوق به سخن درآمده است» یعنی اکنون معشوق و عاشق یکی شده است.

بوی آن دلبر چو پرآن می‌شود آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود
بس کنم دلبر درآمد در خطاب گوش شو والله اعلم بالصواب

(همان: ۳۸۴۴/۳)

عاشقان با یاد معشوق از خود بی خود شده و به سماع می‌پردازند از این رو سماع غذای عاشقان است؛ زیرا که در آن خیال وصال معشوق نهفته است.

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع

(همان: ۷۴۲/۴)

افراد خودشکوفان نیز با گوش دادن به موسیقی، می‌توانند به وجد بیایند و در مرتبه تجربه اوج قرار بگیرند. تجربه اوج از نظر مولوی، دریافت حال عرفانی و بهره‌مندی از فیوضات الهی است که به هر که و هر چه برسد او را چنان مدهوش و حیران می‌سازد که از وجود خود بی‌خبر می‌شود و به وجود مادی او ارزش و اعتبار می‌بخشد؛ چنانچه تجلی نور الهی به طور سینا را موجب ارزشمندی طور سینا می‌داند.

چون ز گه آن لطف بیرون می‌شود آب‌ها در چشمه‌ها خون می‌شود
زان شهنشاه همایون نعل بود که سراسر طور سینا لعل بود

(همان: ۱۳۳۵/۲-۱۳۳۴)

نتیجه‌گیری

مولوی شادی و شوق به زندگی را موهبتی الهی می‌داند و در جست و جوی یافتن حقیقت زندگی و نشاط پایدار است و آن را ویژگی اهل شکر و سپاس می‌داند. او به‌عنوان یک عارف مسلمان، از شادی‌های ظاهری اعراض نموده و در پی بهره‌مندی از لذت‌های درونی و پایدار است و انسان را از فریفته شدن در خوشی‌های زودگذر باز داشته و در پی تعمیق شادمانی است. در نظام فکری او غم جایگاهی ندارد مگر غم و اندوهی که محصول توبه و تضرع است و سبب عرفان و خودآگاهی شده و موجبات شادمانی و امید به آینده عارف را مهیا کند. نظام فکری حاکم بر مثنوی معنوی در عینیت‌بخشی به شوق زندگی و معنی‌بخشی به آن با اندیشه‌های روان‌شناسان قرن بیستم خاصه ویکتور فرانکل، آبراهام مزلو، کارل راجرز و مارتین سلیگمن هم‌سو و قابل توجیه است. در ذیل به دستاوردهای این پژوهش در خصوص پیوند آراء هریک از این دانشمندان با اندیشه عرفانی مولانا در مثنوی معنوی اشاره می‌شود تا مفهوم شوق به زندگی و معنی‌بخشی در این کتاب سترگ هرچه روشن‌تر و آشکارتر تبیین و ارائه شود.

ویکتور فرانکل پس از تحمل سختی‌هایی که در اردوگاه‌های اجباری داشت و خانواده خود را در این مدت از دست داد، به معنویتی پایدار رسید که زندگی پر رنج و درد او را معنی بخشید و اساس نظریه روان‌شناسی معنی‌گرایی او شد. این تحمل سختی شوق و عشق را در زندگی او به ارمغان آورد. فرانکل همه چیز و همه کس خود را از دست داد تا به معنویت مطلوب رسید. مولانا نیز با دیدار شمس همه شهرت و شاگردان و درس و وعظ را پس زد و از تعینات دنیوی تهی شد تا به مقام معنوی انسان کامل رسید. هردو با ترک تعلقات و تعینات به معنویت پایدار و عشق به زندگی رسیدند.

در روان‌شناسی معنی‌گرایی فرانکل و تعالیم عملی عرفان مولانا به رنج و سختی با دید مثبت نگریسته می‌شود و هردو استقامت و تحمل در برابر مصائب و مصاعب را عامل پختگی و وسیله کمال انسان می‌دانند. در نگاه ایشان رنج و سختی وسیله محک آدمی به‌شمار می‌آید و هر که در درگاه الهی مقرب‌تر باشد جام بلا بیشترش می‌دهند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آراسته، رضا، (۱۳۸۰) رومی ایرانی، ترجمه فاطمه مرتضوی برازجانی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۳. آلیس، آلبرت، (۱۳۸۷) چگونه شادی آفرین زندگی خود باشیم، ترجمه عاطفه هوشان، تهران: رسا.
۴. آیزنک، مایکل، (۱۳۷۸) همیشه شاد باشید، ترجمه زهرا چلونگر، تهران: نسل نواندیش.
۵. احمدی، بابک، (۱۳۸۱) ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز.
۶. ارونسون، الیوت، (۱۳۹۳) روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حسین شکرکن، تهران: رشد.
۷. اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۸۳) از رودکی تا بهار (درباره بیست و دو شاعر بزرگ ایران)، تهران: نغمه روزگار.

۸. امامی، نصرالله و مهدی‌زاده‌فرد، بهروز، (۱۳۸۸) «بررسی چند شگرد روایی در قصه‌های مثنوی»، مجله نقد ادبی، ش ۸، صص ۱۶۲-۱۴۱.
۹. براتی‌سده، فریده، (۱۳۹۱) فنون روان‌شناسی مثبت‌گرا، تهران: رشد.
۱۰. برونو، فرانک، (۱۳۷۰) فرهنگ توصیفی روان‌شناسی، ترجمه فرزانه طاهری و مهشید یاسایی، تهران: طرح نو.
۱۱. بقلی شیرازی، روزبهان ابی نصر، (۱۳۷۴) شرح شطحیات (شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان)، تصحیح هنری کرین، تهران: طهوری.
۱۲. پزشکی، مجید، (۱۳۷۹) قدرت خنده: روح خنده را در خود جاری سازید، تهران: کلک.
۱۳. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۰) باده عشق (۳) سیر تحولات معنای عشق: عشق حقیقی و عشق مجازی»، نشر دانش، ش ۶۸، صص ۱۵-۶.
۱۴. پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۰) در سایه آفتاب (شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی)، تهران: سخن.
۱۵. تدین، عطالله. (۱۳۸۸). مولانا و طوفان شمس. چ ۵. تهران: تهران.
۱۶. توکلی، حمیدرضا، (۱۳۸۹) از اشارت‌های دریا (بوطیقای روایت در مثنوی)، تهران: مروارید.
۱۷. جعفری، علامه محمدتقی، (۱۳۶۱) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۷۹)، مولوی و جهان‌بینی‌ها، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۹. جلائی، شهربانو، (۱۳۸۲) شناخت مفاهیم روان‌شناختی مثنوی مولوی به منظور ساخت و هنجاریابی آزمون سلامت روان، رساله دکتری، رشته روان‌شناسی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه آزاد، واحد علوم و تحقیقات تهران.
۲۰. حسنی بافرانی، طلعت و مسعود آذربایجانی، (۱۳۹۰) «انسان سالم ویژگی‌های آن از دیدگاه ویکتور فرانکل»، روان‌شناسی و دین، س ۴، ش ۲، صص ۱۳۳-۱۱۳.
۲۱. خاک‌شور، فاطمه و غباری بناب، باقر و شهابی‌زاده، فاطمه، (۱۳۹۲) «نقش تصور از خدا و هویت مذهبی در معنای زندگی»، روان‌شناسی و دین، ش ۲، صص ۵۶-۵۳.
۲۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین و مختاری، سیامک، (۱۳۸۸) قرآن و مثنوی (فرهنگواره تأثیر آیات قرآن در ابیات مثنوی)، تهران: قطره.
۲۳. خیام، عمر بن ابراهیم، (۱۳۷۱) رباعیات، تصحیح محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: اساطیر.
۲۴. دادفر، محبوبه، (۱۳۸۳) «بررسی نقش دین در بهداشت روانی و فرایندهای روان‌درمانی»، نقد و نظر، ش ۳۶-۳۵، صص ۱۲۱-۸۴.
۲۵. دانته، آلیگیری، (۱۳۸۳) کمدی الهی، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: تیر.

۲۶. دایر، وین والتر، (۱۳۸۲) اندیشه‌های ماندگار، ترجمه محمدرضا آل یاسین، تهران: هامون.
۲۷. دی نای، رابرت، (۱۳۸۱) سه مکتب روان‌شناسی، ترجمه سید احمد جلالی، تهران: پادرا.
۲۸. رایینز، آنتونی، (۱۳۸۸) توان بی‌پایان، ترجمه محمدرضا آل یاسین، تهران: هامون.
۲۹. راجرز، کارل، (۱۳۶۹) درآمدی بر انسان شدن: دیدگاه یک درمانگر از روان‌درمانی، ترجمه قاسم قاضی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
۳۰. _____ (۱۳۷۶) هنر انسان شدن، ترجمه مهین میلانی، تهران: فاخته.
۳۱. راس، آلن، (۱۳۸۲) روان‌شناسی شخصیت، ترجمه سیاوش جمال‌فر، تهران: روان.
۳۲. رکنی یزدی، محمدمهدی، (۱۳۷۷) جبر و اختیار در مثنوی، تهران: اساطیر.
۳۳. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲). نردبان شکسته. تهران: سخن.
۳۴. _____ (۱۳۸۲) بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)، تهران: علمی.
۳۵. _____ (۱۳۸۳) سرّنی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، تهران: علمی.
۳۶. زمانی، کریم، (۱۳۹۱) میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی)، تهران: نی.
۳۷. سجادی، سید جعفر، (۱۳۹۳) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۳۸. سجادی، سید ضیاء‌الدین، (۱۳۸۴) مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
۳۹. سلیگمن، مارتین، (۱۳۷۹) کودک مثبت‌گرا (چگونه فرزندان خود را در برابر افسردگی بیمه نماییم)، ترجمه ناهید ایران‌نژاد، تهران: دایره.