



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 1, No.25, Spring & Summer 2021 pp.23-24

Received:01/11/2020 Accepted: 26/06/2021

The 'Other Presence' and its Relation with "Meaning of Life" in the Thought of Mawlana Jalaluddin (Rumi)

Maryamalsadat Tabatabaei Dana

Ph. D. Student of Comparative Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology, and Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran
hadisearezu72@gmail.com

Amir Abbas Alizamani*

*Corresponding author: Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran
amir_alizamani@ut.ac.ir

Babak Abbasi

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran
babbaasi@gmail.com

Abstract

The main purpose of the present study is to investigate the effect of the 'other presence' on the 'meaning of life' in the thought of Mawlana Jalaluddin (Rumi), which has been addressed with a descriptive-analytical approach. Rumi's thought, in the mystical position of the Sufi sect, is essentially a non-separatist and unifying approach. The basis of his thought does not completely reject the presence and influence of the 'other' which is called 'another' in Eastern mystical thought, but it considers the level of matter as meaning. Rumi considers the other presence intertwined in finding and realizing the meaning of a relative life and in close connection with the love of God. By another classification of 'Heaven other' and 'Hell other', he has clarified his opinion and explained the central offer of his reflections on the relation between the meaning of life and the presence of the other in such a way that only in a romantic relationship with heaven other, the most original meaning of life is realized.

Regarding the meaning of life, Rumi goes beyond the limits of naturalistic thought and agrees with the approach of meaning discovery. Finally, the culmination of the connection between the meaning of life and the presence of the other in his belief is that discovering the meaning of life begins at the lowest level and manifests itself in a romantic relationship with the 'transcendent other', God, in its highest form. Rumi, by telling educational anecdotes and allegories in the form of poetry and prose, repeatedly warns man against talking and associating with the other and considers him a cause of misguidance and alienation from man, while self-knowledge and self-remembering is the first and most basic principle that man needs to know the other and also to discover the meaning of life.

In the analytical course of Rumi's views on the subject of research, it is clear that in Rumi's view, 'meaning' is a real and objective thing that is present in the world and, contrary to the views of atheist existentialists, is not made by human fear and loneliness. Rather, there is meaning in life and it must be found. In this sense, he is in the group of those who believe in the theory of 'discovering the meaning of life'.

Regarding the meaning of life, Rumi believes that in order to properly understand what the meaning of life is, we must have self-knowledge and make self-knowledge the first step in the search for meaning because it is only then that we realize our human value and status and manifest ourselves as the universe and God. At this level of knowledge, we are not preoccupied with superficial and transient pleasures, and we find the way to the meaning of life, which is to attain divine love. It is noteworthy that such a goal cannot be achieved without the 'other' because unity and oneness are absolutely impossible in the material world. In

addition, our perception of 'self' is the result of the interaction of 'self' with 'other'. If we accept the 'other' as a subject like the 'self', we can experience his meaningful presence in life. Thus, the presence of the 'other' is an essential factor in the knowledge of the 'self' and seeks to know what the 'meaning of life' is.

Mawlana Jalaluddin has also defined the types of relations between 'self' and 'other', not all of which are equally constructive, but 'others' are valued differently from Mawlana's point of view, and some of them may even be considered as the cause of damage and the cause of crises exist in man and society; like what was previously referred to as 'hell other' and Rumi also calls them cannibals and warns against associating with them. In fact, Rumi's other levels can be examined from two perspectives. 'Other' means other than 'self' and in another sense, 'other' as 'self'. Rumi classified the other as 'hell other' and 'heaven other' in a general way. The other is an identity that has forgotten the true homeland of man and the inner originality and has remained in the most superficial layers.

In relation to the 'I', he also seeks the object and the possession of the 'I', and the relation between the 'I' and the other is constantly defined in the same cycle. In contrast, the other in relation to the mirrored 'I' seeks to self-consciously and transparently identify the 'I'. In this relation, the parties to the relationship do not seek to possess each other, but to fly to the other in order to open up to the world of meaning in their existential evolution. Thus, the meaning of light life is the result of relation with heaven other, and the meaning of heaven life requires the presence of heaven other. Rumi introduces 'love' as the meaning of life, which is the result of the romantic relationship of 'self' with 'other' of the same type, that is, heaven. The main teaching of his mystical thought is that loving human beings is both the source and the result of loving God. In other words, loving people is a manifestation of loving God. Love of God as the genuine 'other' causes man to enter into a loving relationship with the universe, to break down the barrier of 'self' and to reach beyond it. Therefore, for Rumi, love is the meaning of life and the driving force of creation.

Keywords: The Other, Meaning of Life, Rumi, Love, Self.

References

- Aflaki, Sh. A. (1983). *Managheb Al-Arefin*. Tehran: Book World Publication.
- Alizamani, A. A. (2007). The Sense of the Meaning of Life. *Journal of Letter of Wisdom*, 5(1), 59-89.
- Company Zare, M. (2015). *Rumi and the Meaning of Life*. Tehran: Negah Moaser Publication.
- Dakani, P. (Ed.) (2014). *Masnavi Manavi*. Tehran: Mehr Avid Publication.
- Forouzanfar, B. (1997). *Essay on the Research and Life of Mawlana Jalaluddin Mohammad, Known as Rumi*. Tehran: Zavar Publication.
- Forouzanfar, B. (Ed.) (2007). *Mawlavi's viv an Shav s vavri zi*. Tehran: Hermes Publication.
- Hegel, W. F. (1975). *Gods and Servants*. Translated by Hamid Enayat. Tehran: Kharazmi Publication.
- Homayi, J. (n.d). *Rumi Nameh: What Rumi Says*. Tehran: Homa Publication.
- Khatami, M. (2001). Levinas and the Other. *Journal of Letter of Culture*, 42, 102-107.
- Metz, T. (2003). New Works on the Meaning of Life. Translated by Mohsen Javadi. *Journal of Critique and Opinion*, 29-30, 266-313.
- Mile Heravi, N. (Ed.) (1998). *Sultan Walid's Maaref*. Second Edition. Tehran: Molly Publication.
- Nicholson, R. A. (2002). *Jane Jan (Selections from Divan Shams)*. Translated by Hassan Lahouti. Tehran: Narmak Publication.
- Quire, A. (1991). *A Speech about Descartes*. Translated by Amir Hossein Jahanbegloo. Tehran: Noghreh Publication.
- Sahib Al-Zamani, N. (2008). *Third Line*. Tehran: Atai Publication.
- Schimmel, A. M. (1996). *Shokoo Shams*. Translated by Hassan Lahouti. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Sobhani, T. H. (Ed.) (1992). *Mawlavi's Letters*. Tehran: University Publishing Center.
- Soroush, A. (2005). *Shams and Rumi's Romantic Gambling*. Tehran: Sarat Cultural Institute Publication.
- Tabrizi, Sh. M. (2012). *Shams Articles*. Correction and Suspension by Mohammad Ali Movahed. Tehran: Kharazmi Publication.
- Zarrin Koob, A. (1989). *The Secret of Reed*. Volume I. Tehran: Elmi Publication.
- Zarrinkoob, A. (2014). *Step by Step to Meet God*. Tehran: Elmi Publication.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

ص ۱۱۳-۱۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۵

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۸/۱۱

«حضور دیگری» و نسبت آن با «معنای زندگی» در اندیشه مولانا جلال‌الدین

مریم‌السادات طباطبایی‌دانا، دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

hadisearezu72@gmail.com

امیرعباس علی‌زمانی، دانشیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران

amir_alizamani@ut.ac.ir

بابک عباسی، استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

ایران

babbaasi@gmail.com

چکیده

هدف اصلی پژوهش حاضر، با رویکرد توصیفی تحلیلی، بررسی تأثیر «حضور دیگری» بر معنای زندگی در اندیشه مولانا جلال‌الدین است. مفهوم حضور «دیگری» در آثار و افکار مولانا مشهود است و بارزترین آن در ارتباط با شمس تبریزی و نفوذ او بر دریافت معنایی دیگر از زندگی در نزد خداوندگار دیده می‌شود. مولانا معتقد است حضور «دیگری» در یافتن و تحقق معنای زندگی، با عشق به خداوند ارتباط وثیق دارد و تنها در ارتباطی عاشقانه با «دیگری» است که اصلی‌ترین «معنای زندگی» تحقق می‌یابد. درباره «معنای زندگی» نیز مولانا از مرزهای اندیشه طبیعت‌گرایانه فراتر رفته و قائل به معنایی ورای طبیعت است؛ از همین رو، باید به رویکرد کشف معنا در باور مولانا قائل بود؛ بنابراین، در اندیشه سترگ او، حضور «دیگری» دارای مراتبی از ماده به معنا است؛ به طوری که معنای زندگی از مراتب پایین آغاز می‌شود و در وصال عاشقانه با «دیگری» استعلایی یعنی خداوند به والاترین صورت خویش نائل می‌آید.

واژه‌های کلیدی

دیگری، معنای زندگی، عشق، خود، مولانا

مسئول مکاتبات

Copyright © 2021, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

Doi: [10.22108/COTH.2021.125752.1482](https://doi.org/10.22108/COTH.2021.125752.1482)

۱- مقدمه

یکی از اصلی‌ترین پرسش‌های انسان جدید، پرسش از چیستی «معنای زندگی» است. در روزگار کهن بشر به مرزهای سرگشتگی و تنهایی نرسیده بود و هر واقعه، نشانه و معنایی داشت که توجه آدمی را به نیرویی قدرتمند معطوف می‌کرد و از اضطراب‌های وجودی و حس پرتاب‌شدگی در کره خاکی خبری نبود؛ اما در دنیای امروز «معنای زندگی» به چالش و دغدغه‌ای عظیم تبدیل شده است. فقدان معنا بر زندگی امروز بشر سایه انداخته و تحفه جهان پیشرفته علم و صنعت، اسارت انسان معاصر در گرداب پوچی و چنگال بی‌معنایی است. این فقدان معنا، انسان را به جستجوی آن سوق داده است. انسان جدید موجودی تنها و سرگردان است که در هیاهوی پیشرفت هرروزه علم، هر لحظه خود را در گردابی عمیق‌تر از بی‌معنایی احساس می‌کند. همچنین، در دنیای کنونی «دیگری» حضوری انکارناپذیر دارد و جهان معاصر مملو از «دیگری»هایی است که فرد باید با آنها مواجه شود و تأثیر آنها را در زندگی خویش بشناسد. بسته به اینکه با کدام «دیگری» ارتباط پیدا می‌شود، نقش او در معناداری یا بی‌معنایی زندگی متفاوت می‌شود؛ بنابراین، جستجوی «معنای زندگی» و نسبتی که با حضور «دیگری» برقرار می‌کند، یکی از چالش‌های زندگی بشر معاصر است که ضرورت دارد به آن پرداخته شود؛ چه اینکه اگر در خودمحوری غرق شویم و «دیگری» را همچون بیگانه‌ای مزاحم بدانیم، حاصلی جز ستیز، آشوب، پریشانی و پوچی در جهان نخواهیم داشت. همچنین، شناخت «خود» نیز به تمامی حاصل نخواهد شد؛ زیرا بخشی از شناخت «من» از «خود» فقط توسط «دیگری» در دسترس است.

مولانا در مقام عارفی عاشق‌پیشه، هرچند در دوران دورتری می‌زیست، از «معنای زندگی» و «حضور دیگری» غافل نبوده است. او در آثار، اشعار و مکتوباتش به این دو موضوع، با زبان روزگار خویش، پرداخته است؛ به گونه‌ای

که تعالیم و معارفی که او در مثنوی، کلیات شمس و دیگر مرقومات خویش به یادگار گذاشته، در حکم دوایی بر دردهای وجودی انسان جدید است. این عجب نیست؛ زیرا نه تنها او، هر وجودی که از نور الهی بهره‌مند باشد گرمای وجودی‌اش تا ابد باقی است و حرارت کلام آتشینش، سردی و تیرگی وجود انسان‌های ناامید و سرگردان را می‌زداید و شعله عشق را در آنان می‌افروزد. چنین انسانی با سخنان نورانی‌اش راه را بر آیندگانی نشان می‌دهد که دورافتاده از اصل خویش، در طلب روزگار وصل بر می‌آیند.

اصلی‌ترین و ابتدایی‌ترین دلیلی که می‌توان به توجه مولانا به «دیگری» استناد کرد، گفتگوی مولانا و نیز روش او در بیان است که در ۶ جلد مثنوی غالباً صورت روایتگری داستان به خود گرفته است. راوی باید مخاطب و شنونده‌ای داشته باشد تا گفتگو صورت پذیرد. آثار مولانا و حکایات و تمثیل‌های او حاکی از توجه او به «دیگری» در مقام مخاطب است؛ البته در بررسی آثار او در جاتی برای «دیگربودگی» (The otherness) «دیگری» وجود دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اقبال به آثار مولانا در سال‌های اخیر نیز طلب یافتن معنایی است که از دست رفته و فراموش شده است. اکنون هرچه برایمان نشانی از آن معنا دارد، در وجودمان می‌نشیند و به جان مرده‌مان روحی تازه می‌دمد؛ درون تاریک و افسرده‌مان را گرما و نور می‌بخشد و شعله‌ای در کالبدمان افروخته می‌شود. کلام مولانا چنین ویژگی ستودنی‌ای دارد که پس از گذشت سال‌ها از عمر آن، طالب و مشتاقش هستیم و چراغ راه از آن می‌جوییم. مولانا نیز از این تأثیر کلامش آگاه است و از آن خبر می‌دهد.

چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم
نه شبم نه شب‌پرستم که حدیث خواب گویم
(غزل ۱۶۲۱)

زندگی در دوره‌های مختلف حیات مولانا ارائه کرده است (کمپانی زارع، ۱۳۹۴).

اکنون در این تحقیق، با تأکید بر نقش فراگیر «دیگری» در زندگی و آثار مولانا و تأثیر آن در معنای زندگی، مؤلفه‌های اساسی معناداری از نظر مولانا، شیوه پرداختن مولوی به «دیگری» و «معنای زندگی» و رابطه میان آن دو، معیارهای تفکیک «دیگری» و زندگی معنادار از «دیگری» و زندگی پوچ و درنهایت، تعیین نسبت «حضور دیگری» در معناداری زندگی بررسی می‌شوند.

۲- بحث و بررسی

درباره «معنای زندگی» تقسیم‌بندی‌های متعددی ارائه شده‌اند؛ اما در نگاهی عام، نظریات ارائه‌شده در این حوزه به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) دیدگاه طبیعت‌گرایانه (Naturalistic theories): معتقدند زندگی در جهان ماده و طبیعت معنا می‌یابد.

ب) دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه (Super naturalistic theories): بر این باورند که زندگی، در ارتباطی وراثی و مرزهای طبیعت قابلیت معنادار شدن دارد (متز، ۱۳۸۲: ۲۶۹-۲۶۸).

با توجه به تقسیم‌بندی مذکور، دیدگاه طبیعت‌گرایان در معتقدان به نظریه جعل معنا و نظر فراطبیعت‌گرایان در باورمندان به نظریه کشف معنا طبقه‌بندی می‌شوند. معنا به‌مثابه امری مجعول (Invention)؛ یعنی هرچه هست در درون انسان است و بدون تکیه به هیچ قدرت بیرونی، فرد باید بنا بر اراده و انتخاب خویش معنایی برای زندگی اش جعل کند. درمقابل، معنا به‌مثابه امر مکشوف (Discovery)؛ یعنی معنا امری واقعی و بیرونی است و انسان باید خودش آن را کشف کند. در این رویکرد، زندگی ذاتاً دارای معناست و انسان باید آن را بیابد (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۸۴).

همچنین، توجه به مفهوم «دیگری» (The other) به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی را می‌توان در تاریخ فلسفه و آثار

با توجه به اشارات مختصری که در بالا ذکر شد، اکنون ضروری است به پرسش اصلی این نوشتار پرداخته شود که «چگونگی تأثیر حضور «دیگری» و نسبت آن با «معنای زندگی» از منظر مولانا جلال‌الدین است.

با توجه به اینکه هدف این مقاله، بررسی نسبت میان حضور «دیگری» و «معنای زندگی» از منظر مولانا جلال‌الدین است، به همین مناسبت ابتدا اشاره‌ای گذرا به پیشینه مسئله معنای زندگی و مفهوم «دیگری» خواهیم داشت. سپس به طور مبسوط، معنای زندگی، مسئله «دیگری» و نسبت این دو موضوع با یکدیگر، در تفکر مولانا بررسی می‌شود.

۱-۱- پیشینه پژوهش

هرچند تا کنون پژوهشی با عنوان «حضور دیگری و معنای زندگی از منظر مولانا» به صورت مستقل بررسی نشده است، در این بخش، بعضی از مقالات و تحقیق‌هایی مرور می‌شوند که مسائلی نزدیک به موضوع حاضر را بررسی کرده‌اند: مقاله «مفهوم دیگری و دیگرستیزی و دیگرپذیری در مثنوی مولانا» با توجه به دو شخصیت متفاوت مولانا، ارتباط او با «دیگری» را بررسی می‌کند. در این مقاله، شخصیت اول و فقیهانه او «دیگری»ستیز و شخصیت دوم و عارفانه او «دیگری»پذیر معرفی شده است (محمد ذاکری و دیگران، ۱۳۹۸: ۶۷-۹۹). همچنین، مقاله «دیگری و نقش آن در گفتمان مولانا»، موضوع «دیگری» را از ویژگی‌های شاخص گفتمان عرفانی و فرهنگی مولانا و به عنوان وجه متمرکز گفتمان وی قلمداد کرده و با رویکردی عارفانه و از منظر نشانه‌شناسی، حضور دیگری را در غزلیات مولانا بررسی کرده است (کنعانی، ۱۳۹۸: ۲۷۹-۲۵۳). مقاله «معنای معنای زندگی» نیز به تحلیل پرسش اصلی معنای زندگی و نیز پرداختن به معنای زندگی به مثابه هدف یا ارزش و ارتباط معنای زندگی با وجود خدا پرداخته است (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۵۹-۸۹). همچنین، کتاب «مولانا و معنای زندگی»، از جمله کتاب‌هایی است که درباره معنای زندگی در نگاه مولانا تحقیق کرده و چشم‌اندازی از مسئله معنا و چیستی معنای

داشت؛ از این رو، باید «دیگری» را شناخت، او را پذیرفت و نقش او را در معنایابی زندگی درک کرد.

۱-۲- شمس به مثابه دیگری

آنچه از زندگی عملی مولانا به‌ویژه دیدار با شمس و عواقب آن به دست می‌آید، این مطلب است که مولانا به حضور «دیگری» و تأثیر آن بر «معنای زندگی» یا تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر توجه داشته است. شمس در سال ۶۴۲ وارد قونیه شد و در حوالی ۶۰ سالگی اش با مولانای ۳۸ ساله روبه‌رو می‌شود و او را همان محرم و همدم و همصحبتی در می‌یابد که سال‌ها در طلبش به هر سو رفته است. شمس با درونی ناآرام و روحی سرگشته، دائماً در پی کسی بود که بتواند با او سخن دل بگوید و آنچه را که با عوام و بیشتر مردم نمی‌توان گفت، با محرمی بگوید. آنچنان که خود بیان می‌کند «کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم و روی بدو آورم» (صاحب‌الزمانی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). این سخن بدان معنی است که طلب یار تنها از سوی مولانا نبوده است؛ بلکه شمس نیز در جستجوی انسانی بود که در مقامی جز «تاج کرمن» بر سر و «طوق اعطینا»^۱ در بر قرار نمی‌یافت. تأثیر شکرگرف شمس بر مولانا تحولی عمیق در او پدید آورد که باعث شد مولانا از افق «دیگری» اندیشانه به زندگی، نگاه و «معنای زندگی» را با عطف توجه به «دیگری» جستجو کند. به عبارت دیگر، از دیدگاه مولوی، نوع نگاه معرفتی افراد به «دیگری» بر موضع آنها در باور به معناداری یا بی‌معنایی زندگی تأثیر می‌گذارد. همچنین، انتخاب و پذیرش معناداری یا بی‌معنایی زندگی هر فرد، در نوع مواجهه او با «دیگری» مؤثر است. چنانکه از تفکر مولانا بر می‌آید، «دیگری» در تعاملی دائمی با «من»، «من» را از خودمحوری جدا می‌کند و جایگاه «من» را تعالی می‌بخشد. ارتباط دائمی «خود» با «دیگری» و گشودگی پی در پی «خود»، علت اصلی

فیلسوفان قدیم پی گرفت و ردپای آن را همچون غالب مسائل فلسفی نوین، در یونان باستان مشاهده کرد. مفهوم عام «غیریت» در رسائل افلاطون از جمله مهمانی و سوفیست و نیز ارسطو، آنجا که در اخلاق نیکوماخوس درباره دوستی می‌نویسد، به ارتباط با «دیگری» اشاره می‌کند. در قرن هفدهم، دکارت، سردمدار فلسفه جدید، با ارائه ایده کویکتو، انسان و به تعبیر واضح‌تر، سوژه را محور هستی قرار داد و جریان انسان‌گرایی در نتیجه رویکرد سوژه محوری دکارت، متولد شد. در جریان‌های بعدی که به دنبال نفی سوژه‌گرایی و مخالفت با مرکزیت خود به عنوان عنصر اصلی هستی صورت گرفت، رجوع به غیر خود یا «دیگری» مطرح شد (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۷-۱۰۲).

با این حال، رویکرد به «دیگری» به‌مثابه موضوعی مستقل، مسئله‌ای جدید و قرن بیستمی است. آن چنان که هر جا سخن از محبت، عشق، خود، گفتگو، همدلی، اخلاق و معناست، ناگزیر بحث از «دیگری» مطرح است و فلسفه معاصر عرصه بیان و بروزهای مباحثی این چنین است. هیدگر «دیگری» را در تحلیل مفهوم دازاین مطرح می‌کند. هگل در خدایگان و بنده به «دیگری» می‌پردازد. هوسرل از «دیگری» در قالب من دیگر بحث می‌کند. لویناس با اخلاق دیگرمحور بر مسئله «دیگری» متمرکز شده است. بوبر با بیان رابطه من - تو «دیگری» مطرح می‌کند و سارتر تعارض و درگیری با «دیگری» را زاویه رویکردش به «دیگری» قرار داده است (نک. علیا، ۱۳۹۵: ۶۰ - ۳۵).

مسئله «دیگری» همان طور که از سوی متفکران غرب، فلسفه ورزی شده، در آموزه‌های عرفانی و فلسفه شرقی نیز از جایگاهی خاص و مهم برخوردار بوده است؛ زیرا دنیای کنونی مملو از ارتباط با «دیگری»هایی است که نمی‌توان از آنها چشم پوشید؛ بلکه باید به آن را توجه دقیق و عمیق کرد؛ زیرا تأثیر «دیگری» به‌گونه‌ای است که رشد و تعالی «خود» در گرو ارتباط با «دیگری» محقق می‌شود. در غیر این صورت، دنیا شاهد جنگ و ستیزها و «دیگری» هراسی‌هایی می‌شود که بهره‌ای جز کشتار، انزوا و پوچی در پی نخواهد

۱. تاج کرمن است بر فرق سرت

طوق اعطیناک آویز بربت (۵- بیت ۳۵۷۳)

مکاشفه معنای زمانی رخ خواهد داد که از جهان ماده و صورت بگذریم و به عالمی بالاتر دست یابیم و قابلیت درک معنا را دارا شویم. به عبارتی، طلب یافتن معنا مقدمه‌ای دارد که مولوی در «نی‌نامه» به آن اشاره کرده است. هرگاه درون خود را از هوی و خودپرستی تهی کنیم و غمگنانه از فراق بهشت وصل و معنا، همچون نی سوز آتشین خویش را بدمیم، امید است از جهان ظاهر به عالم باطن برویم و به وصال او که در طلبی دائم در جستجویش بودیم، برسیم (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۴۸). از منظر مولانا، ماندن در عالم صورت مانع توجه و پیدایی معناست و لازم است از آن عبور کرد تا به کشف معنا نائل شد؛ همان‌گونه که در داستان چگونگی شکل فیل و اختلاف حاصل از آن، به این حقیقت رهنمون می‌شود که همه حقایق با حواس پنج‌گانه و ادراک حسی، شناختنی و در دسترس نیستند؛ بلکه باید از حس گذر کرد تا به درک حقیقت نائل شد.

مولانا در تبیین عقیده‌اش راجع به معنا، گذر از جهان طبیعت و استقرار در عالمی فراتر از آن را ضروری می‌داند. ابیاتی که در ادامه می‌آیند، شاهدی بر این مطلب‌اند:

بشونو ز آسمان‌ها که سلام‌علیکم
شفقت چون فزون کند به خودت رهنمون کند
ز دل‌ت سر برون کند که سلام‌علیکم
چو ز صورت برون روی به مقامات معنوی
تو ز شش سوی بشنوی که سلام‌علیکم
(دیوان شمس، غزل ۲۲۵۸).

مولانا همچنین در سروده‌های بسیار دیگری، این نظر خود را که عالم دارای مراتب است و آدمی در گذر از عالم ماده به معنای راستین می‌رسد را به نظم می‌گوید (دفتر سوم مثنوی، ابیات ۴۱۹۰ - ۴۱۸۶).

باتوجه به مطالب ذکر شده، اصل اول جستجوی معنا از منظر مولانا این است که اساساً طلب معنا در دنیای فانی و مادی عملاً بعید است؛ زیرا عالم مادی زمان‌مند و مکان‌مند

معنابخشی «دیگری» به زندگی «خود» است. توضیح مسئله این است که هرگاه پرداختن به «دیگری» موضوعیت داشته باشد، بی‌تردید مفهوم «خود» نیز مطرح می‌شود. بر همین مبنا ضروری است اندکی به این مفهوم پرداخته شود. پرسش تاریخ‌مند «من کیستم»، از فلسفه باستان تا امروز، مطرح بوده و در ادوار مختلف، پاسخ‌های متفاوتی داشته است. در یونان باستان با نظر کردن به جهان و طبیعت درصدد تبیین یافتن جایگاه انسان در هستی و به دنبال آن پاسخگویی به پرسش من کیستم بودند؛ اما در دوره جدید، من انسانی و به تبع آن جهان، با نگاه شک و نقد مواجه شد و طرح پرسش من کیستم در این دوره، تلاش فلسفه برای شناخت خود بود و همچنان ادامه دارد (کوایره، ۱۳۷۰: ۸۰). خودشناسی در غرب همان علم‌النفس در شرق است که در تفکر اندیشمندان شرقی معرفتی بنیادی است. در نگاه عارفانه و صوفیانه مولانا نیز معرفت نفس اساس هر شناخت دیگری است. از نظر او، شناخت «خود» نوعی بازگشت به درون و مواجهه با خود اصیلی است که خاطره‌اش در حافظه وجود انسانی حضور دارد؛ اما انسان آن را از یاد برده است. «خود» مولانا خودی است که تنها به طبیعت تعلق ندارد؛ بلکه قدم فراتر گذاشته و در مرکز هستی جای گرفته است؛ زیرا انسان الهی به واسطه صفات خدای گونه‌ای که کسب می‌کند، محور هستی است؛ اما برای شناخت «خود» و نائل شدن به خود الهی، باید «دیگری» را بشناسیم؛ زیرا تجربه زیسته «خود» جدای از «دیگری» امکان‌پذیر نیست. «خود» با «دیگری»‌های متعددی احاطه شده است و حیاتی منفصل از «دیگری» برایش متصور نیست؛ بنابراین، برای شناخت «خود» به ضرورت باید «دیگری» را شناخت.

۲-۲- معنای زندگی در اندیشه مولوی

در باور مولانا «معنا» واقعیتی است که در جهان حضور دارد و برخلاف نظر اگزیستانسیالیست‌های خداناباور، زاده وحشت و تنهایی انسان نیست؛ بلکه معنا در زندگی وجود دارد و باید آن را کشف کرد؛ البته

به همین مقصود، تلاش می‌کرد و در اندیشهٔ بهشت موعود و خوب‌بندگی کردن، انواع ریاضت‌های شرعی و جهاد با نفس را با همهٔ وجود انجام می‌داد و از ذکر و تسبیح خدا غافل نمی‌شد (کمپانی زارع، ۱۳۹۴: ۴۵ - ۴۴). این مرحله علم‌الیقینی مولاناست.

با وجودی که مولوی از جایگاه آبرو و اعتبار چیزی کم نداشت، بدان‌گونه که خود اشاره می‌کند، سرگشته و ناآرام بود؛ چونان غریبی که از اصل خویش دورافتاده و سرگردان و پسران پسران در جستجوی دوست و آشنا و یاری که از او دور افتاده است و نمی‌داند در کجا باید او بجوید. در نی‌نامه، سرآغاز مثنوی، این بی‌قراری و وجودی خویش و روح مطالبه‌گرش را شرح می‌دهد (زرین‌کوب، ۱۳۹۳: ۱۰۲-۱۰۱). در نهایت، پس از مدت‌ها طلب، شمس تعبیر رویای سال‌ها معناتلپی و حقیقت‌خواهی مولانا می‌شود.

معاشرت و گفتگوی شمس و مولانا حدود دو سال برقرار بود و هیچ‌کس نمی‌داند که دقیقاً در این دوران چه وقایعی میانشان رخ داده است؛ اما مهم است بدانیم چرا شمس برای مولانا اینقدر گرانها بود؟ چرا جلسات آنها به قدری خصوصی بود که به هیچ‌کس اجازهٔ ورود داده نمی‌شد؟ چرا مولوی چنان تحت تأثیر حضور دوساله شمس قرار گرفت که دنیای تدریس را رها کرد و به جای آن شاعری توانمند شد؟ چرا مولوی برای یک درویش بی‌خانمان سرگردان، چنین احترام زیادی قائل بود؟ و پرسش‌های بسیار دیگری از این دست مطرح است که بهترین پاسخ به آنها در یک کلمه خلاصه می‌شود: «تحول روحی» یا آنچه مولانا با عنوان «پختگی» از آن یاد می‌کند. گویی چنین پختگی یا تحولی روحی مشمول همگان و احوالی عمومی نیست؛ بلکه ورود به آن شایستگی‌ها و محرمیتی می‌طلبد که مولوی با طلبی دائم، واجد آن شده بود. آشکار است آنچه در آن مدت میان آن دو رفت، چنان تغییری در مولانا ایجاد کرد که از علم‌قال‌گریخت و در علم‌حال‌سکنی گزید. همین تغییر احوال مولانا شاهدی بر این حقیقت است که نوع عشق‌ورزی مولانا به شمس و رای

و محدود است؛ اما معنا امری است پایدار و ورای زمان و مکان. پس باید «معنای زندگی» را در پیوند با عالمی بجوییم که مرزهایش را از محدودیت‌های ماده و فناپذیری فراتر برده و با لایتناهی پیوسته است.

همچنین، اصل دوم در جستجوی «معنای زندگی» این است که انسان ابتدا «خود» و جایگاهش را بشناسد و به آن معرفت یابد؛ زیرا به باور مولانا بسیاری از احوال ناموزون درونی و روحی انسان حاصل فراموش کردن «خود» و غریبه‌شدن با «خویشتن» است و انسانی که «خود» حقیقی‌اش را نمی‌شناسد، نمی‌تواند به طریقی صحیح و در مسیری درست، در طلب معنا برآید. همان‌طور که مولانا در دفتر چهارم مثنوی در ابیاتی، آنچه به خود قائم است را جوهر و اصل می‌داند. جوهر آن باشد که قایم با خودست آن عرض باشد که فرع او شدست (دفتر چهارم مثنوی، ابیات ۸۰۸ - ۸۰۷)

بر همین مبنا مولانا هر علم و دانشی که شاخه‌ای از معرفت نفس در آن نباشد را بار جان می‌داند و برایش ارزشی قائل نیست؛ زیرا مقدم بر هر معرفت و دانشی، شناخت «خود» است و هنگامی که در نخستین قدم جاهل باشی، فاضل بودن در علوم دیگر سودمند نخواهد بود. (دفتر سوم مثنوی، ابیات ۲۶۴۹ - ۲۶۴۸)

معنا در زندگی مولانا با توجه به مواجهه او با شمس به دو دوره تقسیم می‌شود:

۱-۲-۲- معنای زندگی مولانا پیش از مواجهه با شمس مولانا پیش از ملاقات با شمس در دنیای زهد و بندگی زندگی می‌کرد. روزگاری که یگانهٔ شیوخ شهر خویش بود و تعلیم دین می‌داد و در علم بحثی استاد بی‌مثال دیارش بود. دورانی که به دلیل اجتهاد و فقاہت و تعلیم علوم دینی شایستهٔ احترام بود. در آن دوران همان‌طور که مولانا می‌سراید، هم و غمش پرداختن به امور زاهدانه و سجاده‌نشینی و عبادت بود. او می‌خواست به وصل خداوند برسد و صبغه‌اللہی شود. برای رسیدن

تاریکی‌ها به او اعتماد کرد و در پس نورانیت او به خورشید حقیقت رسید. در این دوران که شمس همنشین مولانا شد، او را از همه علوم ظاهر و عناوین دنیایی رها کرد؛ زیرا معتقد بود این هر دو مانع رسیدن به معنای راستین اند. مولانا نیز چونان شاگردی ممتاز تعالیم و شروط شمس را به گوش جان می‌شنید و همین ارتباط تحولی شگرف و عظیم در مولانا ایجاد کرد. مولانایی که تعلیم علوم دین و اصول فقه می‌کرد، اکنون شیدا و دیوانه‌وار در ملأعام می‌رقصد و می‌سراید و خبری از وقار زاهدگونه‌اش نیست (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۶۴).

در این ایام و احوال، مولانا دیگر در طلب بهشت یا ترس از دوزخ یا به تعبیر روشن‌تر، زهدگونه بندگی خدا را نمی‌کرد. او در طلب «معنای زندگی» اش پیوسته در حرکت و تلاش بود و برای وصول به آن، عالم ماده را پشت سر می‌گذاشت و در آفاق از خود بی‌خبری سیر می‌کرد و در وصال معشوق ازلی، معنا را یافته بود؛ همان‌طور که خود در سرآغاز دفتر دوم مثنوی می‌سراید:

گفتم ای دل آینه کله کللی بجو
رو به دریا کار بر ناید به جو
زین طلب بنده بکوی تو رسید
درد مریم را به خرم‌ابن کشید
دیده تو چون دلم را دیده شد
شد دل نادیده غرق دیده شد
آینه کللی ترا دیدم ابدا
دیدم اندر چشم تو من نقش خود
گفتم آخر خویش را من یافتم
در دو چشمش راه روشن یافت
(دفتر دوم مثنوی، ابیات ۹۳-۱۰۱).

با این بیان، مولانا طلب وصال دائمی و چشیدن درد فراق را گام اول و اساسی‌ترین قدم برای دریافت دریای معنا معرفی می‌کند که با احوال قیل‌وقال مدرسه و فقه و زهد فرسخ‌ها فاصله دارد. جوشش درون، حالی دیگر است که دریچه وجود انسان را به روی عالمی دیگر می‌گشاید و مولانا در آسمان آن عالم پرواز کرده است.

مقولات محدود و متناهی این جهانی بود. مولانا با شمس طعم وصل به بی‌نهایت را می‌چشید و همین حقیقت بر عشق او به شمس می‌افزود: تجربه‌رهایی از تنهای «خود» و پیوستن با نامتناهی (زرین‌کوب، ۱۳۹۳: ۱۱۶).

۲-۲-۲- معنای زندگی مولانا پس از مواجهه با شمس

افلاکی در مناقب‌العارفین می‌گوید «اگرچه کبار ماضی، علم کیمیا را در اجسام و اجساد به کار بردند و آن عجب نیست، کیمیاکاری در عقول و ارواح عجیب است» (افلاکی، ۱۳۶۲: ص ۱۴۳). این کیمیاگری، همان آتشی بود که شمس در درون مولانا افروخت. آتشی که عشق شمس در جان مولانا افروخت، او را از همه بندهای خودخواهی، مصلحت‌اندیشی و آداب‌دانی رها کرد و به تعبیر دقیق خودش، او را «زیر و زبر» کرد.

مائیم چو حال عاشقان زیر و زیر
وز دلبر ما هر دو جهان زیر و زیر
از زیر و زیر منزه آمد شمه ما
وانکس که از او جست نشان زیر و زیر
(دیوان شمس، رباعی ۹۱۶)

بدین وجه با توجه به تعبیر زیر و زیر در اشعار او، عاشق نزد مولانا، فردی است که فروریخته، تهی شده و از نو ساخته شده است؛ زیرا از جسم مادی او گرفته تا خلیات و روحيات و علائق و تعلقاتش، همه به کلی تغییر می‌یابند، خویشتن‌خواهی و نیت او به کلی از وجودش رخت بر می‌بندد و «دیگری» طلبی، او را بنده عشق می‌کند. بیان حکایت طوطی و بازرگان در دفتر اول، تلاش مولانا برای تبیین همین مطلب است (دفتر اول مثنوی، ابیات ۱۵۷۴ - ۱۵۴۷).

زندگی مولانا پس از دیدار با شمس معنای تازه‌ای می‌یابد و کسوت خدای و بندگی در نسبت عاشق و معشوقی پدیدار می‌شود (کمپانی زارع، ۱۳۹۴: ۵۱-۵۰). برای مولوی چنان بود که مفهوم اتوپایی انسان کامل را در قامت شمس می‌دید و عشق‌ورزیدن به او، عشق به انسان کامل بود. چنین شخصیتی، روشنگر حقیقت است و راهنمایی است که می‌توان برای رهایی از ظلمت و

۳-۲- «دیگری» در اندیشه مولوی

در اندیشه مولانا و آیینۀ اشعارش، «دیگری» به مثابه عاملی معنابخش و حاضر در تحقق «خود» است؛ البته «دیگری» انواع و مراتبی دارد و همه «دیگری»ها چنین کارکردی ندارند؛ بلکه هر «خود»ی، «دیگری» هم سنخ و مشابه خویش را درک می‌کند. به عبارت دیگر، «من» یا سوژه در فرایند مواجهه با «دیگری»، در واقع در جستجوی درک «خود» است و پیوسته گفتگو و تعامل میان «خود» و «دیگری» هم‌سنخ برقرار می‌شود. مولانا در دفتر چهارم مثنوی، روح آدمیان را مانند صدف‌هایی می‌داند که بعضی همچون دُر پاک و درخشان‌اند، برخی همچون شب، تاریک و تیره و هر وجودی، بسته به اصل و ذات خود با روح مشابه خویش، ارتباط می‌یابد (دفتر چهارم، ابیات ۳۰۲۹-۳۰۲۵).

مولانا معتقد است آنچه نشانه اصالت و حقیقت وجودی آدمی است، باطن اوست و انسان‌ها اگرچه در ظاهر مشابه یکدیگرند، در باطن بسیار از هم دور و با هم متفاوت‌اند.

این دسته، انسان‌هایی هستند که فقط ظاهر آدمی به خود گرفته‌اند؛ اما حقیقت وجودی خویش را از یاد برده و ناتوان از شنیدن ندای باطن خویش، در ظاهر و صورت مانده‌اند. مولانا انسان جویای راه و معنا را از معاشرت با این عده برحذر می‌دارد و از مصاحبت با هم‌صحبت ناجنس هشدار می‌دهد و خود نیز طریق دوری را بر می‌گزیند؛ زیرا معاشرت با همنشین ناهم‌جنس، میان انسان و خود اصیل او فاصله، ایجاد و او را در طلب معنای راستین دچار خطا و گمراهی می‌کند.

آدمی‌خوارند اغلب مردم
از سلام‌علیکشان کم جو امان
خانسه دیوسست دل‌های همه
کم پذیر از دیومردم دمدمه
(۲- ابیات ۲۵۱-۲۵۲)

در ابیات بالا، مولانا «دیگری» را با آدمی‌خوار توصیف کرده است. به نظر می‌رسد آدمی‌خوار «دیگری» است

فرا تر از «غیر» یا «جز من»؛ زیرا آدمی‌خوار اساساً وصف درندگان و جانوران وحشی است که مولانا آن را به گروهی کثیری از مردمان نسبت داده است. با توجه به این توصیف، شاید بتوان آدمی‌خواری و نیز وصف ازدها را که مولانا به عده‌ای از آدم‌ها نسبت می‌دهد،^۱ مرتبه آن «دیگری» دور، ناهم‌جنس و ناهم‌سنخی دانست که در قرآن کریم مصداق «کالانعام بل هم اضل^۲» قرار گرفته‌اند.

۱-۳-۲- دیگری؛ از آدمی‌خوار تا آیینۀ جان

در تفکر خداوندگار، میان «خود» و «دیگری» انواعی از ارتباط متصور می‌شود که همه آنها به یک اندازه سازنده نیستند؛ بلکه «دیگری»ها از منظر مولانا ارزش‌گذاری متفاوتی می‌شوند و برخی از آنها حتی ممکن است به منزله آسیب و علت بحران‌های وجودی در انسان و جامعه باشند؛ مانند آنچه پیش‌تر درباره «دیگری» در مرتبه آدمی‌خوار گفته شد. در واقع «دیگری» از دو نظر بررسی می‌شود؛ «دیگری» به معنای غیر «خود» و از جهتی دیگر، «دیگری» به مثابه «خود».

در ادامه، به دسته‌بندی کلی میان «خود» و «دیگری» می‌پردازیم:

الف- ارتباط سوژه و ابژه میان «خود» و «دیگری»

در این نوع ارتباط، هر یک از طرفین به نیاز وجودی‌اش به «دیگری» در تحقق خویش واقف است؛ اما نمی‌خواهد او را بپذیرد؛ بلکه درصدد تملک اوست. این نوع ارتباط شبیه به فهم سارتر از «دیگری» است و تصویری از تمثیل خدایگان و بندگی هگل دارد.^۳ بسیاری

۱. آن کو ز شیران شیر خورد او شیر باشد نیست مرد بسیار نقش آدمی دیدم که بود آن ازدها (دیوان شمس، غزلیات، غزل ۱۰).

۲. سوره اعراف، آیه ۱۷۹.

۳. هگل بر این نظر است که خواست حقیقی انسان، ارتباط او با خودآگاهی است. شکل ابتدایی این طلب نیز در تاریخ بشری به صورت آرم‌جویی بوده است که در آن انسان درصدد و طلب این است که منزلت و جایگاه او از سوی «دیگری» نیز شناخته و تأیید شود و از آنجا که «دیگری»ها نیز چنین می‌خواهند، تقابل و تعارض

ما دو کس عجب افتاده ایم. دور و دیر تا چو ما دو کس به هم افتد. «چون مرا دیدی و من مولانا را دیده، چنان باشد که مولانا را دیده ای. طوبی لمن رانی» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۳).

ویژگی دیگر این ارتباط، سنخیت داشتن «خود» با «دیگری» است. هماهنگی روحی و همسایگی وجودی میان عاشق و معشوق به گونه‌ای برقرار است که تمام فاصله‌های مکانی و زمانی و زبانی را پس می‌زند و در پیوند با «دیگری» هم‌سنخ قرار می‌گیرد. این همدلی عاشقانه، محرمیتی است که میان و عاشق و معشوق راستین واقع می‌شود. مولانا این مبنای فکری خویش را در اشعار بسیاری بیان کرده است:

نقشش و اندیشه من از دم تسست
گویی الفاظ و عبارات توام
(دیوان شمس، غزل ۱۶۸۳)

شمس نیز در این باره می‌گوید:

کسی می‌خواستم از جنس خود که او را قبله سازم، و روی بدو آرم که از خود، ملول شده بودم! ... اکنون، چون قبله ساختم، آنچه من می‌گویم، فهم کند، دریابد! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۱۹).

در ارتباط متقابل «خود» و «دیگری»، هرگونه دوگانگی و غیریت تبدیل به وحدت، پذیرش و یگانگی می‌شود و دو طرف ارتباط، در تعاملی عاشقانه با یکدیگر، در راستای تکامل خود به پیش می‌روند؛ مانند حکایتی که مولانا از فصدنکردن مجنون روایت می‌کند و تصویری از اتحاد میان عاشق و معشوق را ارائه می‌دهد؛ با این همه، این مرتبه اگرچه نسبت به رابطه سوژه و ابژه‌ای، برتر است، غایت ارتباط با «دیگری» نیست؛ با این حال، این مرتبه اگرچه نسبت به رابطه سوژه و ابژه‌ای، برتر است، غایت ارتباط با «دیگری» نیست. مرتبه‌ای است بالاتر از مرحله سطحی و خصایص حیوانی؛ زیرا مولانا بر این است که حتی اگر «دیگری»، انسانی باشد که بدو عشق بورزیم و در این عشق‌ورزی تمایل به خوشی و لذات مادی هم وجود داشته

از روابط میان انسان‌ها مخصوصاً در جهان معاصر در این طبقه قرار می‌گیرد؛ اما آنچه آشکار است این است که چنین ارتباطی شکست‌خورده و خصومت‌محور است. در اینجا «دیگری»، «غیر من» است.

به جرات می‌توان این نوع ارتباط میان آدمیان را سطحی‌ترین ارتباط دانست که اگرچه طرفین ارتباط به صورت انسانی ظاهرند، باطن و روح ارتباطشان پست، فرومایه و حیوان‌نماست. این گروه به کلی جایگاه اصلی و فراقشان از حقیقت وجودی خویش را از یاد برده‌اند و در مرتبه زندگی ناآگاهانه خویش به زیستن بی‌مایه‌شان عادت کرده‌اند. وصفی که مولانا از این عده ارائه می‌کند، چنین است: گروهی که روح حیوانیت آنها بر طهارت و فرشته‌خویی‌شان غلبه کرد و خصایص حیوانی در آنها ظاهر شد (دفتر چهارم مثنوی، ابیات ۱۵۰۹-۱۵۱۲).

ب- ارتباط متقابل «من» و «دیگری»

این ارتباط نیز نسبتی است که می‌توان میان «خود» و «دیگری» متصور شد. مهم‌ترین ویژگی‌های این رابطه دوستی‌ای صادقانه و وحدتی تمام‌نماست؛ بدین معنا که من چنان خویش را در یار ببینم که گویی در آئینه می‌بینم و در مقابل به همین شفافی و صدق، بازتاب یار خویش باشم. اصطلاح «آیینگی» که مولانا به تکرار در اشعار خود آن را به کار می‌برد، نشان‌دهنده همین اصل در اندیشه اوست. یار آئینه است جان را در حزن در رخ آئینه‌های جانان دم مزن تا نپوشد روی خود را هر دم دست فروخوردن بیاورد هر دم دست (۲- ابیات ۳۲-۳۱)

همچنین، بیان شمس در مقالات درباره اتحادش با مولانا چنین می‌گوید:

میان انسان‌ها و مطالباتشان شکل می‌گیرد و به صورت ستیز و خصومت بروز می‌کند. پیروز این درگیری، خدایگان و باختگان، بنده می‌شوند (هگل، ۱۳۵۴: ۲۰).

باشد، اگر صادقانه باشد، در نهایت می‌تواند ما را به سوی معشوقی متعالی هدایت کند (شیمل، ۱۳۷۵: ۶۶۲-۶۶۱).

ج- «دیگری» به مثابه «خود»

در این ارتباط نسبتی که میان «خود» و «دیگری» برقرار می‌شود، بر ترجیح «دیگری» و تأیید «خود» توسط او مبتنی است. در این دیدگاه، «دیگری»، «خود»ی متعالی است که از جایگاهی برتر و بالاتر با خود مرتبط می‌شود و غایت «خود» ذوب شدن در «دیگری» و فنای در اوست. در این بخش، مهم است که «دیگری» برتر کیست. «دیگری» می‌تواند انسانی کامل باشد؛ مانند آنچه در دیدار ابتدایی شمس و مولانا رخ داد و مولانا مرید او شد. یا «دیگری»ی بی‌نهایت و استعلایی که مولانا پس از رفتن شمس آن را دریافت. نکته مهم این است که «دیگری» در این ارتباط سعی بر گشوده کردن «خود» به «فراخود» دارد. از نظر اهمیت دارد که کدام «دیگری» را قبله روحی خویش قرار می‌دهیم و تعالی معنوی خود را به او می‌سپاریم. این مهم نیز جز با عنایت خدا و طلب حقیقی طالب واقع نمی‌شود.

یک گروه مستغرق مطلق شدند
همچو عیسی با ملک، ملحق شدند
(دفتر چهارم مثنوی، ابیات ۱۵۰۵-۱۵۰۸)

در این باره در معارف بهاء ولد آمده است «... اما طعمه هر مرغی انجیر نیست. برای درک فیض این عشق باید در آدمی یک رگ از خودش نماند و وی علوم ظاهر را وانهد و به علم محض بی‌چون و چگونه درآویزد، یعنی «علمی که زنده زنده کننده است، نه علم مردی بی‌جان که از جهان مردگی و بی‌خیری می‌آید و از دانستن آن کسی زنده دل نمی‌شود» (سلطان ولد، ۱۳۷۷: ۴۷).

۲-۳-۲- خدا به عنوان «دیگری» استعلایی

«دیگری» هنگامی می‌تواند «خود» را تعالی ببخشد که در جایگاه متعالی تری نسبت به «خود» قرار داشته باشد. تحقق این وضعیت به گونه‌ای است که «دیگری» زاویه‌ای

از «من» را آشکار می‌کند و آن را به «من» می‌نمایاند که خودم به آن دسترسی ندارم. بدین ترتیب باعث ارتقای «من» می‌شود؛ زیرا من آگاه‌تر شده‌ام و شناخت «خود» را کامل‌تر کرده‌ام و مرتبه‌ای دیگر از هستی‌ام محقق شده که «دیگری» علت آن است. در این موقعیت، «خود» در حالت بی‌خودی و محو «دیگری» است؛ اما ابژه او نیست؛ بلکه «دیگری» متعالی، در صدد تعالی بخشی «من» است. چنین حضور مؤثری از «دیگری» تنها توسط خداوند به مثابه «دیگری» استعلایی ظاهر می‌شود. در چنین ادراکی، هدف تملک و ابژه کردن «دیگری» نیست؛ بلکه حقیقت این است که عشق چنان سکرآور است که آدمی را از بند نفس رها می‌کند و انسانی که از خویش فراتر رود، دولت عشق می‌یابد و زندگی‌اش در آن به دور از خودخواهی و خصومت و آشوب و غرور است.

مولانا نقش «دیگری»ها و عشق‌های مجازی را انکار نمی‌کند؛ بلکه آن را تجلی عشق‌ورزی به پروردگار می‌داند؛ زیرا بر این باور است که گاه ممکن است همین «دیگری» مجازی راه را بر «دیگری» متعالی بگشاید و نردبانی شود بر نائل شدن به عشق حقیقی. (همایی، ۱۳۷۶: ۸۲۲)؛ اما با وجود این، اصل را ماندن و توقف در مجاز نمی‌داند و همواره از آن دوری می‌جوید.

«دیگری» غایبی یا خدا، معشوق بی‌نهایتی است که مولانا جزئی از اوست و میان این جزء با کل خویش، فراق می‌افتد و در نهایت با طی مراحل در والاترین مرتبه عاشقی، دوباره با او یکی می‌شود. در باور مکتب عارفانه - صوفیانه مولانا، هر انسانی جزئی از خداوند است و اگر ماهیت اصیل خویش را محقق کند، می‌تواند تجلی‌گاه پرتویی از نور خدایی باشد. نمونه‌ای از وحدت انسان‌های جزئی که نشانی از آن عشق نهایی را آشکار کردند، در رابطه شمس و مولانا دیده می‌شود. به طور خلاصه، اساس جهان‌بینی عاشقانه و معنای زندگی مولانا در این عبارت بیان می‌شود «هدف، وصال حق است از راه عشق» (الن نیکلسون، ۱۳۸۱: ۳۷).

«مقصود از وجود عالم، ملاقات دو دوست بود که روی در هم می‌نهند، جهت خدا، دور از هوی (خودخواهی)»! (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۰).

مولانا اگرچه عشق را فی‌نفسه ارزشمند می‌داند، حتی اگر در نسبت با معشوقی زمینی شکل گرفته باشد، اما به باور او، عشق دارای مراتبی است که اگر در مسیر درست قرار گیرد، از کمترین مرتبه آن به متعالی‌ترین نوعش می‌توان واصل شد. در واقع عشق، بسته به اینکه در چه سطحی و با چه معشوقی شکل گیرد، در معنا آفرینی متفاوت عمل می‌کند. «شرف هر عاشقی به قدر معشوق اوست. معشوق هر که لطیف‌تر و شریف‌جوهرتر، عاشق او عزیزتر» (مولانا، نامه اول: ۶۰).

عشق مجازی، ابتدایی‌ترین مرتبه عشق است که در مقایسه با عشق الهی، همچون هلال ماه به قرص کامل ماه است. عشق به محسوسات و صورت ظاهر، اولین مرتبه عاشقی است نه محل وقوف. پس هر که مرد ره عشق نباشد، در این مرتبه، خود را باخته و حقیقت عشق را واگذاشته است و «نعل معکوس در راه طلب» می‌زند؛ اما مردان مرد و رندان طریقت در پس هر زیبایی حسی، متوجه معشوقی حقیقی می‌شوند که تنها پرتوی از آن در صور محسوس تجلی یافته است. در نتیجه، روحشان با عشق به ظاهر قرار نمی‌یابد و تا رسیدن به وصال دلارام حقیقی و معشوق ازلی، در عشق طی طریق می‌کنند.

صورتش برجاست این سیری ز چیست عاشقا واجو که معشوق تو کیست (دفتر دوم مثنوی، ابیات ۷۰۵-۷۰۳).

البته گذر از مراتب عشق و رسیدن به نهایت آن، کار ساده‌ای نیست که همگان از عهده آن برآیند؛ بلکه مراحل عشق الهی خود را در ظاهری خونخوار و کشنده نشان می‌دهند تا هر که خالص نیست و جگر عشق ندارد، وارد

خداوندگار، کمال حقیقی و غایت لذت عاشق را زمانی می‌داند که او به وصال معشوق حقیقی‌اش رسیده باشد و با وصل او به منتهای طلب خویش دست یافته باشد. پرواضح است که چنین وحدت و اتصالی فراتر از عالم ماده و طلب جسمانی است. چنین عشقی جز از طریق گشودن خویش و رهایی از بندهای خودیت و شکستن حصار خودخواهی و نفس‌پرستی حاصل نمی‌شود و به مرتبه خلیفه‌اللهی نائل نمی‌شود؛ بلکه «تنها از راه وابستگی با خداوند است که این مرتبه عالی آدمی بار دیگر آشکار و مشهود می‌شود؛ آدمی، تا آن زمان که نور خود را از خداوند می‌گیرد، «مسجود ملایک» باقی می‌ماند (شیمل، ۱۳۷۵: ۳۵۴).

مولانا مکرر در اشعار خویش به مطلوب نهایی، یعنی خداوند اشاره می‌کند:

عشــق ز نــــــسب در روان و در بــــــصــــر
هر دمی باشد ز غنچه تــــازــــه تــــر
عشق آن زنده گزین کــــو باقی است
ز شراب جان فزایست ساقی است
(دفتر اول مثنوی، ابیات ۲۲۱-۲۱۸)

۴-۲- حضور دیگری و تجلی عشق به مثابه معنای

زندگی

بنا بر عقیده مولانا، اصلی‌ترین عامل معنادهنده به زندگی، عشق، تکامل و تعالی آن به سوی خداست. به بیان دیگر، از نظر او، زیستن ارزشمند، در تعامل و ارتباطی عاشقانه و در قلمرویی معنوی به وقوع می‌پیوندد. هر چه به این حیات معنوی نزدیک‌تر باشیم، به معنا نزدیک‌تر و هر چه آن دورتر باشیم، از معنا گسسته‌تریم.

عمر که بی‌عشق رفت، هیچ حسابش مگیر
آب حیات است عشق، در دل و جاننش پذیر
(دیوان شمس، غزل ۱۱۲۹)

در اندیشه او، اصل هدف خلقت در دیدار یار آشنا

محقق می‌شود؛ چنانکه در مقالات شمس آمده است:

۱. آن نسوزد وین بسوزد ای عجب

نعل معکوس است در راه طلب (دفتر ششم، بیت ۱۱۳۸).

آن نشود و هر که طمع جز وصال معشوق آسمانی دارد، از آن بیرون گریزد و راه بر طایفه عاشقان پاک‌باز و حقیقی گشوده شود و در بهشت عشق روحانی وارد شوند (سروش، ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۳).

این عشق اصیل در اولین لحظه ورود بر جان آدمی او را از بند خویشتن خواهی، رها و توجه او را به «دیگری» جلب می‌کند. در واقع، عشق چنان تحولی در وجود فرد ایجاد می‌کند که او که تا این لحظه در دنیای خودمحور خویش می‌زیست، زیر و زیر می‌شود، مرزهای وجودی اش تغییر می‌کند و خویش را در برابر «دیگری» می‌گشاید و محور دنیایش از «خود» به «دیگری» تغییر می‌کند؛ البته بنابر باور مولانا، این عشق جز با فیض و عنایت خداوند ایجاد نمی‌شود.

باید در نظر داشت یکی از مبانی اصلی اندیشه مولانا این است که عشق جریان دوسویه است و عاشقی فرایندی است که در میان دو طرف رابطه برقرار است؛ مانند آنچه در داستان صدر جهان حکایت می‌کند.^۱ هر چه این عاشقی عمیق‌تر و اصیل‌تر باشد، طرفین ارتباط عاشقانه، رفته‌رفته از لذات و خوشی‌های نفسانی فاصله می‌گیرند و مست سرخوشی‌های عشق سکرآور الهی می‌شوند. به این ترتیب، دویی و غیریت رخت می‌بندد و اتحاد و یگانگی عاشق و معشوق در عالمی بالاتر از عالم مادی شکل می‌گیرد. از این منظر، عشق، آتشی سوزان است که چون در کسی افروخته شود، چنان او را بسوزد که ماهیتش به کلی تغییر کند. به همین سبب است که عاشق در جهان حسی بیگانه است و هر رفتار و گفتار او، اگر با حساب و معیارهای دنیای طبیعی سنجیده شود، همچون دیوانه‌ای است که اسباب مضحکه یا ترحم

دیگران را ایجاد می‌کند.

بسا دو عالم عشق را بیگانگی
اندر و هفتاد و دو دیوانگی
(دفتر دوم مثنوی، بیت ۴۷۱۹)

این عشق حقیقی آن گونه که می‌توان از حالات مولانا آن را دریافت، چونان شراره‌ای سوزان است که وقتی برافروخته می‌شود، جز وجود متعالی خداوند، همه چیز را در خود فرو می‌برد؛ زیرا عشق ویژگی اوست. عشق ورزیدن به غیر بی‌نیاز مطلق، عشقی مجازی است. عشق میان حبيب و محبوب درگذر و ناپایدار است و باید راه را برای عشق مستغنی محض گشود و به مقصد نهایی عشق رهنمون شد که اتحاد میان عاشق و معشوق و وصل به وجود بی‌نهایت خداوند است؛ عشقی فراتر از کلمات و به حدی قدرتمند که قادر است پیوندی دو سویه ایجاد کند. پیوندی میان خدا و انسان و اتحادی میان وجودهای انسانی؛ البته این سخن بدان معنا نیست که عشق‌های مجازی تهی از ارزش و معنا هستند؛ بلکه در باور خداوندگار، عشق‌های مجازی پلی اند برای درک و وصول به عشق اصیل و راستین؛ البته این شرایطی دارد و هر مجازی را راه بر حقیقت نیست؛ بلکه آن نوع عشق‌هایی که به واسطه عنایت خداوند، ایجاد و در نتیجه فیض او حاصل شده‌اند، در بند نفس و هوس گرفتار نیستند و روشنی‌بخش روح و جان‌اند و می‌توانند راه به سوی حقیقت بنمایانند.

عشق صورت‌ها بساز در فراق
نامصور سر کنند وقت تلاق
(۵- بیت ۳۲۷۷)

نتیجه

هدف مقاله حاضر، بررسی نسبت «حضور دیگری» و «معنای زندگی» در اندیشه مولانا جلال‌الدین بود. در سیر تحلیلی مقاله، روشن شد مولانا فقط یک انسان خاص

۱. لیک میل عاشقان لاغر کند / میل معشوقان خوش و خوش‌فر کند
عشق معشوقان دو رخ افروخته / عشق عاشق جان او را سوخته
کهربا عاشق به شکل بی‌نیاز / گاه می‌کوشد در آن راه دراز
این رها کن عشق آن تشنه‌دهان / تافت اندر سینه صدر جهان
(دفتر سوم، ابیات ۴۴۴۸-۴۴۴۳).

بنابراین، عشق برای مولانا، معنای زندگی و نیروی محرک آفرینش است.

منابع

- ۱- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، تهران، دنیای کتاب.
- ۲- تبریزی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۹۱)، مقالات شمس، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۳- خاتمی، محمود، (۱۳۸۰)، «لویانس و آن دیگری»، نامه فرهنگ، شماره ۴۲، صص ۱۰۷-۱۰۲.
- ۴- ذاکری، محمد، آذرمان، حشمت‌اله، دری، نجمه و عبدالله فروزان‌فر. (۱۳۹۸). «مفهوم دیگری و دیگرستیزی و دیگرپذیری در مثنوی مولانا»، *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، شماره ۶۱، صص ۶۷-۹۹.
- ۵- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، سر نی، تهران، انتشارات علمی.
- ۶- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۳)، پله‌پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی.
- ۷- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، قمار عاشقانه شمس و مولانا، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۸- سلطان ولد، بهاء‌الدین، (۱۳۷۷)، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی، چاپ دوم.
- ۹- شیمیل، آن ماری، (۱۳۷۵)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، خط سوم، تهران، نشر عطایی.
- ۱۱- علیا، مسعود. (۱۳۹۵). کشف دیگری همراه با لویانس، تهران، نشر نی.
- ۱۲- عزیزمائی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۱، صص ۸۹-۵۹.
- ۱۳- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به

نیست، بلکه او به‌تنباهی یک مکتبی عرفانی است که بنیان آن بر کرامت انسان استوار است. همه‌چیز درباره مولوی اعجازی ناب است و بیان‌کننده روحیه‌ای کاملاً قدرتمند و کاملاً مستقل است که وضعیت موجود را متلاشی می‌کند: هنجارهای اجتماعی تاریخ دار، تابوهای فرهنگی بدوی و تفکر دگماتیکی غبارآلود. کارهای او یک جهان‌شمولی همه‌جانبه دارد و ندای روح مستقلی است که خواهان آزادی واقعی از دگم و تزویر است؛ برای همین، آشنایی با آثار و افکار او در شناخت راه درست به انسان مدرن کمک خواهد کرد.

باور مولانا این است که برای فهم درست از چیستی معنای زندگی باید معرفت نفس داشت و خودشناسی را نخستین گام جستجوی معنا قرار داد؛ زیرا فقط در آن صورت است که به ارزش و جایگاه انسانی خود پی می‌بریم و خویش را تجلی هستی و خدا می‌یابیم. در این سطح از معرفت، به لذات سطحی و گذرا مشغول و گرفتار نشده‌ایم و راه به سوی معنای زندگی می‌یابیم که دست‌یافتن به عشق الهی است؛ البته چنین هدفی بدون «دیگری» محقق نمی‌شود. اتحاد و یگانگی به‌طور مطلق در جهان مادی اساساً ناممکن است؛ زیرا دریافت ما از «خود»، حاصل تعامل «خود» با «دیگری» است. اگر «دیگری» را به‌مثابه سوژه‌ای همچون «خود» بپذیریم، می‌توانیم حضور معنابخش او را در زندگی تجربه کنیم؛ در نتیجه، حضور «دیگری» عامل اساسی در شناخت «خود» است و در پی این شناخت است که چیستی «معنای زندگی» نیز آشکار می‌شود. مولانا عشق را معنای زندگی معرفی می‌کند؛ آن هم عشق‌ورزیدنی که حاصل ارتباط عاشقانه «خود» با «دیگری» هم‌سنخ است. آموزه اصلی اندیشه عرفانی او این است که دوست‌داشتن انسان‌ها، هم سرچشمه و هم نتیجه عشق‌ورزیدن به خداست. به عبارت دیگر، محبت‌ورزیدن به انسان‌ها تجلی عشق‌ورزیدن به خداوند است. عشق به خدا به‌مثابه «دیگری» اصیل باعث می‌شود انسان در ارتباطی عاشقانه با هستی قرار گیرد، حصار «خود» را بشکند و به فراتر از آن دست یابد؛

مولوی، تهران، زوار.

۱۴- کمپانی زارع، مهدی، (۱۳۹۴)، مولانا و معنای زندگی، تهران، انتشارات نگاه معاصر.

۱۵- کنعانی، ابراهیم. (۱۳۹۸). «دیگری و نقش آن در گفتمان مولانا»، زبان پژوهی، شماره ۱۱، صص ۲۵۳-۲۷۹.

۱۶- کویره، الکساندر، (۱۳۷۰)، گفتاری دربارهٔ دکارت، ترجمهٔ امیرحسین جهانگللو، تهران، نشر نقره.

۱۷- متز، تدئوس، (۱۳۸۲)، «آثار جدید درباره معنای زندگی». ترجمهٔ محسن جوادی، نقد و نظر، شماره ۳۰ - ۲۹، صص ۳۱۳ - ۲۶۶.

۱۸- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، مکتوبات، به تصحیح توفیق. ه. سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۹- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۶)، دیوان شمس تبریزی، تصحیح فروزانفر، تهران، انتشارات هرمس.

۲۰- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۹۳)، مثنوی معنوی، به کوشش دکتر پرویز عباس داکانی، براساس نسخه اصل قونیه و مقابله با نسخه‌های توفیق سبحانی، دکتر سروش، کلاله خاور، نیکلسون و دکتر استعلامی، تهران، انتشارات مهر آوید.

۲۱- نیکلسون، رینولد الین، (۱۳۸۱)، جان جان، منتخباتی از دیوان شمس، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، نارمک.

۲۲- هگل، ویلهلم فردریش، (۱۳۵۴)، خداپگان و بنده، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، خوارزمی.

۲۳- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، تهران، نشر هما.