

کُحلِ پندار^۱

بررسی ایماژ «زندگی به مثابه توهّم اراده آزاد» در نگاه مولوی و اسپینوزا

مصطفی گرجی*

◀ چکیده

یکی از اصول و مبانی زندگی بهینه در قالب نسخه/نقشه‌های زندگی، مجموعه گزاره‌هایی است که خود علت یا یکی از مهم‌ترین علل مطلوب روان‌شناختی، یعنی آرامش و شادکامی است. این دسته از گزاره‌ها در ذهن و ضمیر آن گروه از متفکرانی که به تقلیل درد و رنج انسان بیشتر می‌اندیشند، به دلایل معرفتی و روان‌شناختی دقیق و عمیق‌تر بازنمایی شده است. باورداشت این گزاره که وقایع فقط به همان صورتی ممکن است اتفاق بیفتد که رخ داده و عواملی و رای اراده در صورت‌بندی یک عمل (رفتاری/ گفتاری) نقش برجسته‌تری دارند، یکی از این طرز تلقی‌هاست که می‌تواند علت‌العلل/ یکی از علل تحقق مطلوب‌های روان‌شناختی باشد. در این میان مولوی با نگاه هنرمندانه و البته با رویکرد به اندیشه اشعری و اسپینوزا با نظام‌مندسازی این طرز تلقی، دو متفکر در طول تاریخ بشری بودند که در کنار توجه به مجموعه ایماژهای زندگی به ایماژ «زندگی به مثابه توهّم اراده آزاد» عنایت ویژه داشته‌اند. در این پژوهش با توجه به مجموعه ایماژهای زندگی با عنایت به نظریه رابرت سالامون، ایماژ اخیر با توجه به تفاوت‌های نگره‌ای این دو متفکر از یک‌سو و وجوه اشتراک فکری از سوی دیگر تحلیل شده است. بررسی دستگاه فکری این دو متفکر با عنایت به ایماژ اخیر نشان می‌دهد شادکامی مستمر بی‌پایان مهم‌ترین قاعده زندگی مطلوب است که ارزشی کاربردی دارد؛ با این تفاوت که یکی با استخدام گزاره‌های تمثیلی به‌عنوان یکی از شیوه‌های استدلال و دیگری با توجه به نگره فلسفی صرف به بررسی و تحلیل این نوع نگره پرداخته‌اند. مولوی با توجه به گفتمان کلامی از تغییرناپذیری ایماژهای زندگی دفاع می‌کند و اسپینوزا با توجه به مفصل‌بندی خاص به نظام‌مندسازی آن پرداخته است.

◀ کلیدواژه‌ها: مولوی، اسپینوزا، ایماژهای زندگی، اختیار و جبر.

* عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران/ Gorji310@pnu.ac.ir

۱. مقدمه

بررسی و تحلیل ریشه‌های فکری و علل و عوامل وجوه اشتراک اندیشگانی فرزندگان و متفکران اقوام و ملل و نَحَل، یکی از پژوهش‌های مؤثر در گستره ادبیات تطبیقی است که می‌تواند به‌عنوان بستر و زمینه‌ای برای درک و فهم بهتر ورزها، نگره‌ها و جهان‌نگری مشترک فرهنگ‌های بشری مفید باشد. در این میان، دو متفکر بزرگ تأثیرگذار در طول تاریخ فلسفه و ادبیات مغرب و مشرق‌زمین یعنی جلال‌الدین محمد بلخی و بندیکت اسپینوزا به‌زعم مورخان و متفکران، بر جهان و صاحبان اندیشه پس از خود تأثیری عمیق گذاشته و به ساحت‌های نفسانی به‌ویژه احساس، عاطفه و هیجان توجه ویژه‌ای داشته‌اند. برتراند راسل در تاریخ فلسفه غرب، اسپینوزا را شریف‌ترین همه فلاسفه معرفی می‌کند (گراسمن، ۱۴۰۰: ۷۸) و برخی نیز او را کامل‌ترین مصداق جامع عقلانیت و معنویت می‌دانند (همان: ۱۳). به باور بسیاری از متفکران، نظم/ نظام فلسفی او سویه عملی بسیار شاخصی دارد و از این حیث به نظام‌های اندیشگی بودا، سقراط، رواقیان و اپیکوریان پهلو می‌زند و غرض یگانه این نظام، نشان دادن راه و روش زندگی کامروایانه، به‌روزانه و سعادت‌مندانه است. از سویی دیگر، مولوی نیز که در پهنه‌های گوناگون از تجربه‌های زیسته خود سخن گفته، در برخی از حوزه‌ها به‌ویژه مسئله معنا/ ارزش/ کارکرد زندگی و ربط و نسبت آن با زندگی سعادت‌ورزانه با این متفکر همسو و قرین است که می‌توان در قالب پروژه‌ای کلان، وجوه اشتراک و افتراق آن دو را واکاوی و تحلیل کرد. یکی از ویژگی‌های مشترک این دو در جهان زیسته، فراتر از متن، این است که هر دو به دست فقیهان، الهی‌دانان و فلاسفه کشف نشدند؛ بلکه به دست صاحبان ذوق و هنر و زیبایی همچون شمس‌الدین تبریزی^۲ (افلاکی، ۱۳۷۵: ۳) و گوته، کولریج و شلی (گراسمن، ۱۴۰۰: ۹۶) شناخته و جهانی شده‌اند و هر دو با عنایت به شناخت دقیق و عمیق انسان و روان‌شناسی ژرف، درباره نقش و تأثیر ساحت احساسات و عواطف بشری بر دیگر ساحت‌های نفسانی (باورها و اعتقادات، خواسته‌ها و نیازها، گفتار و کردار) سخن گفته‌اند.^۳

یکی دیگر از دلایل و انگیزه‌های ورود به این مسائله و تحلیل وجوه اشتراک فکری این دو متفکر، وجود یک نوع روان‌درمانگری معنوی از خلال آموزه‌های عملی و نوعی اخلاق‌کاربستی برای انسان در تمام ساحت‌های نفسانی (باورها، احساسات، خواسته‌ها، گفتارها و کردارها) است. در نظام و دستگاه فکری این دو اندیشمند که به دور از خودشیفتگی، جزمیت و جمود است، نوعی وحدت وجود از نوع خدا مجموع همه چیزها^۴ (لوید، ۱۳۹۹: ۶۶) و از آن‌هم مهم‌تر، نوعی نسبی‌گری اراده آزاد و باور به وجود، نوعی آگاهی برای همه هستی (گراسمن، ۱۴۰۰: ۱۷-۱۸) دیده می‌شود که در آثار مولوی در قدوقامت گزاره‌هایی همچون «بس کن تا که هریکی سوی حدیث خود رود» (مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۲۱۵۸)، «بس که تا هرکس رود بر طبع خویش» (همان: غزل ۲۲۲۵) و... نمود و بازتاب یافته است. اگر از منظر نوع نگاه به مجموعه مطلوب‌های بشری با توجه به ساحت دوم نفسانی یعنی عواطف، احساسات و هیجانات به این دو متفکر بنگریم، علت‌العلل و مادر فضایل نوعی بهجت و شادی است؛ آن‌هم نوع خاصی که در دستگاه فکری اسپینوزا و مولوی با عنوان «شادی مستمر برتر پایان‌ناپذیر و رهایی از بندگی احساسات مصیبت‌زا» از یک‌سو^۵ و «طرب ابدی و فرزند فرح»^۶ و «کان شکر» بودن^۷ و «خنده شدن»^۸ و «رهایی از غم»^۹ و... ازسویی دیگر یاد شده است که به لحاظ کاربردی و کاربستی بودن از یک‌سو و روان‌شناختی ازسویی دیگر، قابل وصول و حصول است و آن آزاد شدن از مجموعه احساسات منفی است؛ آزادی‌ای که شادی، سکون و آرامش عظیم‌تری را به دست می‌دهد؛ اگرچه به نظر برخی دیگر عملاً رسیدن به این مقام غیرقابل تصور و تحقق^{۱۰} است.

یکی دیگر از نکات مشترک و مهم در طرز تلقی مولوی و اسپینوزا در ربط و نسبت انسان‌شناسی و مجموعه ساحت‌های نفسانی به‌ویژه ساحت نخست (باورها) و پنجم (کردار)، تأکید و تشریح نوعی عدم تغییر رفتاری و نوعی جبر درونی (جبر جسمانی، طبیعی، ذهن و روان) در تصور انسان از زندگی است؛ بدین معنا که هر رفتار از انسان جز به همان صورتی که واقع شد، امکان بروز و ظهور نداشته و ندارد. اگر مولوی با

توجه به زمینه و بافت کلامی اشعری و در فقرات مختلف از تغییرناپذیری ایماژهای زندگی فرد با جزمیت تمام و مستقل دیدن دنیای درونی هر فرد به نسبت دیگری سخن می‌گوید،^{۱۱} این تصور و انگاره مهم، مطابق دستگاه فکری اسپینوزا با توجه به نظام‌مندی و استحکام نظری و مفصل‌بندی خاص، قابل درک و فهم‌تر است. یادکرد نکته دیگر در این مجال ضروری است و آن اینکه جبر در دستگاه فکری مولوی در ساحت‌های مختلف جبر اخلاقی، جبر کلامی، جبر روان‌شناختی، جبر عاشقانه و... قابل بحث است که در هریک از این زمینه‌ها نیز به نوعی نسبی‌گرایی در فهم و باورمندی و اتخاذ موضع توجه دارد. نکته پایانی در این مجال اینکه پذیرش این باور که پنج عامل برساننده هویت و شخصیت آدمی (محدودیت جسمانی، ذهن، نفسانی، اقلیم و جغرافیا، محیط و فرهنگ) در اختیار بشر نیست، خود علت‌العلل یا یکی از مهم‌ترین علل نوعی رضایت باطن برای باورمندان به این ایماژ و تصور از زندگی است که خود یکی از وجوه اشتراک نظری و گفتمانی این دو متفکر است.

۱-۱. نگاهی به پیشینه پژوهش

یادکرد نکته دیگر به‌عنوان پیشینه‌شناسی بحث ضروری است و آن اینکه با وجود بررسی مسئله ایماژهای زندگی در ذهن و ضمیر شاعران و متفکران دیگر، پیش‌تر با رویکرد به نوع خاصی از این ایماژ یعنی زندگی به‌مثابه «توهم و پندار اراده آزاد» و البته با تأکید بر نگاه مولوی و اسپینوزا پژوهشی انجام نشده است و این پژوهش به نوعی نخستین جستار در این گستره محسوب می‌شود. با وجود این مهم‌ترین پژوهش‌های مشابه با رویکرد به مسئله اصلی به قرار ذیل است که هرکدام از منظری خاص به مسئله مورد بحث توجه کرده‌اند. مهم‌ترین این پژوهش‌ها که هرکدام با توجه به نگره و نگاه خاص و با جامعه آماری مشخص به این بحث ورود کرده‌اند، عبارت‌اند از: «ایماژهای زندگی در صدای پای آب» (محقق نیشابوری، ۱۳۹۷)، «ارزیابی معنای زندگی از گذرگاه تأمل در ایماژهای ابوالعلاء معری» (رستمی و مخلص، ۱۴۰۰)، «معنای زندگی در مصیبت‌نامه عطار نیشابوری» (موسوی و همکاران، ۱۳۹۵)، «معنای زندگی» (سالمن، ۱۳۹۲)، «زندگی بر

مدار مرگ (پیامدهای اخلاقی مرگ‌پویایی و زندگی‌خواهی در اسرارنامه عطار نیشابوری)» (موسوی جروکانی و همکاران، ۱۳۹۹) است.

۲-۱. چارچوب نظری پژوهش

ایماژ/ایماژهای زندگی در معنای وسیع، مجموعه درک، طرز تلقی و تصویرهایی است که هر فرد با توجه به تجربیات و نوع مواجهه با فرایند زیستن «از تولد تا مرگ» و با توجه به معنای زندگی خویش دریافت و مفصل‌بندی می‌کند. اگر فصل ممیزه انسان از حیوان را بر مبنای پارادایم ارسطویی اندیشه و اندیشه‌ورزی فرض کنیم، می‌توان با توجه به زمینه بحث، انسان را حیوانی بدانیم که درباره مرگ تأمل می‌کند یا حیوانی که درباره زندگی می‌اندیشد (کازانتزاکیس، ۱۳۸۷: ۳۶۹ و ۳۷۱). این فرایند و نگاه به «از زندگی تا مرگ» در عین آشکارگی، به‌عنوان یکی از غامض‌ترین ادراک‌های بشری و در مواردی، درک‌ناشدنی تصور و تصویر شده است.^{۱۲} این مسئله زیرمجموعه دو کلان‌مفهوم «معنا» و «زندگی» و در ترکیب «معنای زندگی» قابل اندراج و بحث است که خود نیز در ساحت و زمینه‌هایی همچون «ارزش»، «هدف»، «فایده» و «کارکرد» زندگی، محل تأمل اندیشمندان و فرزنانگان است. با عنایت به این فرض مسئله، ایماژهای زندگی به‌مثابه فراورده معنای زندگی همواره به‌عنوان عنصر و مؤلفه‌ای مهم در دستگاه فکری فلاسفه، محل چالش و نقد بوده که جهان درونی هر فرد را جهت‌مند و معنادار می‌کند؛ جهان درونی‌ای که به قول مولوی، محور و مسقط‌الرأس تمام جهان‌نگری‌های انسان از یک‌سو و آینه تمام‌نمای ایماژ/ایماژهای زندگی هر فرد از سویی دیگر است.^{۱۳}

یکی از اندیشمندانی که به‌صورت خاص، مجموعه این صورت‌بندی‌ها و تأثیر این ایماژهای درونی را بر نوع و کیفیت زندگی با دقت و آشکارگی شرح داده، رابرت سالامون است. او بر آن است که ایماژهای زندگی که برای سخن گفتن درباره زندگی به کار می‌بریم و معنایی که در زندگی می‌یابیم، تمام زندگی ما را مفصل‌بندی می‌کند (Solomon, 2006 : 50). بررسی مسئله ایماژهای زندگی از این نظر مهم و حیاتی است که شکل و کیفیت زندگی انسان را مشخص می‌سازد و به‌عنوان کلان‌ایماژ مفهومی، تمام

ساحت‌های نفسانی عواطف، احساسات و هیجانات را از یک سو و کردار (گفتار و رفتار) را از سوی دیگر جهت‌مند می‌کند. به این معنا اگر تلقی و ایماژ یک نفر از زندگی، از روی اجبار فرض شود و زندگی به عنوان نوعی ورزۀ غیراختیاری و غیرارادی باشد، شکل و کیفیت زندگی چنین انسانی تحت‌تأثیر این ایماژ، بر مبنای «سپری کردن روزها»، «بی‌تفاوتی» و... شکل خواهد گرفت که باید آن را فقط سپری کرد (نادریور، ۱۳۸۲: ۶۵)؛ همان کلان‌نگاهی که در طول تاریخ ادبیات با گزاره‌هایی همچون «زندگی بازی است مرگ هم یک بازی» (کازنتراکیس، ۱۳۸۷: ۴۴۰) و «زندگی نوعی نمایش است که به کمک پنج بازیگر اعضای بدن اجرا می‌شود» (همان: ۱۳۸۲؛ بخش اول، وظیفه دوم: ۱۵) تکرار شده است.

بر این مبنای رویکرد، چارچوب نظری بحث براساس دیدگاه رابرت سالامون در بحث از ایماژهای زندگی است. او از جمله متفکرانی است که در کتاب *مسائل بزرگ*، به شانزده ایماژ اصلی از زندگی پرداخته است. مهم‌ترین این ایماژها، زندگی همچون بازی، داستان، غمنامه، کم‌دی، مأموریت، هنر، ماجرا، بیماری، میل، بی‌میلی، نوع دوستی، شرافت، یادگیری، رنج، سرمایه‌گذاری و ارتباط است (Solmon, 2006: 51-62). یادکرد این نکته در این مجال ضروری است و آن اینکه احصای یادشده در این چارچوب، از نوع حصر استقرایی بوده و قابلیت اتساع و گسترده‌تری بیشتر را نیز دارد. زندگی به مثابه رقص، شادی، زندان، غفلت‌کده، تجارت، هجران‌کده، سفر، پل، خواب در کنار ایماژهای اصلی دیگر قرار می‌گیرد که جدای از طرز تلقی سالامون، می‌تواند طرز تلقی هر انسان را از زندگی نشان دهد. یکی از ایماژهای کم‌نظیر با توجه به ارزش کارکردشناسانه و روان‌شناختی در متون متعلق به مولوی و اسپینوزا، ایماژ «زندگی به مثابه توهم اراده آزاد» است که به دلایلی خاص مورد توجه این دو قرار گرفته است. در این مقاله به بررسی این طرز تلقی خواهیم پرداخت. نکته دیگر اینکه این نوع طرز تلقی و ایماژ زندگی به نسبت دیگر ایماژهای زندگی، یک حسن و مزیت ارزش‌شناسانه نیز دارد و آن اینکه خود سبب و پلی برای رسیدن به مهم‌ترین مطلوب بالذات/ روان‌شناختی (آرامش)^{۱۴}

برای قائلان این نوع باور از زندگی است. به عبارت دیگر برخی از متفکران به مانند مولوی و اسپینوزا با توجه به اینکه یکی از مهم‌ترین وظایف فرزانه روشن‌بین و عمیق‌النظر در بزنگاه‌های تاریخی را تقلیل درد و رنج بشر دانسته‌اند، بر این ایماژ از زندگی تأکید کرده‌اند تا اندکی از رنج‌های ناگزیر بشر را تقلیل دهند. یادکرد نکته دیگر در این مجال ضروری است و آن اینکه مولوی در قالب گزاره‌های کوتاه داستان‌واره و شبه‌فلسفی به این مسئله توجه کرده و اسپینوزا با توجه به نگره کاملاً فلسفی به بررسی، تجزیه و تحلیل این نوع نگاه از زندگی پرداخته است.

۲. «زندگی به مثابه توهّم اراده آزاد» در نگاه مولوی و اسپینوزا

«ای بسا ظلمی که بینی در کسان/ خوی تو باشد در ایشان ای فلان// اندر ایشان تافته هستی تو/ از نفاق و ظلم و بدمستی تو/ چون به چشمت داشتی شیشه کبود/ زان سبب عالم کبودت می نمود» (۱: ۱۳۲۴-۱۳۲۶).

در مجموعه آثار مولوی به ویژه آثار منظوم او، گزاره‌هایی به مثابه تجربه زیسته یافت می‌شود که بر لزوم باور و احترام به طبایع (جوهر وجودی) و تأثیر انکارناپذیر آن در سبک و ایماژهای زندگی هر فرد تأکید دارد. این درک و دریافت، جدای از نکته باریک دیگری است که با تعبیری همچون «چون به چشمت داشتی شیشه کبود/ زان سبب عالم کبودت می نمود» (مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۳۲۶)، «عالمش چندان بود کش بینش است/ چشم چندین بحر هم چندینش است» (همان، ج ۱: ۱۰۸۷) و... در مجموعه تجربیات هنری خویش یاد کرده است. تأثیر عواطف و احساسات برخلاف تلقی دکارتی که از تأثیر ساحت عقلانی و معرفتی بر همه ابعاد وجودی آدمی سخن گفته و البته ضعف و نقص آن در کتاب خطای دکارت (داماسیو، ۱۳۹۳) تبیین شده است، نشان از حدت و قوت تأثیر طبع و سرشت آدمی با توجه به ساحت دوم نفسانی یعنی احساس و عاطفه در همه آنات زندگی دارد که تمام زندگی انسان را جهت‌دار و سویمند می‌کند. با توجه به احصای اولیه، حداقل سه فقره در دیوان شمس به صراحت و چندین فقره در مثنوی بر این دقیقه و نکته باریک توجه شده است. نکته روشی و منطقی این فرایند و نوع نگاه

و باور به تفاوت در ایماژهای زندگی، همان فراورده‌ای است که از آن به حرکت و تغییر از «خودگزین» به «دیگرگزین» بودن توأم با شفقت، همدلی و همدردی تعبیر و تفسیر می‌شود که خود موجب نوعی آرامش وجودی و امنیت روانی به‌مثابه مادر همه مطلوب‌های بالذات می‌شود. این نکته منطقی به این معناست که در صورت باورمندی به این نوع از طرز تلقی/ایماژهای زندگی، لاجرم به این دقیقه باریک منتج خواهد شد که انسان‌ها به نقش عوامل دیگری و رای اراده خود در اتخاذ ایماژ خاصی از زندگی باورمند خواهند شد و سرانجام اینکه اولاً نسبت به جهان بیرون از خود (دیگری) همدل و مشفق‌تر خواهند بود و ثانیاً با خود نیز مهربان‌تر و آرام‌تر خواهند شد. به عبارت دیگر اگر از باورمندی به نقش سنخ‌های روانی، جنس و ژن که در دستگاه فکری مولوی با کلیدواژه‌هایی همچون «خوی»^{۱۵} و «طبع»^{۱۶} یاد شده، به‌عنوان عوامل تأثیرگذار در ورزش‌های دیگرگزینی و فراروی از خودگزینی تأکید شده است (ملکیان، ۱۴۰۰: ۱۱۴)، به هر میزان آدمی به این اصل توجه کند که انسان‌ها در یک التزام درونی اعم از جبر جسمانی، ذهنی، روانی، اجتماعی و تاریخی به سر می‌برند و بسیاری از امور در ساحت گفتار و کردار برخاسته از پیش‌زمینه‌هایی و رای اراده (ساحت سوم نفسانی) است، زندگی/زندگانی مشفقانه‌تری نسبت به دیگران خواهند داشت و لاجرم زندگی آرام‌تر و شادتری را سپری خواهد کرد.

در این زمینه و بافت سه غزل از میان مجموعه دیوان شمس به‌صراحت به این مسئله به‌صورت مستقیم التفات شده که با توجه به ایماژ «زندگی به‌مثابه توهّم اراده آزاد» قابل تأمل و تحلیل است. یکی از مهم‌ترین این شواهد در دیوان، غزل شماره ۲۲۲۵ است که بیت آخر این غزل مبنا و شالوده بحث ما در این فقره تواند بود:

شکر ایزد را که دیدم روی تو	یافتم ناگه رهی من سوی تو
چشم گریانم ز گریه گُند بود	یافت نور از نرگس جادوی تو
شب بگفتم کو وصال و کو نجاج	برد این کوکو مرا در کوی تو
از لب اقبال و دولت بوسه یافت	این لبان خشک مدحت‌جوی تو...

آسمان‌جاهی که او شد فرش تو شیرمردی کو شود آهوی تو
جست و جویی در دلم انداختی تا ز جست و جو روم در جوی تو
خاک راهایی و هوایی کی بدی گر نبودی جذب‌های و هوی تو
بس که تا هرکس رود بر طبع خویش جمله خلقان را نباشد خوی تو
غزل دیگر با این رویکرد و اهتمام، غزل شماره ۲۱۵۸ است که به‌مانند غزل پیشین، بیت آخر آن نمونه و پارادایم این نوع ایماژ از زندگی است:

من که ستیزه‌روترم در طلب لقای تو بدهم جان بی‌وفا از جهت وفای تو
در دل من نهاده‌ای آنچه دلم گشاده‌ای از دو هزار یک بود آنچه کنم به‌جای تو
گلشکر مقوی‌ام هست سپاس و شکر تو کحل عزیزی‌ام بود سرمه خاک پای تو...
من ز لقای مردمان جانب‌گه‌گرمی گر نبدی لقایشان آینه لقای تو
بخت نداشت ده‌ری منکر گشت بعث را ورنه بقاش بخشدی موهبت بقای تو...
در دل خاک از کجا‌های بدی و هو بدی گر نه پیاپی آمدی دعوت‌های تو
هم به خود آید آن کرم کیست که جذب او کند هست خود آمدن دلا عاطفت خدای تو...
بس کن تا که هر یکی سوی حدیث خود رود نبود طبع‌ها همه عاشق مقتضای تو
نمونه دیگر از این نوع طرز تلقی درباره زندگی با ایماژ حاضر غزل شماره ۳۰۷۰ است که به‌صراحت از انواع ایماژها و طرز تلقی‌های گوناگون انسان‌ها از زندگی سخن می‌گوید:

«اگر به خشم شود چرخ هفتم از تو ببری به جان من که نترسی و هیچ غم نخوری
اگر دلت به بلا و غمش شرح نیست یقین بدانک تو در عشق شاه مختصری
ز رنج گنج بترس و ز رنج هرکس نی که خشم حق نبود همچو کینه بشری
چو غیر گوهر معشوق گوهری دانی تو را گهر نپذیرد از آنک بدگهری
وگر چو حامله لرزان شوی به هر بویی ز حاملان امانت بدانک بو نبوی
پسند خویش رها کن پسند دوست طلب که ماند از شکر آن‌کس که او کند شکری

ز ذوق خویش مگو با کسی که همدل نیست از آنک او دگر است و تو خود کسی دگری
 بررسی این شواهد از منظر ایماژ «زندگی به مثابه توهّم اراده آزاد» در نسبت با ساحت
 عواطف و احساسات (خشم، کینه و...)، در ساحت باورها، خواسته‌ها (درونی) و گفتار و
 کردار (بیرونی)، گویای این درک و دریافت است که آدمی در یک جبر اختیاری قرار
 گرفته است که تمام سویه‌های زندگی او را جهت‌دار و هدفمند می‌کند. اگر به گزاره‌هایی
 همچون نقش طبع و طبایع مختلف در گزینش و ترجیح یک فعل و امر بر سایر امور در
 ساحت کرداری در عبارت «جمله خلقان را نباشد خوی تو» به‌عنوان صغرای قضیه و
 ساحت گفتاری در عبارت «بس کن تا که هر یکی سوی حدیث خود رود» به‌عنوان
 کبرای قضیه تأکید کرده است، در نمونه سوم به‌نوعی با توجه به استدلال از نوع استقرایی
 به یک نتیجه کلان می‌رسد و آن اینکه هیچ انسانی به‌صورت بالقوه و کامل نمی‌تواند در
 مواجهه با سوژه مشترک، تمام و کمال با انسان دیگر به یک درک واحد و مشترک برسد.
 عبارت «از آنک او دگر است و تو خود کسی دگری» گویای یک نوع نگره عرفانی و
 اندیشه فلسفی حاصل تجربه زیسته است که ضمن ادعای عدم یافتن دو انسان کاملاً
 مشترک از نظر ساحت‌های پنج‌گانه نفسانی (باورها، احساسات، نیازها، گفتار و کردار) بر
 اصل آرامش باطن و درون منتج از باورمندی به نوع عدم تغییر سرنوشت تأکید دارد.
 همچنان‌که در غزل اخیر قابل ادراک و فهم است، ساحت احساسات و عواطف با
 کلیدواژه‌هایی همچون «خشم»، «ترس»، «غم»، «عشق»، «رنج»، «کینه» و «ذوق» به‌مثابه
 همان اصل یادشده نقش ویژه‌ای دارد که با بیت «ز ذوق خویش مگو با کسی که همدل
 نیست/ از آنک او دگر است و تو خود کسی دگری» پایان یافته است.

این نوع تصویر و ایماژ از زندگی به‌مثابه توهّم اراده آزاد، به‌صورت مصداقی در
 منبوی نیز دیده می‌شود که بر جزیره‌ای دانستن ایماژهای زندگی انسان تأکید دارد.
 گزاره‌هایی همچون «رگ است این آب شیرین و آب شور/ در خلیق می‌رود این
 نفخ صور» (مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۵۱)، «هرکسی را سیرتی بنهاده‌ایم/ هرکسی را
 اصطلاحی داده‌ایم» (ج ۲، ۱۷۵۵)، «مه فشانند نور و سگ عوعو کند/ هرکسی بر طینت

خود می‌تند» (ج ۶، ۱۴)، «گوش بعضی زین تعالوها کر است/ هر ستوری را سطلبی دیگر است» (ج ۴، ۲۰۱۳) نمونه‌هایی از این دست است که در قالب حکایت‌های روایی بازنموده شده است.

این درک و دریافت از مجموعه گزاره‌های یادشده در آثار مولوی، به‌ویژه دیوان شمس، به مثابه تجربه زیسته فاقد چارچوب نظری نظام‌مند، روی دیگر همان نکته‌ای است که در دستگاه فکری اسپینوزا با عنوان «توهّم اراده آزاد» و در قالب نظریه مشخص، یاد شده و فرضیه ما در این جستار طرز تلقی خاص این دو اندیشمند، در این فقره با وجود همه افتراق‌ها و تفاوت‌های مربوط به جهان‌نگری و دستگاه معرفت‌شناختی است. با این توجه باید گفت یکی از نکاتی که در نظام اندیشگانی اسپینوزا مطرح است، توهّم اراده آزاد و این است که تصور می‌کنیم «ما در تمام انتخاب‌های خویش آزادیم». به عبارت دیگر در نظام فکری اسپینوزا گرایش شدید به این باور و نظر وجود دارد که انسان به ما هو انسان در یک موقعیت معین می‌توانسته متفاوت با آنچه در واقع رفتار کرده است رفتار کند یا می‌توانست تصمیمی خلاف تصمیمی که در واقع گرفته بگیرد (گراسمن، ۱۴۰۰: ۱۳۹)؛ اما در مقام عمل، این اصل غیرقابل تحقق و تعلیق به امر محال است. این آموزه همان‌گونه که در نگاه مولوی و در شواهد یادشده به مدد تمثیل و تک‌گزاره‌هایی صورت‌بندی شده، در مجموعه دستگاه فکری اسپینوزا به صورت نظام‌مند و سیستماتیک مفصل‌بندی شده است که می‌تواند وجه تئوریکال و نظام‌مندشده همان باور مولوی در قالب تمثیل باشد.

این مسئله یعنی توهّم اراده آزاد در نگاه اسپینوزا و اینکه به‌غلط این تصور در ما هست که انسان می‌توانسته در یک موقعیت معین متفاوت با آنچه عمل کرده رفتار کند، بازتاب خود مرکز‌انگاری شدیدی است که ادعا می‌کند انسان‌ها استثنایی بر طبیعت‌اند. هر عمل یا رفتار بدن ما و هر فکر و تصمیم ذهن ما رویدادی در درون نظم و نظام طبیعی چیزهاست و بدین سبب علتی دارد و آن علت نیز در درون نظام طبیعی چیزهاست و خود آن علت نیز علتی دارد بر همین منوال و.... پس اگر هر عمل یا فکر

معین ما با آنچه بود متفاوت می‌بود، کل نظم و نظام طبیعی چیزها می‌بایست متفاوت بوده باشد و این نامعقول است؛ چون نظم و نظام طبیعی چیزها جلوه سرشت خداست و محال است خدا سرشت دیگری داشته باشد (همان: ۱۳۸-۱۳۹). بر این اساس و در توهم اراده آزاد، چیزی به نام اراده آزاد وجود ندارد. چون ذهن ما جزئی از ذهن خداست که واحد، تجزیه‌ناپذیر و کل است. تجربه به ما می‌گوید انسان‌ها از این رو خود را آزاد می‌دانند که به خود اعمالشان آگاه و به عللی که اعمالشان را تعیین می‌بخشد، جاهل‌اند (همان: ۲۴۱). در تلقی اسپینوزا از خدا، جهان در درون خداست و چیزی جز خدا وجود ندارد و خدا جهان را از خود می‌آفریند و جهان جزئی و جلوه‌ای از خداست و چیزی بیرون از خدا نیست (همان: ۱۰۶). عالم طبیعت در کل به معنا و مفهوم فراهم‌آورنده جسم خداست که اسپینوزا آن را «صفت امتداد خدا» می‌نامد. به همین قیاس عالم ذهن که شامل اذهان ما می‌شود اما محدود به اذهان انسانی نیست، ذهن خدا را فراهم می‌آورد که اسپینوزا «صفت فکر» برمی‌شمارد. غرض فلسفه اسپینوزا وقوف به احساس پیوند انسان با خداست؛ هرچند این پیوند را اکنون واقف نباشیم و این وقوف در مرتبه کنونی ما به حد کفایت رشد نیافته باشد. مطابق این تلقی «هیچ چیز» بیرون از «همه آنچه هست» نیست (همان: ۱۱۵).

ژنویو لویید در کتاب *اخلاق اسپینوزا* بر همین اصل از منظری دیگر توجه کرده است. «چند میل (حسادت و قدرت‌طلبی و...) را تصور کن. به خود بگو موقعیت مابعدالطبیعه را که در آن این میل پدید می‌آید، این میل جزئی از کوشش ذهن توست برای پایداری در هستی خودش. این کوشش جزئی از حاق سرشت توست که جزئی از سرشت الهی است چون هرکسی به حکم والاترین حق طبیعت وجود دارد و لاجرم هرکسی به حکم والاترین حق طبیعت آن کارهایی را می‌کند و میل دارد که از ضرورت سرشت خودش برمی‌آید» (لویید، ۱۳۹۹: ۲۱۳). احساسات منفی همچون گناه و تقصیر و... به معنای نارضایتی از اعمال گذشته تقلیل‌دهنده احساس مثبت همچون شادی است و چون «خدا» یا «همه آنچه هست»، خود هستی، جهان و انسان است؛

پس احساس گناه از گذشته هم معنا ندارد و رفتار گذشته من به هیچ‌روی نمی‌توانسته جز این باشد» (همان: ۱۱۶). بر این اساس در مجموعه آثار اسپینوزا گزاره‌هایی همچون «اگر رفتار من در آن موقعیت متفاوت می‌بود، آن‌گاه "همه آنچه هست" می‌بایست متفاوت می‌بود و رفتار من از سرشت خدا نتیجه شده و نمی‌توانسته است جز این باشد و...» (همان). به کرات و مرات تکرار شده است که به‌نوعی مفسّر و مبین دو بیت بی‌نظیر در مجموعه دیوان شمس است. همان دو بیتی که در پایان دو غزل جداگانه «۲۲۲۵» و «۲۱۵۸» با عبارت «بس کن تا/ بس که تا» آغاز و تکرار شده است که در تلقی «جان سرل» و «آستین» در انواع جملات «دریانی» در زمرة «افعال تحریکی»^{۱۷} قرار می‌گیرد. با توجه به احصای دو متفکر اخیر، افعال دریانی بیش از هزار فقره است که مهم‌ترین آن‌ها توصیف کردن، اخبار کردن، آگاهانیدن، خاطرنشان کردن، اظهار کردن، دستور دادن، امر کردن، درخواست کردن، انتقاد کردن، عذرخواهی کردن، سرزنش کردن، تصویب کردن، خوشامد گفتن، وعده دادن، اعتراض کردن، مطالبه کردن، استدلال کردن و... است (همان: ۱۲۱) که مصطفی ملکیان این پنج فعل دریانی را با عنوان‌های اخباری، تحریکی، التزامی، وصف‌الحالی و ایجادی بیان می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۹: ۳۲۵). با عنایت به این دو افعال چنین برمی‌آید که تأکید مولوی در پایان این دو غزل از یک‌سو بر اخبار و آگاهانیدن و از سوی دیگر و بیش از همه بر دستور و امر کردن (جملات تحریکی)^{۱۸} است:

«بس که تا هرکس رود بر طبع خویش جمله خلقان را نباشد خوی تو»
«بس کن تا که هریکی سوی حدیث خود رود نبود طبع‌ها همه عاشق مقتضای تو»

این نگره و طرز تلقی به حاق معنای زندگی در کنار کارکردهای فلسفی و معرفتی، از نظر روان‌شناختی نیز موجب بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مطلوب بالذات یعنی آرامش می‌شود که مولوی از منظر دیگری و البته بدون ورود به چارچوب نظری و بنیان‌های فلسفی که اسپینوزا بدان توغل داشته، به صورت هنری و در قالب عبارات یادشده، ورود کرده است. به عبارت دیگر این نوع طرز تلقی به فلسفه و ایماژهای دیگر زندگی جدای

از کارکردهای فلسفی و اخلاقی، از نظر روان‌شناسی به‌ویژه روان‌درمانی اگریستانسیال هم بسیار مهم است و می‌توان کارکردهای مهم‌تری را نیز متصور بود. به عبارت دیگر در مکتب‌های روان‌درمانی / روان‌درمانگری که برای کاهش اضطراب و رنج‌های روانی و ذهنی صورت‌بندی و نظام‌مند شده است، پذیرش این طرز تلقی می‌تواند تقلیل‌دهنده بخش مهمی از اضطراب‌های بشری باشد که مولوی در قالب گزاره‌های تحریکی و تمثیلی و اسپینوزا در قالب چارچوبی نظام‌مند درصدد القای این کارکرد از ایمازهای زندگی بوده‌اند. از نظر اسپینوزا تجربه حسی بیش از آنکه درباره هر جسم بیرونی که ما می‌بینیم سخن گوید، درباره سرشت جسم خود ما سخن می‌گوید و این امر درباره تجربیات فکری نیز صادق است. مقصد نظام روان‌درمانگری اسپینوزا رسیدن به حالت ذهنی مشابهی است که او آن را سعادت و اتحاد با کل طبیعت و معرفت‌شهودی می‌نامد. حالتی شبیه بیداری روشن که در آن حالت ما از هویت حقیقی خود به‌عنوان روح و از پیوندمان با ذهنی بزرگ‌تر که در آن هستی داریم، کاملاً آگاهیم (گراسمن، ۱۴۰۰: ۲۶۳).

که در نگاه مولوی با کلیدواژه‌هایی همچون «پدر» و «عقل کل» صورت‌بندی شده است:
 هرکسی را عقل کل کفران فزود این جهان در پیش چشمش سگ نمود
 من که صلحم دائماً با این پدر این جهان چون جنت استم در نظر

(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۲۶۲-۳۲۶۳)

مطابق همین طرز تلقی، یکی از مفاهیم پربسامد در ذهن و ضمیر این دو متفکر، توجه به تأثیر ساحت سه‌گانه نفسانی باورها، احساسات و خواسته‌ها بر دو ساحت گفتار و کردار (ساحت‌های بیرونی) است که به اشکال مختلف در آثارشان نمود یافته است و عباراتی همچون «چون به چشم داشتی شیشه کبود / زان سبب عالم کبودت می‌نمود» و «عالمش چندان بود کش بینش است» در مثنوی، نمونه‌ای از این طرز تلقی‌هاست. اسپینوزا بر آن است که گفت‌وگوی درونی، تخیل و اوهام تخیلی در بروز و سامان‌دهی تمام پاسخ‌های احساسی انسان نقش برجسته‌ای دارند. او بر آن بود تفاوت در تجربه از سوژه، ناشی از فرایند تخیل خود انسان است که حاوی خاطره پیشین اوست (گراسمن،

۱۴۰۰: ۳۲۴). شخص بدگمان و شخص اهل اعتماد، پاسخ‌های احساسی کاملاً متفاوتی به شخص ثالث خواهند داشت و تفاوت در پاسخ‌های احساسی از منظر روان‌شناختی ناشی از تفاوت‌های موجود در فرایندهای تخیل خودشان است (همان: ۳۲۵). این نوع نگاه در تمثیل‌های متعدد در مثنوی معنوی نیز بازنموده شده است:

هر که نقش خویش می‌بیند در آب برزگر باران و گازر آفتاب
(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۲۲۵)

زان‌که از قرآن بسی گمره شدند زین رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون تو را سودای سربالا نبود
(همان، ج ۳: ۴۲۱۱-۴۲۱۲)

نمونه و شاهد مثال دیگر، غزل ۱۸۳۹ دیوان است. مولوی در داستان یادشده همان حال و گفت‌وگوی درونی و تخیل و اوهام تخیلی در نگاه اسپینوزا را به صورتی دیگر بازنمایی کرده است که حاوی افکار بسیار عمیقی است که مقتضای خوش‌گمانی/ بدگمانی و خوش‌بینی/ بدبینی در جهت دادن احساس ما هستند. این جریان افکار در پس‌زمینه‌ای است که می‌تواند در بدن و ذهن پاسخ‌های احساسی نامتناسبی خلق کند (گراسمن، ۱۴۰۰: ۳۲۶). در داستان مولوی سخن از واقعه (خواب و رؤیا) در سال ۶۵۴ است که بر این اصل استوار است که هذیان و اوهام هوش‌ربا می‌تواند تمام زندگی انسان را نظم و نسق دهد. کلیدواژه محوری این غزل، «بوزنه» (همان اوهام، تصورات و تخیلات) است که تا وقتی بر دل و وجود انسان نقش نبسته، روان آدمی نیز بر کمال است و همین‌که این نوع طرز تلقی بوزنه‌وار در ضمیر (ساحت باورها و اعتقادات از یک سو و احساسات و عواطف از سوی دیگر) صورت‌بندی شود، تمام وجود انسان (ساحت خواسته و نیازها از یک سو و گفتار و کردار از سوی دیگر) در نور دیده می‌شود:

واقعه‌ای بدیده‌ام لایق لطف و آفرین خیز معبرالزمان صورت خواب من بین
خواب بدیده‌ام قمر چیست قمر به خواب در زانک به خواب حل شود آخر کار و اولین

آن قمری که نور دل زوست گه حضور دل
 دور کن این وحوش را تا نکشند هوش را
 ماند یکی دو سه نفس چند خیال بوالهوس
 چون نکنیم یاد او هست سزا و داد او
 خواست یکی نوشته‌ای عاشقی از معزمی
 لیک به وقت دفن این یاد مکن تو بوزنه
 هر طرفی که رفت او تا بنهد دینه را
 گفت که آه اگر تو خود بوزنه را نگفتی

تا ز فروغ و ذوق دل روشنی است بر جبین...
 پنبه نهیم گوش را از هذیان آن و این
 نیست به خانه هیچ کس خانه مساز بر زمین...
 کینه چو از خبر بود بی خبری است دفع کین
 گفت بگیر رقعہ را زیر زمین بکن دفین
 زانک ز یاد بوزنه دور بمانی از قرین
 صورت بوزنه ز دل می‌بنمود از کمین
 یاد نبد ز بوزنه در دل هیچ مستعین
 (مولوی، ۱۳۸۶: غزل ۱۸۳۹)

اگر بخواهیم این غزل را بر مبنای اصطلاحات اسپینوزا تبیین کنیم، باید گفت احساسات منفی هرگز معلول رویدادهای بیرون و جهان دیگر نیست؛ بلکه بدن و ذهن به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی شده است که این احساسات را به‌عنوان پاسخی بر محرک‌های بیرونی پدید آورد و لاجرم این انگاره در ذهن و بدن ساخته می‌شود که کوشش می‌کند تا در وجودش، پای بدارد بدون اینکه به نیک‌بود کلی اعتنایی داشته باشد (گراسمن، ۱۴۰۰: ۳۷۵). اگر انگاره‌ای آن‌قدر عمیق باشد که بتواند بر شخصیت سیطره یابد، آن‌گاه غالباً آن شخص با آن انگاره توصیف می‌شود: شخص خشمگین در پی چیزهایی می‌گردد که از آن‌ها خشمگین شود، شخص بدگمان و بدبین در پی سوژه‌ای است که ابژه درونی خود (بدگمانی و بدبینی) را ارضا نماید و شخص دل‌نگران نیز در پی چیزها و ادله‌ای می‌گردد تا دل‌نگرانی‌اش را ابراز کند. این همان نکته‌ای است که اسپینوزا نیز در صد قاعده‌مندسازی آن بوده است: «هر تجربه حسی بیشتر از آنکه درباره هر جسم بیرونی‌ای که ما می‌بینیم سخن گوید، درباره سرشت جسم خود ما سخن می‌گوید و نمود بصری اشیا را نیز مغز ما می‌آفریند»^{۱۹} (همان: ۱۸۳)

هر که را بینی شکایت می‌کند
 آن شکایتگر بدان که بدخو است

کان فلان کس راست طبع و خوی بد
 که مر آن بدخوی را او بدگو است

زانکه خوشخو آن بود کو در خمول باشد از بدخو و بدطبعان حمول
(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۷۷۲-۷۷۴)

هرکه بینی در زیانی می رود گرچه تنها با عوانی می رود
گر ازو واقف بدی افغان زدی پیش آن سلطان سلطاناتان شدی
میر دیدی خویش را ای کم ز مور زان ندیدی آن موکل را تو کور
(همان، ج ۳: ۳۸۲۴-۳۸۲۶)

بر همین اساس اسپینوزا بر آن بود که ما چنان گرفتار تخیل و تجارب بدنیم که هویت حقیقی خود را به عنوان وجهی سرمدی از فکر به عنوان جزء ذهن نامتناهی خدا فراموش کرده ایم (گراسمن، ۱۴۰۰: ۲۲۱). یکی دیگر از طرز تلقی های مشترک این دو متفکر با توجه به مسئله ایماژ زندگی به مثابه «توهّم اراده آزاد» باور به نوعی «طبیعت خدایی» است که به صور مختلف بازنموده شده است. در نگاه اسپینوزا و برخلاف تصور یهودی- مسیحی غالب که از خدا، هستومند مستقلی اراده می شود که به کلی غیر از جهان است و خدا هست و جهان نیز هست، فقط «همه آنچه هست» هست و هرچیز دیگر در هستی خدا مندرج است (همان: ۱۱۰). با این انگاره، جهان و هرچه در آن هست، جلوه و ترجمان سرشت خدا خواهد بود و همه آنچه هست یا خدا خود هستی، جهان و انسان است و کل یکتای تجزیه ناپذیر و خاص نه صرف مجموعه ای از اجزا. از سویی دیگر او به مانند مولوی بر آن بود که «هرچه در عالم هست با ذهن یا آگاهی / فکرت در پیوند است و ذهن خدا بیرون از زمان و سرمدی است و از آنجایی که ذهن انسان وجهی از ذهن الهی است، نتیجه می شود ذهن انسان از حیث سرشت ذاتی اش سرمدی است» (همان: ۱۵۶). با این توجه ابتدای بسیاری از نظام های روان درمانی به این نکته است که پاره ای از وجوه فکر و احساسات که معلول رویدادهایی در جهان طبیعت به نظر می رسد، معلول فکرت های دیگر در روان خود ما و معلول فکرت هستند (همان: ۲۶۱). بر این اساس هر فکرتی یکی از وجوه فکر یا بهره ای از فعالیت تفکر خداست (گراسمن، ۱۴۰۰: ۱۷۸) که روی دیگر همان نکته باریکی است که مولوی آن را تکرار کرده است:

این جهان یک فکرت از عقل کل است اوست بابای هر آن‌کو عاقل است
(مولوی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۲۶۲)

۳. نتیجه‌گیری

در جستار حاضر این نکته و دقیقه باریک تبیین شد که مولوی و اسپینوزا به‌رغم تمام تفاوت‌های گفتمانی و معرفت‌شناختی، در باورمندی به ربط و نسبت انسان و خدا (خدا-انسان‌شناختی) در زمینه‌هایی چند، قابل بررسی مقایسه‌ای هستند که در تأمل حاضر، این مسئله در کنار یکی از این مهم‌ترین مطلوب‌های روان‌شناختی یعنی چندی و چونی رسیدن به «شادی و شادکامی برتر مستمر بی‌پایان» بررسی و تفسیر شده است. باورمندی به اینکه «امر محقق (کردار و گفتار) جز به همان صورتی که رخ داده ممکن نبوده و نخواهد بود»، یکی از مهم‌ترین علل و عوامل تحقق بزرگ‌ترین مطلوب روان‌شناختی (آرامش و شادی) است که در قالب ایماژ «زندگی به‌مثابه توهّم اراده آزاد» در نگاه این دو متفکر تبیین و تحلیل شد. با عنایت به چارچوب نظری و دیدگاه رابرت سالامون در بحث ایماژهای زندگی، تلقی ایماژ زندگی به‌مثابه تخیل / توهّم اراده آزاد، ارزش فایده‌محور و کاربستی دیگری نیز دارد و آن اینکه خود علت‌العلل رسیدن به مهم‌ترین مطلوب بالذات برای قائلان این نوع طرز تلقی از زندگی است. مولوی در قالب گزاره‌های تمثیلی و اسپینوزا با توجه به نگره فلسفی به بررسی، تجزیه و تحلیل این نوع نگاه از زندگی پرداخته‌اند که پژوهش حاضر با تأکید بر دستگاه فکری اسپینوزا و تبیین دو/سه غزل بی‌نظیر مولوی از این منظر به تحلیل آن پرداخته است. در کنار این مسئله یکی دیگر از نکات مشترک در طرز تلقی مولوی و اسپینوزا مجموعه ساحت‌های نفسانی به‌ویژه ساحت باورها و کردار و تأکید بر نوعی عدم تغییر رفتاری و نوعی جبر درونی در تصور انسان از زندگی است که مولوی با توجه به بافت کلامی از تغییرناپذیری ایماژهای زندگی فرد با جزمیت تمام و مستقل دیدن دنیای درونی هر فرد نسبت به دیگری ورود کرده و اسپینوزا با توجه به نظریه‌سازی و مفصل‌بندی خاص به تشریح و نظام‌مندی‌سازی آن پرداخته است.

سه غزلی که به ایماژ زندگی به مثابه تصور اراده آزاد توجه مستقیم داشته‌اند، غزل ۳۰۷۰، ۲۲۲۵ و ۲۱۵۸ دیوان شمس است که دو غزل اخیر شالوده بحث ما در قیاس با نظریه شادکامی اسپینوزا قرار گرفت. بررسی این تجربه‌های زیسته در شواهد یادشده گویای این دریافت است که آدمی در یک جبر اختیاری قرار دارد که تمام سویه‌های زندگی او را جهت‌دار و هدفمند می‌کند. گزاره‌هایی همچون نقش طبع و طبایع مختلف در گزینش و ترجیح یک فعل در ساحت کرداری به یک نتیجه منتج می‌شود و آن اینکه هیچ انسانی به صورت بالقوه نمی‌تواند در مواجهه با سوژه مشترک، تمام و کمال با انسان دیگر به یک درک واحد و مشترک برسد. این درک از مجموعه گزاره‌های یادشده، به مثابه تجربه زیسته فاقد چارچوب نظری نظام‌مند، روی دیگر همان نکته‌ای است که در دستگاه فکری اسپینوزا با عنوان «توهّم اراده آزاد» و در قالب نظریه مشخص، یاد شده است. این طرز تلقی به حاق معنای زندگی در کنار کارکردهای فلسفی و معرفتی، از نظر روان‌شناختی نیز موجب بزرگ‌ترین و مهم‌ترین مطلوب بالذات یعنی آرامش می‌شود که مولوی از منظر دیگری و البته بدون ورود به چارچوب نظری و بنیان‌های فلسفی که اسپینوزا بدان توغل داشته، به صورت هنری ورود کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترکیب یادشده برگرفته از دیوان شمس است: «در چشم تو ریخت کحل پندار / می‌پنداری به اختیاری». با توجه به زمینه‌های ذهنی و اندیشگانی مولوی در قالب گزاره‌های دیگر همچون «نگنجد در خرد وصفش که او را جمع ضدین است / چه بی‌ترکیب ترکیبی عجب مجبور مختاری» و... به کرات تکرار شده است.

۲. «دریغا نازنین یسر بهاء ولد که متابع تویرزی بچه گشت و دریغا خاک خراسان که متابع خاک تبریز گشت! دریغا بزرگ‌زاده‌ای که از کثرت متابعت دیوانه و مختل العقل گشت...» نمونه دیگر از این باورداشت غزل مشهور با مطلع «مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم / دولت عشق آمد و من و دوبت پاینده شدم» است. تمام ابیات این غزل گواه و شاهد این ادعاست که اگر تجربه زیسته مولوی با شمس‌الدین تبریزی گره نمی‌خورد، در تاریخ ادبیات جهان فردی به‌مانند مولوی هم ظهور نمی‌کرد؛

همان قماری که با وجود باختن همه وجودش به او جاودانگی بخشید (سروش، ۱۳۷۹: ۲۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۲ و ۱۳۷۸: ۵۹-۶۰).

۳. برای نمونه و به‌منظور مقایسه اجمالی دیدگاه این دو متفکر، بخشی از کتاب/اخلاق اسپینوزا نقل می‌شود که گواه صادق بر اهمیت تأثیر مجموعه عواطف به ویژه عواطف سازنده و بنیادین همچون عشق و شادی بر تمام ساحات درونی (باورها، خواسته‌ها) و بیرونی (کردار و گفتار) است. ضمن اینکه مولوی هم از این منظر اگر بر شادزیستی و عشق‌ورزی به‌مثابه دو احساس بنیادین سازنده تأکید دارد، ضمن تحلیل‌پذیری از منظرهای دیگر از این منظر نیز قابل تأمل است که عشق به‌عنوان عاطفه بنیادین می‌تواند باورها و خواسته‌های بشر را سالم‌تر کند: «عاشق شو و عاشق شو بگذار زحیری/ سلطان‌بچه‌ای جانا تا چند اسیری» (غزل ۲۶۲۷) و «کیمیای کیمیا ساز است عشق/ خاک را گنج معانی می‌کند» (غزل ۸۲۶) و... بخشی از این طرز تلقی است که نشان می‌دهد احساسات و عواطف سازنده همچون عشق در مقابل احساسات منفی همچون نفرت و خشم، می‌تواند وجود تکه و پاره‌شده انسان را جمع کند: «انسان آزاده از کسی نفرت ندارد، از کسی در خشم نیست، بر کسی حسد نمی‌ورزد، از کسی آزاده نیست، کسی را خوار نمی‌دارد، و به هیچ روی مستعد عجب نیست... افزون بر این انسان آزاده پیش از هر چیز این را مد نظر دارد که همه‌چیز از ضرورت سرشت الهی برمی‌آید و بنابراین هرچه آزارنده و بدش می‌داند، از این واقعیت نشئت می‌پذیرد که او خود چیزها را به‌نحوی کژومز، پاره‌پاره و آشفته تصور می‌کند...» (گراسمن، ۱۴۰۰: ۹۲).

۴. گزاره‌هایی همچون «ذهن خدا محصول قدرت خداست که خود را در طرق و حالات نامتناهی بیان می‌کند» از اسپینوزا (لوید، ۱۳۹۹: ۶۵) و شبه‌گزاره‌های مندرج در دستگاه فکری مولوی در مثنوی همچون «گاه خورشید و گهی دریا شوی/ گاه کوه قاف و گه عنقا شوی // تو نه آن باشی نه این در ذات خویش/ ای برون از وهم‌ها وز بیش بیش» (مولوی، ۱۳۷۵، ج: ۲، ۵۲-۵۳) اشاره به نوعی پانتئیسم (همه‌خدایی) دارد.

۵. اسپینوزا به‌مانند مولوی قائل است که گذراندن زندگی رها از بندگی احساسات مصیبت‌زا یعنی حسد، افسردگی، احساس گناه، نکوهشگری، اضطراب، ترس و... امکان‌پذیر است و تمام نظام فلسفه او وقف رها ساختن انسان از این بندگی است (گراسمن، ۱۴۰۰: ۸۷).

۶. «مادرم بخت بُد است پدرم جود و کرم/ فرح ابن الفرخ ابن الفرخ ابن فرح» (غزل ۱۶۳۸).

۷. «ای شکران ای شکران کان شکر دارم ازو/ پندپذیرنده نیم شور و شرر دارم ازو // خانه شادی است دلم غصه ندارم چه کنم/ هرچه در عالم ترشی دورم و بیزارم ازو» (غزل ۲۱۴۶).

۸. «مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم/ دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم» (غزل ۱۳۹۳).
۹. «نه غم و نه غم پرستم ز غم زمانه رستم/ که حریف او شدستم که در ستم بیست او» (غزل ۲۲۱۲).
۱۰. نیکوس کازنتزاکیس در گزارش به خاک یونان بر آن است: «ما می‌خواستیم دنیایی نو و بهتر بیافرینیم اما دریافتیم که نمی‌توانیم. من به این ناتوانی اعتراف کردم؛ اما دوستم تمام عمر آن را پنهان داشت. بدین سبب بود که در نهم بیش از من رنج می‌برد و به خود می‌پیچید» (کازنتزاکیس، ۱۳۸۷: ۲۲۴).

۱۱. رگ رگ است این آب شیرین و آب شور/ در خلاق می‌رود این نفخ صور» (مولوی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۵) یا «چون به چشمت داشتی شیشه کبود/ زان سبب عالم کبودت می‌نمود» (همان).
۱۲. به قول عطار نیشابوری، آگاهی کامل از این آمدوشدن و فلسفه زندگی متصور نخواهد شد: «کمان حق به بازوی بشر نیست/ کزین آمدشدن کس را خبر نیست» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۷۳).
۱۳. این مسئله لب لباب تمام آن چیزی است که جف کلر در کتاب نگرش یعنی همه‌چیز، در مقام تجزیه و تحلیل و اثبات آن است: «به یاد داشته باش شما تهیه‌کننده و کارگردان و نویسنده و نورپرداز و طراح صحنه و بازی‌گردان فیلم‌های ذهنی خود هستید. دیگر هر گلی بزیند به سر خودتان زدید. اگر از پشت پنجره کیف به دنیا نگاه کنی، از واژگان منفی بهره خواهی برد» (کلر، ۱۴۰۰: ۴۵ و ۹۰). با این طرز تلقی، مولوی به کرات از نقش طرز تلقی و ایماژها در نگره و نگاه انسان سخن گفته است: «گر تو برگردی و برگرددت سرت/ خانه را گردنده بیند منظرت// ورتو بر کشتی روی بر یم روان/ ساحل یم را همی بینی دوان// گر تو باشی تنگ‌دل از ملحمه/ تنگ بینی جو دنیا را همه// ورتو باشی خوش به کام دوستان/ این جهان بنمایدت چون گلستان» (مولوی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۲۳۶۹-۲۳۷۲).

۱۴. مراد از مطلوب روان‌شناسی/ بالذات آن دسته از خواسته‌هایی است که برخلاف مطلوب‌های اجتماعی فردی (قدرت، شهرت و...) و اجتماعی جمعی (آزادی، نظم و...) و اخلاقی (عشق، صداقت و...) خود وسیله و ابزاری برای رسیدن به چیزی یا مطلوب دیگری نیست. مهم‌ترین این مطلوب‌های بالذات با توجه به یک حصر عقلانی آرامش، شادی، امید، احساس ارزشمندی زندگی و رضایت باطن هستند. اگر از میان این مطلوب‌های چندگانه بتوانیم یک مطلوب را به‌عنوان مهم‌ترین و ام‌الفضائل برگزینیم، هر متفکری بر یکی از این مطلوب‌ها با توجه به زمینه و بافت معنوی و ذهنی تأکید بیشتری داشته است. برای نمونه، بودا با توجه به نگره‌های عرفانی و معنوی شرق دور، مهم‌ترین مطلوب بالذات را که فقط و فقط برای خودش اهمیت دارد نه ابزاری برای رسیدن به مطلوب دیگر، «آرامش» می‌داند که مادر دیگر فضیلت و مطلوب‌های روان‌شناختی دیگر است.

۱۵. «ای بسا ظلمی که بینی در کسان/ خوی تو باشد در ایشان ای فلان// اندر ایشان تافته هستی تو/ از نفاق و ظلم و بدمستی تو/ چون به چشمت داشتی شیشه کیود/ زان سبب عالم کیودت می نمود» (همان، ج ۱: ۱۳۲۴-۱۳۲۶).

۱۶. «هرکه را بینی شکایت می کند/ کان فلان کس راست طبع و خوی بد// آن شکایتگر بدان کو بدخو است/ که مر آن بدخوی را او بدگو است// زانکه خوشخو آن بود کو در حمول/ باشد از بدخو و بدطبعان حمول» (همان، ج ۴: ۷۷۲-۷۷۴).

۱۷. در باب چیستی معنای متن، آرا و نظرات مختلفی وجود دارد که یکی از این نظریه‌ها ملازم با نام آستین و جان سرل است. در این نظریه، علاوه بر توجه به قصد گوینده بر نقش نهادهای اجتماعی، قراردادهای و قواعد زبانی نیز تأکید دارد که به آن تبیین عینی معنا می‌گویند (سرل، ۱۳۸۵: ۶۱). بر این اساس آنچه در نظریهٔ افعال گفتاری مهم است، تجزیه و تحلیل فعل گفتاری در بیانی است که خود شامل اخباری، التزامی، تحریکی، وصف‌الحالی و ایجاد است که در حقیقت تعیین‌کنندهٔ معناست (گرچی، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

۱۸. فایده و هدف این فعل، سعی گوینده است به اینکه شنونده را به انجام فعلی مانند سؤال، امر، خواهش، توصیه کردن و... وادارد.

۱۹. نظریه‌های این نوع طرز تلقی در متون دیگر نیز به‌گونه‌های مختلف دیده می‌شود. دبی فورد در کتاب نیمهٔ تاریک وجود، در بیان و تفسیر «به یاد داشته باشید اگر بر رفتار ناپسند کسی متمرکز شوید، به این دلیل است که شما هم آن ویژگی‌ها را دارید» (فورد، ۱۴۰۲: ۱۰۰)، حکایت دو راهب در فلسفهٔ ذن را نقل کرده که نظریه‌ای بر همان تصور و تصویر اسپینوزایی است: «در کنار هم به رودی رسیدند، زنی دیدند که نمی‌توانست رد شود، یکی او را بغل کرد ... دیگری بعد از ساعتی به او گفت مگر نمی‌دانستی که دست زدن به زن برخلاف آیین ذن است؟ او گفت: من آن زن را رها کردم در آن سوی رود، آیا تو هنوز او را با خود حمل می‌کنی» (همان: ۱۰۱).

منابع

افلاکی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *مناقب العارفين*. تصحیح تحسین یازجی. ج ۳. تهران: دنیای کتاب.
داماسیو، آنتویو. (۱۳۹۳). *خطای دکارت هیجان، ادراک و مغز انسان*. ترجمهٔ تقی کیمیایی اسدی. تهران: نگاه معاصر.

رستمی، یدالله، و سهام، مخلص. (۱۴۰۰). ارزیابی معنای زندگی از گذرگاه تأمل در ایماژهای ابوالعلاء

کحل پندار؛ بررسی ایماژ «زندگی به مثابه توهّم اراده آزاد» در نگاه مولوی و اسپینوزا، مصطفی گرجی ۳۲۳

معری. پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۳۸، ۶۷-۸۲

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). سرّ نی. چ ۴. تهران: علمی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). بحر در کوزه. چ ۸. تهران: انتشارات علمی.

سالامون، رابرت. (۱۳۹۲). معنای زندگی. ترجمه مسعود فریامنش. اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱، ۹-۱۵.

سرل، جان. (۱۳۸۵). افعال گفتاری (جستاری در فلسفه زبان). ترجمه محمدعلی عبداللهی. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). قمار عاشقانه شمس و مولوی. تهران: انتشارات صراط.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). الهی نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: سخن.

فورد، دبی. (۱۴۰۲). نیمه تاریک وجود. ترجمه فرناز فرود. چ ۳۶. تهران: کلک آزادگان.

لوید، ژنویو. (۱۳۹۹). اسپینوزا و کتاب اخلاق. ترجمه مجتبی درایتی و همکاران. چ ۳. تهران: شب‌خیز.

کازانتزاکیس، نیکوس. (۱۳۸۲). تجربه‌های معنوی. ترجمه مسیحا برزگر. تهران: کتاب خورشید.

کازانتزاکیس، نیکوس. (۱۳۸۷). گزارش به خاک یونان. ترجمه صالح حسینی. تهران: نیلوفر.

کلر، جف. (۱۴۰۰). نگرش یعنی همه چیز. ترجمه امیرحسین مکی. چ ۲۳. تهران: لیوسا.

گراسمن، نیل. (۱۴۰۰). روح اسپینوزا (شفای جان). ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: دوستان.

گرچی، مصطفی. (۱۳۹۰). آیین پژوهش در زبان و ادبیات با رویکرد به منظرهای شش ده گانه. چ ۲. تهران: کلک سیمین.

محقق نیشابوری، جواد. (۱۳۹۷). ایماژهای زندگی در صدای پای آب. پائر، شماره ۳۱، ۸۹-۱۰۲.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹). تقریرات ملکیان درباره انسان‌شناسی فلسفی با روش تحلیلی. پژوهشگاه علوم انسانی جهاد دانشگاهی.

ملکیان، مصطفی. (۱۴۰۰). عمر دوباره. چ ۴. تهران: نشر شور.

موسوی جروکانی، سید حامد، مسجدی، حسین، گرجی، مصطفی، و زمانی، مهدی. (۱۳۹۵). معنای زندگی در مصیبت‌نامه عطار نیشابوری. ادبیات عرفانی، شماره ۱۴، ۶۵-۸۹.

موسوی جروکانی، سید حامد، مسجدی، حسین، گرجی، مصطفی، و زمانی، مهدی. (۱۳۹۹). زندگی بر مدار مرگ (پیامدهای اخلاقی مرگ‌پویایی و زندگی‌خواهی در اسرارنامه عطار نیشابوری). پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ۱۲(۴۷)، ۸۵-۱۱۱.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات نگاه.

۳۲۴ □ دو فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره سی و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۳۰۱-۳۲۴

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۶). کلیات شمس تبریزی. تصحیح محمدحسن فروزانفر. ج ۵. تهران: نشر ثالث.

نادرپور، نادر. (۱۳۸۲). گزیده اشعار. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

Solomon, R. (2006). *The Big Questions*. Seventh Edition. Printed in Canada.

