

سیری تاریخی در آموزه های عرفانی در مثنوی مولانا

فاطمه حاج زین العابدین

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

دکتر کامل احمدنژاد (نویسنده مسئول)

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

دکتر فریده محسنی هنجنی

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

دکتر افسانه لطفی عظیمی

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

فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ (شاپا) ۲۰۰۸-۲۰۲۱ سال ۱۷ شماره ۶۶ - صفحه ۲۸۹-۲۶۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۴

چکیده

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 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 توصیفی - تحلیلی و از نوع 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 هر دو 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.

مقدمه

معنا درمانی در عقیده فرانکل عبارت از درمان از رهگذر معنا یا شفافبخشی از رهگذر معناست و بر این تأکید دارد که فروید، اراده معطوف به لذت را سرچشمه تمام انگیزه‌های انسان می‌داند و آدلر نیز اراده معطوف به قدرت را، اما لوگراتراپی، 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 حتی از اساسی‌ترین رنج آدمی یعنی مرگ نیز، تعریفی زیبا داشته باشد و 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.

مولوی هنرمندانه و زیرکانه با شیوه تأثیرگذار داستان‌پردازی به درمان روان انسان‌ها از طریق معنا پرداخته است و الگوی عملی اندیشه‌های عمیق خویش را در آن گنجانده است از جمله داستان شاه و کنیزک که علاوه بر ویژگی‌های ممتاز اخلاقی، فلسفی، عرفانی و... از بعد روان‌شناختی و روان‌درمانی نیز برخوردار است.

در واقع مثنوی تصویری کامل از انسان و آلام انسانی را ترسیم کرده است و با بیان چشم‌اندازهای زندگی و آشکارسازی دغدغه‌ها و بیراهه‌ها در مسیر تعالی، راه‌کارهایی روان‌شناسانه و نجات‌بخش بیان می‌کند و با نمایش لایه‌های نهانی وجود آدمی در اثنای حکایات مرموز خویش، او را به سوی آرامش روانی و درونی سوق می‌دهد تا حدی که تمام افکار درونی بشر را می‌توان در اندیشه‌های

مولوی یافت، به ویژه بشر امروزی که نیازمند پویایی اندیشه است برای تسکین آلام درونی و ترمیم خلأ وجودی خویش از دیدگاه فرانکل حتی غم و رنج مرگ هم واقعیت زندگی را جلوه‌ای خاص می‌بخشد و وجود آدمی را شکوفا نموده و به تعالی می‌رساند. بنابراین می‌توان با ارزش‌های تجربی از جمله عشق ورزیدن به هر پدیده شگفت‌انگیزی در جهان چه انسان و چه دیگر عجایب آفرینش به زندگی معنی بخشید زیرا عشق هدف نهایی و برترین آرمان انسان است که در وجود انسان شوق زندگی ایجاد می‌کند. بنابراین در جامعه امروزی و در این روان‌پریشی‌های فراگیر می‌توان با باور ارزشمندی تحمل رنج‌ها برای رسیدن به شوق و امید در زندگی، محرک و انگیزه‌ای در هر فرد ایجاد نماییم تا زندگی سراسر رنج و یا سرشار از شغف خویش را دارای معنی بداند و دریابد که معنی زندگی در هر شکل ناگوار و گوارای آن برای هر شخص دست یافتنی است.

فرانکل معتقد است انسان باید در ناملایمات و سختی‌ها با صبوری معنایی برای زندگی خود بیابد. (فرانکل، ۱۳۶۶: ۸) یکی از مهم‌ترین پیامدهای صبر در هنگام مشکلات، پاک شدن روح و روان از کدورت‌های نفسانی و در نهایت، سلامت روح و جسم و معنی‌بخشی 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)

بحث

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 معنا بخشی در مثنوی معنوی

معنا بخش شی و شوق به زندگی بنیاد مکتب روان شناختی معنادرمانی یا لوگوتراپی^۱ 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، به‌جای نالیدن و اعتراض به مشکلات، به‌گونه‌ای منطقی به آن‌ها فکر می‌کند و علاوه بر این، رنج‌ها و دردها را با آغوش باز می‌پذیرد.

از دیدگاه او، شخص‌صیت‌های 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 این‌که تعیین ثمره‌هستیمان در درون خود ما است، آرامش‌بخش است. آزادی معنوی ما را هیچ نیروی برونی نمی‌تواند نفی کند.

شباهت‌های 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 تأمل برانگیز 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 طبیب 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. 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 استعیداً الله من ما یفترون

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰۵/۱)

لذا مولوی می‌گوید:

این مثل اندر زمانه جانی است جان نادانان به رنج ارزانی است

(همان: ۲۳۳۸/۶)

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. تنها راه چاره اول 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 بسیار عالی «بی‌خودی» (به‌صراحت 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 می‌کند	وان نفسی که بی‌خودی باده یار آیدت
آن نفسی که باخودی همچو خزان فسرده‌ای	وان نفسی که بی‌خودی 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)

از این رو عطار در تذکره الاولیاء ضمن حکایت احوال بایزید نقل می‌کند: «بایزید آنگاه که خدا از او پرسید: "چه می‌خواهی؟" گفت: "می‌خواهم که نخواهم!"» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۱۷۸) او خوب فهمیده بود که تحقق همه خواستن‌ها در نخواستن است. این غزل دل‌انگیز را باید به جان نیشوید. 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^۱ 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، نیسارا 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: ۴/۸۰۳-۸۰۳)

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 نجسب.» (دایر، ۱۳۸۲: ۱۰۶) بالزاک^۱ نیز می‌گوید: «نفس من موجب همه بدبختی‌ها و دردهاست.» (بالزاک، ۱۳۹۲: ۲۳۹) رنج‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند به جان انسان آسیبی برسانند و در واقع جان آدمی فراتر از هرگونه درد و رنجی است، اما آنها که هویت انسانی خود را نه بر اساس بودن، که بر پایه داشتن تعریف می‌کنند، بدیهی است که هیچ‌گاه به امنیت واقعی دست نیابند. بحث بسیار دقیق اریک فروم در کتاب «داشتن یا بودن» در این باره قابل تأمل است. (فروم، ۱۳۷۸)

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، 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 بزرگانند:

عار نبود شیر را از سلسله

نیست ما را از قضای حق گله

شیر را در گردن او 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 ار 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 ملایکه 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 سر تا پا 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 حلوای او	ور شود غرّه به حلوا وای 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 گون	نعم رب العالمین و نعم عون
لطف‌های مضمّر اندر قهر او	جان سپردن جان فزاید 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 می‌

فرستد و بر آنها، بسته به درجهٔ نزدیکی‌شان، 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: «هرکه را دوست داریم، با او جفا کنیم.» (شمس تبریزی، ۱۳۶۹: ۷۴/۱؛ ۱۳۶۷/۱؛ 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) شمس در جای دیگر از کسی که سرتاپا لطف است، انتقاد می‌کند 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 می‌گیرد. (همان: ۱۷/۲)

نکته دیگر آن است که بلاها و دشواری‌ها سبب متمایز شدن انسان‌ها از هم می‌شود. مولوی در دفتر پنجم مثنوی ابیاتی بس دل‌انگیز دارد؛ به نظر او لطف و قهر حق را همه کس می‌داند، 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 آخربینان جدا شوند. دو درویش با هم دربارهٔ خدا گفتگو می‌کردند، درویش دوم گفت: من خدا را دیدم که در سمت چپش آتشی بود و در سمت راستش آبی. گروهی خواهان آب بودند و دسته‌ای طالب آتش، اما شگفت آنکه هر که به سوی آتش می‌رفت، از میان آب سر بر می‌آورد و هرکه در آب فرو می‌شد، از دل آتش بیرون می‌آمد! و شگفت‌تر آنکه کسی از این راز آگاه نبود، لذا طالبان آب آتش سرشت بسی بیشتر از خواهندگان آتش آب مزاج بود و جز معدود نیک‌بختانی به سوی آتش رو نمی‌کردند. به نظر مولوی میل غالب انسان‌ها ذوق نقد است؛ لذا پایان زندگانی آنها را باختی تلخ رقم می‌زند. 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 نگون‌بختی جای گرفته است.

گفت درویشی به درویشی که تو
گفت بی چون دیدم اما بهر قال
دیدمش سوی چپ او آذری
سوی چپش بس جهان سوز آتشی
سوی آن آتش گروهی برده دست
لیک لعب بازگونه بود سخت
هر که در آتش همی رفت و شرر
هر که سوی آب می رفت از میان
هر که سوی راست شد و آب زلال
وانک شد سوی شمال آتشین
کم کسی بر سر این مضمز زدی
جز کسی که بر سرش اقبال ریخت
کرده ذوق نقد را معبود خلق
جوق جوق و صف صف از حرص و شتاب
لاجرم ز آتش برآوردند سر
بانگ می زد آتش ای گیجان گول
چشم بندی کرده اند ای بی نظر
ای خلیل اینجا شرار و دود نیست
چون خلیل حق اگر فرزانه ای
جان پروانه همی دارد ندا
تا همی سوزید ز آتش بی امان
بر من آرد رحم جاهل از خری
خاصه این آتش که جان آبهاست
او ببیند نور و در ناری رود
این چنین لعب آمد از رب جلیل
آتشی را شکل آبی داده اند
ساحری صحن برنجی را به فن

چون بدیدی حضرت حق را بگو
بازگویم مختصر آن را مثال
سوی دست راست جوی کوثری
سوی دست راستش جوی خوشی
بهر آن کوثر گروهی شاد و مست
پیش پای هر شقی و نیکبخت
از میان آب بر می کرد سر
او در آتش یافت می شد در زمان
سر ز آتش بر زد از سوی شمال
سر برون می کرد از سوی یمین
لاجرم کم کس در آن آتش شدی
کو رها کرد آب و در آتش گریخت
لاجرم زین لعب مغبون بود خلق
محترز ز آتش گریزان سوی آب
اعتبارالاعتبار ای بی خبر
من نیم آتش منم چشمه قبول
در من آی و هیچ مگریز از شرر
جز که سحر و خدعه نمود نیست
آتش آب تست و تو پروانه ای
کای دریغا صد هزارم پر بدی
کوری چشم و دل نامحرمان
من برو رحم آرم از بینش وری
کار پروانه به عکس کار ماست
دل ببیند نار و در نوری شود
تا ببینی کیست از آل خلیل
واندر آتش چشمه ای بگشاده اند
صحن پر کرمی کند در انجمن

خانه را او پر ز کژدم‌ها نمود	از دم سحر و خود آن کژدم نبود
چونک جادو می‌نماید صد چنین	چون بود دستان جادوآفرین
لاجرم از سحر یزدان قرن قرن	اندر افتادند چون زن زیر پهن
ساحرانشان بنده بودند و غلام	اندر افتادند چون صعوه به دام
هین بخوان قرآن بین سحر حلال	سرنگونی مکرهای کالجبال
من نیم فرعون کایم سوی نیل	سوی آتش می‌روم من چون خلیل
نیست آتش هست آن ماء معین	وآن دگر از مکر آب آتشین

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴۵۳/۵-۴۲۰)

با توجه به این نکته، می‌توان دریافت که رنج‌ها در زندگی انسان دارای آثار مثبت فراوان و تأثیرگذاری هستند.

آمادگی رویارویی با مرگ: از نگاه مولوی هر رنجی پاره‌ای از مرگ است؛ مرگ یک کلیت است که از مجموعه‌ای 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 شیوه‌ای مطلوب پس پشت بگذارد، اندک اندک آمادگی رویارویی با مرگ را پیدا می‌کند و می‌تواند خوش و خرم مرگ را در آغوش بکشد. کسی که رنج‌های روزمره، را بر خود شیرین کرده باشد، خداوند مرگ را بر او شیرین می‌کند. در حقیقت هر رنجی رسول مرگ است و عاقلان هیچگاه از پیامبر مرگ رو بر نمی‌گردانند.

دان که هر رنجی ز مردن پاره‌ای است	جزو مرگ از خود بران گر چاره‌ای است
چون ز جزو مرگ نتوانی گریخت	دان که کلهش بر سرت خواهند ریخت
جزو مرگ از گشت شیرین مر ترا	دان که شیرین می‌کند کل را خدا
دردها از مرگ می‌آید رسول	از رسولش رو مگردان ای فضول

(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۳۰/۱-۲۲۹۸)

هرمان هسه در این باره می گوید: «از خوشبختی فعلی خود خیلی راضی هستم و مدتی هم می توانم آن را تحمل کنم، [اما] آرزو می کنم که باز کمی رنج بکشم، منتهی این که رنج کشیدنم زیباتر و قدری با عظمت تر از گذشته باشد. من طالب و تشنه رنجها و مصایبی هستم که مرا برای مردن مهیا و صاحب اراده کند.» (هسه، ۱۳۵۴: ۲۷۷)

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 رنج هاست 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:

هر که در قصری قرین دولتیست آن جزای کارزار و محنتیست

(دفتر دوم)

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؛ هرچه رنج جستجو بیشتر باشد، لذت دستیابی به گنج بیشتر است:

هر زمان گوید به گوشم بخت نو	که ترا غمگین کنم غمگین مشو
من ترا غمگین و گریان زان کنم	تا کت از چشم بدان پنهان کنم
تلخ گردانم ز غمها خوی تو	تا بگردد چشم بد از روی تو
نه تو صیادی و جویای منی	بنده و افکنده رای منی
حیله اندیشی که در من در رسی	در فراق و جستن من بی کسی

چاره می‌جوید پی من درد تو
من توانم هم که بی این انتظار
تا ازین گرداب دوران وا رهی
لیک شیرینی و لذات مفر
می‌شنودم دوش، آه سرد تو
ره دهم بنمایم راه گذار...
بر سر گنج وصالم پا نهی
هست بر اندازه رنج سفر
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۱۵۷-۴۱۴۹)

و خلاصه آنکه:

آنگه از شهر و ز خویشان برخوری
کز غریبی رنج و محنت‌ها بری
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/۱۵۸)

دانه 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 می‌افکند...»
(دانه، ۱۳۸۳: ۱۰۱۷)

۶- توجّه خدا و اولیای الهی: شخصی بیمار شد و پیامبر (ص) به عیادت او رفت. آن شخص

از این‌که بیماری سبب شده بود که پیامبر (ص) به دیدارش بیاید، خیلی خوشحال شد و:

گفت بیماری مرا این بخت داد
تا مرا صحت رسید و عافیت
کآمد این سلطان بر من بامداد
از قدوم این شه بی‌حاشیت
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲/۲۲۵-۲۲۵۴)

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
رنج گنج آمد که رحمتها دروست
دوزخ از تهدید من خاموش کرد
مغز تازه شد چو بخراشید پوست
(همان: ۲/۲۲۶-۲۲۶۰)

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 زیر
زیر دریا خوشتر آید یا زیر	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
منلم بی‌زخم ناساید تنم	عاشقم بر زخم‌ها بر می‌تم
لیک از لیلی وجود من پر است	این صدف پر از صفات آن در است
ترسم ای فصاد گر فصادم کنی	نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل‌روشنیست	در میان لیلی و من فرق نیست

(همان: ۲۰۱۹/۵-۲۰۱۵)

گفت من در تو چنان فانی شدم که پرم از تتو ز ساران تا قدم

بر من از هستی من جز نام نیست
زان سبب فانی شدم من این چنین
هم‌چو سنگی کو شود کل لعل ناب
وصف آن سنگی نماند اندرو
بعد از آن گر دوست دارد خویش را
ور که خود را دوست دارد ای به‌جان
خواه خود را دوست دارد لعل ناب
اندرین دو دوستی خود فرق نیست

در وجودم جز تو ای خوش‌کام نیست
هم‌چو سرکه در تو بحر انگبین
پر شود او از صفات آفتاب
پر شود از وصف خور او پشت و رو
دوستی خور بود آن ای فتا
دوستی خویش باشد بی‌گمان
خواه تا او دوست دارد آفتاب
هر دو جانب جز ضیای شرق نیست

(همان: ۲۰۳۰/۵-۲۰۲۲)

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
ور به عقل ادراک این ممکن بدی

فهم این موقوف شد بر مرگ مرد
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»^۱ 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، انسان‌تر و کمال‌یافته‌تر می‌شود.» (همان: ۷۹) از خود بر شدن در مسیر رو به رشد خود به فنای 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 هرکه پشت به نور حق کند و روی به دیوار آورد. قطعاً پشت به قبله کرده باشد، زیرا او جان قبله بوده است.» (مولوی، ۱۳۹۰: ۶۰-۵۹) 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:

زین بد ابراهیم ادهم دیده خواب بسط هندستان دل را بی‌حجاب
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 متولیان و جزم‌اندیشان محدود نمی‌شود. (فرانکل، ۱۳۹۰: ۱۶) همچنین بر این باور است که «اگر می‌خواهی مردم اعتقاد و ایمان داشته باشند، نمی‌توانی مَتکی 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.»

چيست معراج فلک اين نيستی	عاشقان را مذهب و دین نيستی
پوستين و چارق آمد از نیاز	در طريق عشق محراب اياز

(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....

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 به‌نوعی 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 خدانشناسی، خدانشناسی بی‌واسطه یا شهودی و فطری است، زیرا میان «به خدا استدلال کردن» و «بر خدا استدلال کردن» فرق است. «مولانا در عالی‌ترین مرتبه‌ خدانشناسی، توحید شهودی را مطرح می‌کند و مرادش این است که هرکس باید بی‌هیچ واسطه‌ای خدا را به شهود قلب خود بشناسد.» (زمانی، ۱۳۹۱: ۳) مولانا تجربه‌ شهودی و فطری خدانشناسی 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 حیرت تو ره دهد در حضرتت
(مولوی، ۱۳۷۵: ۷۹۵/۵-۷۹۴)

فرانکل یکی از آفت‌های دین‌داری را فرقه‌گرایی می‌داند. او معتقد است رویکرد مبتنی بر فرقه-گرایی 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 به‌هم 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 خود شکوفا، 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 می آید و به اوج عرفانی خود نزدیک می شود. زمانی که حسام‌الدین از او طلب می کند که از حال‌های خوشی که با شمس‌الدین داشته برایش صحبت کند، می گوید: «این دم حسام‌الدین که جانش با جانم آمیخته، چنگ در دامنم افکنده و از من م صرانه درخوا ست می کند که از شمس‌الدین، برای او صحبت کنم؛ زیرا گویی مانند حضرت یعقوب بوی پیراهن یوسف را استشمام کرده است».

این نفس جان دامنم برتافت ست بوی پیراهان یوسف یافته ست
کز برای حق صحبت سال ها باز گو حالی از این خوش حال ها
(همان: ۱۲۶/۱-۱۲۵)

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

من چه گویم یک رگم ه شیاریه ست شرح آن یاری که او را یاریه ست
(همان: ۱۳۰/۱)

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

باز گرد شمس می گردم عجب هم ز فر شمس با شد این عجب
(همان: ۱۱۱۲/۲)

در حالات خاص عرفانی، فرد از خود بی خود می شود، دیگر خود نیست. آتشی است پر سوز و پر نفوذ. مولوی در بیان وجد و حال عرفانی خود می گوید:

باز دیوانه شدم من ای طیب باز سودایی شدم من ای حبیب
حلقه های سل سلۀ تو ذوفنون هر یکی حلقه دهد دیگر جنون
داد هر حلقه فنونی دیگر است پس مرا هر دم جنونی دیگر است
پس فنون با شد جنون این شد مثل خا صه در زنجیر این میرا جل
آنچنان دیوانگی بگست بست بند که همه دیوانگان پندم دهند

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

ما اگر قلاش و گردیوانه ایم م ست آن ساقی و آن پیما نه ایم
بر خط و فرمان او سر می نهیم جان شیرین را گروگان می دهیم
(همان: ۲۵۷۸/۲-۲۵۷۷)

گاهی تجربه اوج در عرفان به حدی می رسد که به وحدت خالق و مخلوق و فنای عاشق در وجود معشوق می انجامید. مانند آن حالی که برای بایزید بسطامی روی می داد و او را به گفتن «سبحانی ما اعظم شانی» وامی داشت.

با مریدان آن فقیر م حجت شم با بیزید آهد که نک بیزدان منم
گفت م ستانه عیان آن ذوفنون لا اله الا انا ها فاع بدون
(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 پیران می شود آن زبان ها جمله حیران می شود
بس کنم دلبر در آمد در خطاب گوش شو والله اعلم بال صواب

(همان: ۳/۳۸۴۴)

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 با شد خیال اجتهام

(همان: ۴/۷۴۲)

افراد خود شکوفا 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 کوه آن لطف بیرون می شود آب ها در چه شده ها خون می شود
زان شهزاده شاه همایون نعل بود که سرا سر طور سینا نعل بود

(همان: ۲/۱۳۳۵-۱۳۳۴)

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 لذائد 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.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. آراسته، رضا، (۱۳۸۰) رومی ایرانی، ترجمه فاطمه مرتضوی برازجانی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۲. آلیس، آلبرت، (۱۳۸۷) چگونه شادی آفرین زندگی خود باشیم، ترجمه عاطفه هوشان، تهران: رسا.
۳. آیزنک، مایکل، (۱۳۷۸) همیشه شاد باشید، ترجمه زهرا چلونگر، تهران: نسل نواندیش.
۴. احمدی، بابک، (۱۳۸۱) ساختار و تأویل مت، تهران: مرکز.
۵. ارونسون، الیوت، (۱۳۹۳) روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه حسین شکرکن، تهران: رشد.
۶. اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۸۳) از رودکی تا بهار (درباره بیست و دو شاعر بزرگ ایران)، تهران: نغمه روزگار.
۷. امامی، نصرالله و مهدی‌زاده‌فرد، بهروز، (۱۳۸۸) «بررسی چند شگرد روایی در قصه‌های مثنوی»، مجله نقد ادبی، ش ۸، صص ۱۶۲-۱۴۱.
۸. بالزاک، اونوره دو، (۱۳۹۲) زنیق دره، ترجمه م.ا. به‌آذین، تهران: فردوس.
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، عطاالله. (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. جلالی، 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. حسینی 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. خلجی، حمید، (۱۳۹۲) تحلیل محتوا و طبقه‌بندی جامع مضامین اجتماعی مثنوی معنوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آشتیان.
۲۴. خیام، عمر بن ابراهیم، (۱۳۷۱) رباعیات، تصحیح محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: اساطیر.
۲۵. دادفر، محبوبه، (۱۳۸۳) «بررسی نقش دین در بهداشت روانی و فرایندهای روان‌درمانی»، نقد و نظر، ش ۳۶-۳۵، صص ۱۲۱-۸۴.
۲۶. دانه، آلیگیری، (۱۳۸۳) کم‌دی الهی، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: تیر.
۲۷. دایر، وین والتر، (۱۳۸۲) اندیشه‌های ماندگار، ترجمه محمدرضا آل یاسین، تهران: هامون.
۲۸. دی‌نای، رابرت، (۱۳۸۱) سه مکتب روان‌شناسی، ترجمه سید احمد جلالی، تهران: پادرا.
۲۹. رابینز، آنتونی، (۱۳۸۸) توان بی‌پایان، ترجمه محمدرضا آل یاسین، تهران: هامون.

۳۰. راجرز، کارل، (۱۳۶۹) درآمدی بر انسان شدن: دیدگاه یک درمانگر از روان‌درمانی، ترجمه قاسم قاضی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۷۶) هنر انسان شدن، ترجمه مهین میلانی، تهران: فاخته.
۳۲. راس، آلن، (۱۳۸۲) روان‌شناسی شخصیت، ترجمه سیاوش جمال‌فر، تهران: روان.
۳۳. رکنی یزدی، محمدمهدی، (۱۳۷۷) جبر و اختیار در مثنوی، تهران: اساطیر.
۳۴. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲). نردبان شکسته. تهران: سخن.
۳۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲) بحر در کوزه (نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی)، تهران: علمی.
۳۶. _____ (۱۳۸۳) سرّ نی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)، تهران: علمی.
۳۷. زمانی، کریم، (۱۳۹۱) میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی)، تهران: نی.
۳۸. سپهری، سهراب، (۱۳۸۴) هشت کتاب، تهران: طهوری.
۳۹. سجادی، سید جعفر، (۱۳۹۳) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
۴۰. سجادی، سید ضیاء‌الدین، (۱۳۸۴) مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
۴۱. سلیگمن، مارتین، (۱۳۷۹) کودک مثبت‌گرا (چگونه فرزندان خود را در برابر افسردگی بیمه نماییم)، ترجمه ناهید ایران‌نژاد، تهران: دایره.