

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۳۰

دیالکتیک غم و شادی در اندیشه عطار و مولوی^۱

ناصر گذشته^۲

مژده شریعتمداری^۳

چکیده:

پژوهش حاضر به بررسی امکان خوانش دیالکتیکی غم و شادی در تجربه‌های عرفانی دو عارف بلندآوازه فریدالدین عطار و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی پرداخته است. بدین منظور کوشیده‌ایم تا راهی را برای درک مفهوم دیالکتیک و شهود دیالکتیکی در تجربه‌های رنگارنگ عطار و مولوی هموار کنیم، و مدعی شویم بیان دیالکتیکی ایشان از عیان دیالکتیکی‌شان برآمده است. سپس غم و شادی را در زیست جهان این دو عارف بررسی کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که اندوه و یا خرسندی آن گاه که روی در دنیا داشته باشند، غم نما و شادی نما هستند و آن گاه که فرد از چنبر زمان و مکان این عالم خود را رها کرد همه گریه و خنده‌اش، قبض و بسطش، فرح و ملالش و غم و شادیش از گونه دیگری می‌شود. اگر با این رویکرد به این تجربه عطار و مولوی نظر افکنیم، در خواهیم یافت که چگونه غرق‌شدگی در عشق و زیست در بی‌کرانگی، انسان را در موقعیت‌های زیسته متفاوتی قرار می‌دهد که رنگ و بوی تر و تازه به آن خواهد بخشید. به مدد همین نظرگاه است که در می‌یابیم چرا عطار سراسر دردمندی و اندوه است و هر که را غم‌دارتر است، مقرب‌تر می‌بیند و چرا اساساً مولوی در عشق یکسره سخن از طرب و دست‌افشانی دارد.

کلید واژه‌ها:

دیالکتیک، غم، شادی، عطار، مولوی، عشق، زیست جهان.

^۱ - برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه تهران.

^۲ - استادیار دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

^۳ - دانشجوی دکترای ادیان و عرفان - نویسنده مسئول: Moj.shariatmadari@gmail.com

پیشگفتار

ناگفته پیداست جهانی که آدمی در آن می‌زید رنگین کمانی است از پدیدارهایی چون عواطف و احساسات، اما بسی ار جای شگفتی‌ست که در درازنای تاریخ اندیشه، آن میزان که از «امر کلی» و مفهوم امرکلی سخن رفته و موضوع ژرفکاوی‌های گفت و گوهای فلسفی قرار گرفته است، به آدمی و عواطف او و جهان زیسته‌اش او، به گونه‌ای درخور توجه نشده است. بخش چشمگیری از تاریخ اندیشه، به انسان همچون ذهن پرداخته است و فهم خود از آدمی را تنها به مفاهیم انتزاعی منوط کرده است. دغدغه‌ها، دلشوره‌ها، اهتمام‌ها و... انسانی که در این عالم زیست می‌کند، رنج می‌کشد، تنهاست، دلهره دارد، می‌هراسد، گاه فسرده و غمگین می‌شود و گاه دلشاد است، به هیچ روی دغدغه‌های اصلی این بخش از تاریخ اندیشه و علم آدمی نبوده است.

در عین حال لازم نیست برای این که دغدغه‌های انسان و احساسات او را داشته باشیم، لزوماً به مکتبی خاص از جمله اگزیستانسی‌ایم تعلق خاطر داشته باشیم. ژرف‌ترین مباحث انسانی سده‌ها پیش از پیدا شدن چنین مکتبی، در اندیشه و باورهای انسان‌های معنوی بزرگ جهان پدیدار شده است. این امر به ویژه در میان عارفان نمودی آشکار دارد. عارفان هر مکتب با نقب زدن به هزارتوی ژرف درون انسان و جهان زیسته او توانسته‌اند، ریشه احساسات عمیق بشری را در اموری نشان دهند که جز با احاطه به روان انسان ممکن نیست بتوان از آن‌ها خبر داد. بی‌شک آثار و میراث عطار و مولوی با برخورداری از گستره‌ای فراخ از حکایت‌های بیشمار با محوریت انسان و جهان انسانی، تحلیلی عمیق و توصیف‌های فراگیر از حالات بشری به دست می‌دهد و تجلی گاه احساسات انسانی به شمار می‌آید.

نگاه هرمنوتیکی - دیالکتیکی به مثابه روش

آن چه در این پژوهش پیش روی شماست برآمده از خوانشی هرمنوتیکی از میراث مکتوب عطار و مولوی بوده است. فهم سمانتیکی برای درک لایه‌های ژرف اندیشه اینان بسنده به نظر نمی‌رسد، چنان چه اگر فهم سمانتیکی از متن را به عنوان معنای عرفی واژه‌ها و جمله‌ها در نظر بگیریم، زبان در این جا تنها میانجی عامی است که در آن فهم تحقق می‌یابد. تاویل وجه تحقق این فهم است. (نک به گادامر، ۱۳۷۷: ۲۱۰) فهم هرمنوتیکی یک نوع پاسخ برای پرسش‌های امروزی ماست، برای آن که زیست جهان نویسنده را به جهان خودمان نزدیک کنیم، نیازمند فهم هرمنوتیکی هستیم. در واقع نگاه هرمنوتیکی به متن به ما

کمک خواهد کرد نسبتی میان متن و زیست جهان خودمان بیابیم. البته این به هیچ روی به معنای رویگردانی یا نادیده گرفتن اهمیت فهم سمانتیکی نیست، که آن خود پایه اولیه فهم هرمنوتیکی است. در واقع این فهم زاییده یک روخداد است؛ رویاروی شدن افق تاریخی خواننده و نویسنده و ذوب شدن افقها و پدید آمدن فرایندی به نام فهم.

به گفته گادامر «فهم همواره واقعه‌ای تاریخی و دیالکتیکی و زبانی است». علم هرمنوتیک، هستی‌شناسی و پدیدارشناسی فهم است. فهم دیگری به شیوه معهود، فعل فاعلیت ذهن انسان تصور نمی‌شود، بلکه نحوه اساسی هستی «دازاین» در جهان انگاشته می‌شود. (محمدی آسیابادی، ۳۱. نیز نک توران، فصل) به اعتقاد پل ریکور «اگر سخن به تمامی به عنوان یک رویداد تحقق یابد، آن گاه می‌توان آن را به عنوان معنا فهمید، یعنی به عنوان گزاره‌ای که می‌تواند در مقام ترکیب دو نقش تعریف شود: یکی هویت، و دیگری اسناد. این وحدت دیالکتیکی رویداد و معنا است که از معنایابی تجربه سخن می‌گوید.» (ریکور، ۲۴۰)

با این که میان فیلسوفانی که دیدگاه‌های دیالکتیکی یا روش دیالکتیکی در اندیشه‌های آنان به چشم می‌خورد، تفاوت‌های بنیادین وجود دارد، می‌توان اموری کلی را در این دیدگاه‌ها دریافت که در همه اندیشمندان کم و بیش ثابت است. آن چه در دیالکتیک دارای اهمیت اساسی است، وجود دو امر متقابل است، یعنی بنیاد اندیشه دیالکتیکی را برانگارهء تقابل استوار است. در دیالکتیک همیشه این پیش فرض وجود دارد که امور در تقابل یا تضاد با یکدیگرند و باید به گونه‌ای معقول و منطقی از این امور متقابل گذر کرد و به حقیقت رسید یا به تعبیری اگزیستانسی حقیقت در این گیر و دارها چهره می‌گشاید.

مفروض گرفتن دوگانگی و ضرورت دو بنی و رسیدن از دوبنی به سوی امر سوم، حرکت، پویایی و زایش مداوم، وجود امور متضاد و متقابل که در باطن اتحاد و وحدتی را دارند، همگی از مولفه‌های دیالکتیک هستند. این امور دوگانه و دوبن در بستر زندگی آدمی که سرانجام به وحدت اضداد می‌رسد، اساس و هدفی برای آفرینش انسان بوده است که غایت آن در معنایابی زندگی آدمی و آدم تر شدن آدم است. در این سیر، دوگانگی یک ضرورت است. این دوگانگی گاهی به شکل خیر و شر، کفر و ایمان، خوشی و ناخوشی و بارزتر از همه هستی و نیستی و فنا و بقا پدیدار می‌شود. (گرگین، ۱۱۹)

خوانش دیالکتیکی جهان زیسته و پر رمز و راز عطار و مولوی

ره‌آوردهای فرهنگی عطار و مولوی آکنده از روحیه انتقادی تعالی جویانه و فراروانه به

هستی، جهان و زندگی انسان است و نور انگاره‌های دیالکتیکی در بخش‌هایی از آن می‌درخشد. این تعبیر گویای نگرشی ویژه به انسانیت و امور مربوط به اوست که البته درست به سان همه‌ی شیوه‌های دیگر، ممکن است به باورهای بسیار متفاوتی درباره جهان و زندگی انسان بینجامد. نمونه‌ی این امر باورها و گفته‌های این دو، مبنی بر فلسفه انسانی که گاه پرده‌هایی از امور متناقض نما را به پیش چشم می‌کشاند و از ظواهر پدیدارها گذار می‌کند و به درون مایه آن می‌رسید... نگاه به ثروت در عین تنگدستی، در میان رنج و مشقت آسایش طلب کردن، در حال نابودی دنبال جاودانگی بودن در عین غم شادی گزیدن و... است.

اطلاق عنوان دیالکتیک به پاره‌ای از تجربه‌های عطار و مولوی پسندیده و درست می‌نماید.

عطار در زمانه‌ای می‌زیست که هر آن کس که اندیشه‌ای بدیع و پر مایه از وحدت وجود، فنا و بقا، کفر در عین ایمان و... ارائه می‌داد، بسا که چون حلاج و عین القضات همدانی و... مورد طعن و اتهام عوام و فقیهان قرار می‌گرفت. از این رو، می‌توان گفت عطار در بیان بسیاری از آراء خود از اسلوب تضاد و دیالکتیک بهره جسته است تا نه تنها از آسیب و گزند فقیهان و متکلمان در امان باشد، نیز هم میراث او برای تمام دوران ماندگار و جاودان بماند. در حالی که در آثار و آرا مولوی ما بسامد واژه ضد، تضاد، اضداد را به فراوانی مشاهده می‌کنیم و مولوی خود آشکارا بیان می‌دارد که، یکی از راه‌های شناخت را در روی آوردن به اضداد می‌داند و هرگاه فرد از این اضداد عبور کند، نه تنها به مرحله سوم دیالکتیک یعنی شدن و گردیدن می‌رسد، بلکه پرده اسرار از برابر چشمانش برداشته می‌شود، در میراث به جای مانده از عطار، انگاره تضاد به طور ضمنی فراوان است و در چند نمونه به اوج خود می‌رسد.

عطار در یکی از مشهورترین غزل‌های خود به گونه‌ای صریح گردهم آمدن دو ضد را ممکن می‌داند.

درآمد دوش ترکم مست و هشیار	ز سر تا پای او اقرار و انکار
ز هشیاری نه دیوانه نه عاقل	ز سرمستی نه در خواب و نه بیدار
زمانی کفر می‌افشانند بر دین	زمانی تخت می‌انداخت بردار
زمانی شهد می‌پوشید در زهر	زمانی گل نهان می‌کرد در خار

دیالکتیک غم و شادی در اندیشه عطار و مولوی / ۵۷

همه اضدادش اندر یک مکان جمع همه الوانش اندر یک زمان یار
زمانش دائم‌العین مکانش ولی نه این و نه آنش پدیدار
دو ضدش در زمانی و مکانی به هم بودند و از هم دور هموار
اگر گویم به صد عمر آن چه دیدم سر مویی نیاید زان به گفتار
(عطار، ۱۳۶۲: ۳۸۸)

در بیت آخر عطار آشکارا از شهود خود سخن می‌گوید. شهودی از گونه تجربه‌های دیالکتیکی. بیان متناقض نمای عطار از عیان متناقض نمای او در زبان تجربه، افق گشوده است. او بارها می‌گوید که تجربه «فنا در عین بقا» یا «بقا بعد از فنا» به برهان عقل دریافتنی نیست، بلکه تنها از طریق شهود، درک آن میسر است. وی خود را دریچه‌ای به سوی آسمان می‌داند و از افق عیان سخن می‌راند و چون از منظر یقین آور شهود و عیان می‌نگرد، می‌گوید:

گر در غلط اوفتاد علم کی در غلط اوفتیم در عین؟
(همو، ۶۷۱)

کوتاه سخن آن که عطار به دیالکتیکی بودن زبان تجربه، آگاهی دارد و گواهی می‌دهد که این بیان متناقض نما، ره آورد تجربه متناقض نمای اوست. وی به گونه‌ای صریح می‌گوید که تجربه‌های عرفانی اش غیرعقلانی و با معیار عقل و برهان نپذیرفتنی است. با این حال، در اصالت و درستی آن چه به عیان و به گونه شهودی دیده است، تردیدی ندارد. تنها معیاری که عطار برای درک سخنان دیالکتیکی و پارادوکسی کال خود به دست داده، این است که مخاطب خود دارای همان تجربه باشد. (چناری، ۷۱-۷۲)

مشهورترین تمثیل از دنیا و جهان زیست آدمی در ادب فارسی، «عجوزه جوان» است. چنان که در الهی نامه آمده است: حضرت عیسی که مشتاق دیدن دنیا است، ناگاه آن را در شکل پیرزنی با این خصوصیات مشاهده می‌کند. موی سفید، پشت خمیده، دندان های افتاده، دو چشم ازرق و روی چون قیر در حالی که از چهار سویش نجاست می‌دمد؛ به رغم این توصیفات، جامه نگارین در بر ولی پر از جنگ و کین، یک دستش نگارین و دست دیگرش خون آلود است و بر هر مویش منقار عقابی آویزان است و بر روی خود نقابی فروهشته است. (عطار، ۱۳۸۸: ۱۸۰-۱۸۲)

زیر ساخت این روایت استعاره‌ای متضمن دو تصویر متضاد از جهان و مؤید این نکته است که ساختار جهان جمع نیروهای متضادی است که همواره به درون هم گذار می‌کنند و از مرزهای هم در می‌گذرند و هرگز قابل تشخیص و اجتناب نیستند. پدیده‌هایی چون مرگ و زندگی، زشتی و زیبایی، پیری و جوانی و... البته این روایت استعاره‌ای برگرفته از واقعیت جهان است که به هم آمدن نیروهای ناسازگار شادی و غم، حب و بغض، جنبش و سکون و... در آن دیده می‌شود تا اندازه‌ای که معنا یافتن یکی بدون حضور دیگری ناشدنی است. این نیروهای ناسازگار مدام در کنش با هم هستند و هر دم حالت و موقعیت خاص به خود می‌گیرند، که عارف با مشاهده و تجربه آن‌ها نمی‌تواند خاموشی پیشه کند و چنین ورطه‌هایی را به زبان آورد. و در نهایت عطار در دیوان اشعارش می‌گوید:

برکناری شو ز هر نقشی که آن آید پدید تا تو را نقاش مطلق زان میان آید پدید
 بگذر از نقش دو عالم خواه نیک و خواه بد تا ز بی‌نقشیت نقشی جاودان آید پدید
 تو ز چشم خویش پنهانی اگر پیدا شوی در میان جان تو گنجی نهان آید پدید
 (همو، ۳۷۲)

این پارادوکس‌ها و دوگانگی‌ها برای عارفی مانند عطار، قید و بندی است که سبب اسارت او در این زندان زودگذر شده است. پس همه کوشش او برای زدودن آن‌ها به منظور رسیدن به یگانگی است. یگانگی در نگرش او یکی شدن ظواهر و وجوه مجازی جهان با حقیقت آن است. (المیر و قربانی، ۱۱۱) هر که بتواند به نقش بی‌نقشی و رهایی از این تناقض‌ها برسد به سوی آدمی‌تر شدن گام برداشته است و فرآورده کار او هم تجربه‌های انسانی‌تر و زیست‌ناب‌تر است.

عطار در مورد غم و شادی، از حالت‌هایی سخن می‌گوید که آدمی با دلی شاد به آغوش غم می‌رود و از اندوه و درد و رنج، با دلی گشاده و خیالی آسوده استقبال می‌کند چه غم اگر اصیل باشد، سراسر پالایش و تصفیه است. بدین سان در فنا و بقای بعد از آن است که غم‌ها و شادی‌ها برای عارف یکسان می‌شود و فرد به یک حالت خاص از سکینه و آرامش می‌رسد.

با یک نگاه کلی به مجموعه به جای مانده از مولوی می‌توان با آوردن نمونه‌هایی چند، ادعا کرد که مولوی عارفی بوده است که سودای تضادها، تفاوت‌ها و جنگ‌های عالم را بسی ار در سر می‌پخته است و بسی آن را به گفتار در آورده است. و از هم‌پن رو، او را در

مقایسه با عطار بسی بیشتر می‌توان با دل مشغولی‌های دیالکتیکی مشاهده کرد و یا اگر نخواهیم در این هنگام دچار تساهل و کوتاه‌انگاری در مورد عطار شویم باید بگوییم عطار اندیشه‌های دیالکتیکی خود را در خلال داستان‌ها و حکایت‌های استعاره‌ای خود، به گونه‌ای ضمنی بیان نموده است و یا دست کم آن‌ها به گونه‌ای ضمنی به چشم ما می‌آید.

مولوی جهان را آن گونه که هست با تمام اسباب و اضداد و ناسازی‌ها و همسازی‌هایش می‌بیند و مدعی است تنها با پذیرش توأمان اضداد است که جهان از پس پرده چهره می‌گشاید. به رسمیت شناختن انگارهء تضاد نخستین ردپای اندیشه‌های دیالکتیکی است. مولوی به همین جا بسنده نکرده و عرصه‌ای همه‌جانبه از اضداد را پیش روی ما می‌نهد تا آن جا که ضدها از ضدها زائیده می‌شوند و ضد را با ضد خود نشان می‌دهد. ضدها با هم آمیخته و به هم تبدیل می‌شوند ولی سرانجام نبرد اضداد نغمه‌ای هماهنگ است.

مولوی می‌بیند که ناهمسازی و تضاد ظاهری اشیا، زائیده تضاد و ناهمسازی درونی آن‌هاست در تبدیل ضدها به یکدیگر مولوی هم تکامل و هم حرکت رو به جلو را مشاهده می‌کند و هم ایجاد تعادل درونی را. بدون وجود این دو کفه متضاد، بروز نظام و هماهنگی میسر نیست.

جنگ فعلی هست از جنگ نهان زین تخالف آن تخالف را بدان

(مولوی، ۱۳۸۳: ۶۰ / ۳۹)

همین اندیشه تکامل و حرکت رو به جلو که یک اندیشه تمام‌عیار دیالکتیکی است را مولوی در ابیات مشهور دفتر چهارم خود آن‌گاه که از حیات‌ها و ممات‌های مختلف آدمی سخن به میان می‌آورد به روشنی اظهار کرده است:

آمده اول به اقلیم جماد	از جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
و ز نباتی چون به حیوان اوفتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضیمران
باز از حیوان سوی انسانیش	می کشد آن خالقی که دانیش
عقل‌های اولینش یاد نیست	هم از این عقلش تحول کردنی ست

تا رهد زین عقل پر حرص و طلب تا هزاران عقل ببیند بوالعجب
(همو، ۴د / ۳۶۳۶-۴۹)

اما نکته بسی ار مهم در جهان دیالکتیکی مولوی این است که چرخه تغییر و تبدیل اعداد به یکدیگر بی انجام و بی پایان نیست و آن زمان که هر موجودی پس از پیمودن روند خود، به کمال وجودی اش برسد و غایت راه را دریابد، از این چرخه اعداد بیرون می آید و دیگر دستخوش دیگر شدن نمی شود، همچون آب غوره انگور که در آغاز ترش است ولی بعد از تبدیل شدن به دانه انگور شیرین می شود، آن گاه دیگر به غورگی بر نمی گردد. بر این پایه، این دیگر شدی ها و ناهمسازی ها رو به سوی کمال دارد.

هیچ آینه دگر آهن نشد هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوه پخته با کوره نشد
پخته گرد و از تغیر دور شو همچو برهان محقق نور شد
(همو، ۲د / ب ۱۳۱۸-۲۰)

همین پخته گردیدن که مولوی در واپسین بیت بالا می آورد، همان اندیشه ناب عرفانی و غایت عرفانی است که سومین مرحله دیالکتیک، یعنی گردیدن و شدن است. اصلاً گویی تمام این عالم و اعداد آن برای همین پخته شدن است.

افق دیگری که در اندیشه های دیالکتیکی مولوی قابل بحث است، شناخت اشیا به ضد آنهاست که البته پیشینه فلسفی هم دارد و در واقع شاید بتوان ادعا کرد که مولوی در این جا و امدار اندیشه های فلسفی گذشتگان خود است. حتی ریشه هایی از عمق این اندیشه را در آرا پدرش، بهاء ولد، و در کتاب معارف بهاء ولد هم در خلال فصول آن می توان یافت. به هر روی، مولوی هم در فیه ما فیه^۱ و هم در مثنوی شریف^۲ خود بارها به مساله شناخت اشیا به اعداد آنها اشاره کرده است.

حتی مولوی فراتر می رود و می گوید: سبب ناشناختنی بودن خداوند هم این است که هیچ ناساز و همانندی ندارد و چون از طریق ضد شناخت او حاصل نمی شود لذا این عالم آفرید که از ظلمت است تا نور او پیدا شود.

^۱ - و بضدها تبین الاشیا (مولوی، ۱۳۸۸: ۸۰)

^۲ - جز به ضد ضد را همی نتوان شناخت چون ببیند زخم بشناسد نواخت (همو، ۱۳۸۳، ۵۵ / ۵۹۹)

دیالکتیک غم و شادی در اندیشه عطار و مولوی / ۶۱

قله بلند بالای آرا دیالکتیکی مولوی، در وحدت اضداد است. او اضداد را در رسیدن به کمال و غایت خود به هم نیازمند و به هم پیوسته می‌بیند و در تمثیل شب و روز این نکته را بیان می‌دارد.

شب چنین با روز اندر اعتناق مختلف در صورت اما اتفاق
روز و شب این هر دو ضد و دشمن اند لیک هر یک، یک حقیقت می‌تند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش از پی تکمیل فعل و کار خویش
(همو، د / ۴ / ۴۴۱۶-۱۸)

همین نکته را با تمثیل دانش و نادانی هم او در فیه ما فیه می‌آورد: «علم اگر به کلی در آدمی بودی و جهل نبودی آدمی بسوختی و نماندی، پس جهل مطلوب آمد از این رو که بقای وجود به وی است و علم مطلوب است از آن رو که وسیلت است به معرفت باری، پس هر دو یاری گر همدیگرند، همه اضداد چنین اند...». (همو، ۱۳۸۸: ۲۱۳-۲۱۴)

این دیالکتیک و تضاد هم در تقابل بین وحدت و کثرت است و هم در تقابل میان کثرات با هم و چنان که در زبان مولوی هم، رنگ و بی‌رنگی در تضاد با هم هستند و هم رنگ‌ها با هم در تضادند و اگر این تضاد نبود نه توان تشخیص و تمایز رنگ‌ها با هم بود و نه رنگ‌ها از ترکیب و امتزاج با هم چنین گستردگی‌ای می‌یافتند.

چونک بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
گر تو را آید برین نکته سوال رنگ کی خالی بود از قیل و قال
این عجب کین رنگ از بی‌رنگ خاست رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست
یا نه جنگ است این برای حکمت است همچون جنگ خر فروشان صنعت است.
(همو، د / ۱ / ۲۴۷۱-۲۴۷۷)

گویی مولوی هم آن جا که سخن از نقش بی‌نقشی می‌زند با عطار در این نکته سخت هم نوا شده است.

بگذر از نقش دو عالم خواه‌نیک و خواهد بد تا ز بی‌نقشیت نقشی جاودان آید پدید
(عطار، ۱۳۶۱: ۳۷۲)

سرانجام آن که او از مخاطبان خود می‌خواهد که دیده وحدت بین داشته باشند و در همین عالم نیز ورای ظواهر، تعینات و تضادها را بنگرند. او بیان می‌دارد که مثنوی خود او نیز فقط یک نوا دارد و سخن از واحد می‌راند که غیر این شرک و بت پرستی است.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است
(مولوی، ۱۳۸۸: ۶د / ب ۱۵۲۸)

اما آن چه که در این جا برای ما و اهداف ما از این پژوهش اهمیت می‌یابد تضادی است که مولوی در احوال آدمی بیان می‌دارد و در یک دیالکتیک کاملاً روان شناسانه و تجربیت اندیشانه، یکی از لایه‌های وجودی و روح و روان آدمی را بررسی می‌کند. همه انسان‌ها تجربه این دیگرگونی‌های درونی را دارند.

هست احوالم خلاف همدگر هر یکی با هم مخالف در اثر
چونک هر دم راه خود را می‌زنم با دگر کس سازگاری چون کنم
موج لشکرهای احوالم ببین هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگر در خود چنین جنگ گران پس چه مشغولی به جنگ دیگران
(همو، ۶د / ب ۵۱-۵۴)

اما مولوی در بیان این اختلاف‌ها و تضادها متوقف نمی‌ماند و باز مسأله گردیدن، شدن و فراروی آدمی را بیان می‌دارد. او در عین این که یادآور ناهمسازی‌های درون آدمی است، از سوی دیگر استعدادهای عالی انسان را مطرح می‌کند و می‌گوید که آدمی باید آن استعدادهایی را که جنگ و ستیزه را در او به همکاری سازنده تبدیل می‌کند، به فعلیت برساند. اگر این ناهمسازی‌ها از بین بروند، تنها اختلافی که میان انسان‌ها باقی می‌ماند، اختلاف عددی خواهد بود.

دیالکتیک غم و شادی در تجربه عطار و مولوی

اساساً غم و شادی در عموم انسان‌ها، گونه‌ای از جا در رفتن از وضعیت معمول شان را موجب می‌شود که ریشه در عدم خود شناسی و عدم شناخت غم و شادی دارد. این که در قرآن آمده که بر آن چه از دست شما می‌رود اندوه نخورید و به آن چه به شما داده می‌شود سرمست نباشید (قرآن کریم، حدید ۵۷/۲۳)، بیانگر ناپایداری چنین احوالی است.

انگاره اندوه از دو دیدگاه مختلف نزد عطار شایان ارزیابی است. نخست آن که اگر اندوه

دیالکتیک غم و شادی در اندیشه عطار و مولوی / ۶۳

از رهگذر از دست دادن داشته‌های دنیوی، یا نامرادی در این جهان حاصل شده باشد، ابلهانه و نکوهیده است، زیرا اسباب و اموال دنیوی ناپایدارند و ارزش آن را که انسان به آن‌ها دل ببندد و در حسرت آن‌ها بنشیند ندارند. (ریتر، ۱ / ۳۷۱)

دو دیگر آنکه، اگر طبیعتِ اندوه جدی و خطیر باشد، و درد از ریشه‌ای ژرف‌تر از نبودن داشته‌های زودگذر دنیوی و نامرادی در جهان خاکی پدید آمده باشد، در این صورت نباید آن را نکوهیده و ناستوده شمرد و در صدد دفع و رفع آن بر آمد، بلکه باید آن را ضروری، ارزشمند و مورد پسند حق و نشانه‌ای از عنایات الهی بر شمرد (همو، ۳۷۲) که تا وقتی مرد صاحب دردها و غم‌ها نشود، در صف مردان جایگاهی برای خود نخواهد یافت.

تا نگردي مرد صاحب درد تو در صف مردان نباشی مرد تو
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۲۱۰)

یکی از ساحت‌هایی که عطار در تجربه‌ء از غم و شادی مطرح می‌کند، مرزگذاری‌های او میان غم‌های اصیل و پر مایه و غم‌های بیهوده و عبث و بین شادی‌ها و شادی نماها است. هر چه او از غم عشق، غم الهی و دردها و سوگها در مسیر تعالی روح و روان آدمی استقبال می‌کند در مقابل از غم‌های دنیایی و شادی‌ها و سرخوشی‌های دنیایی کناره می‌گیرد، این شادی‌ها سرانجام پیامدی جز حسرت و فسردگی در بر ندارد. در امور زودگذر دنیایی، غم‌ها همه غم‌نما و شادی‌ها همه شادی‌نما هستند. از این رو، وی غم و شادی اصیل را روی در معنویات و در راه رسیدن به معشوق ازلی ابدی می‌داند.

در آموزه‌های عطار، سلوک طریقت، از درد و غم و محنت آغاز می‌شود که انگیزه طلب، چیزی جز آن نیست. عطار بارها خاطر نشان می‌سازد که غایت و محرک سلوک و نشانه‌ء واقعی زندگی انسان هم در دردها و غم‌های اوست و جوهر واقعی تصوف نیز چیزی جز آن نیست. (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۶۳)

در زبان تجربه‌ء عطار از غم و شادی در عشق و عاشقی می‌گوید. او از آن جمله شاعران و عارفانی است معتقد است که می‌بایست به خوش آمد گفت و راحتی جان و آسایش گیتی را نمی‌خواهد بلکه غم عشق را به صد دولت خریدار است:

غم عشق تو در جان می‌نهم من به کفر زلفت ایمان می‌دهم من
(عطار، ۱۳۸۸: ۵۸۹)

و

افسانه عشق او شدم من و افسانه جزین زیر ندارم
با این همه ناامیدی عشق دل از غم عشق بر ندارم
(همو، ۱۳۶۲: ۵۱۷)

و

هر چه بودش در ره معشوق باخت وز دو گیتی با غم معشوق ساخت
خلق را گر اندک و بسی ار نیست از غم معشوق بهتر کار نیست
(همو، ۱۳۸۶: ۵۰۳۳-۵۰۳۴)

می بینیم که دولت عشق با هر چه نظم و قاعده در عالم است، فرق دارد. دیالکتیکی است از تجربه های گوناگون و متفاوت، از غم معشوق شاد شدن و از غم و درد و اندوه او با طرب و سرخوشی استقبال کردن تنها در فضایی عرفانی و شاعرانه قابل فهم است که بر عارف و عاشق هر چه رخ نماید عین خیر اوست و چونان باران فیض و رحمت با آغوش باز پذیرای آن است .

در عین حال در چنین رخدادی است که عطار می گوید: هر گاه آدمی خود را با عشق بسوزاند، از غم رهایی می یابد، پیوستگی و اتصال به عشق در تمام مراتب زندگی دنیایی از جمله راه های رهایی از غم است که عطار بر می شمرد، که عشق رهایی زاست و هر که دلش از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد و رها شد از هر چه غم و شادی ست فارغ شده است.

تا نسوزد خویش را یکبارگی کی تواند رست از غم خوارگی
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۳۶۷)

و

در عشق توام شادی و غم هیچ نبود پندار وجودم چو عدم هیچ نبود
هر حيله که کردم آخر کار معلوم شد کان همه هم هیچ نبود
(همو، ۱۳۵۸: ۱۰۰/۴)

همچنان که عطار در رویارویی با اندوه، رهیافت های مختلفی را دارد، آن گاه که به سراغ

شادمانی مردمان هم می‌رود و رویکردهای مختلفی اتخاذ می‌کند. آدمیانی هستند که با وجود تمامی سختی‌ها و مصیبت‌ها که تحمل می‌کنند، در بحبوحه مشکلات زندگی خود و حتی در رویارویی با مرگ، خلقی شاد و قلبی پر نشاط دارند. گاهی این سرور و شادمانی نوعی نشاط جنون‌آمیز است که در آن حالت‌ها، دیوانگان خود را تسلیم لحظات کوتاه کرده با لذت تمام از خوشی‌های ناچیز زندگی بهره می‌گیرند و برخی اوقات شادمانی دلایل دینی عمیق‌تری دارد چونان شادمانی صرف به خداوند و گاهی نیز جهان بینی خاصی در کار است که بهره‌جویی از لحظات کوتاه زندگی، تن زدن از اندوه و حفظ شادمانی را در کشاکش زندگی می‌طلبد. این نوع جهان بینی همان شعار قلندریه از شاخه‌های صوفیه است که در آن حفظ شادی دل‌کانون تمام اهداف قرار دارد. (ریتر، ۱/ ۳۶۸)

عطار دلشادی حقیقی را در عنایت و وصال حضرت حق بیان می‌دارد و افقی را پیش روی خواننده می‌گذارد تا او همواره در گذران زندگی و روبرویی با سختی‌ها و مشقت‌ها و غم‌ها به واسطه آن روحش گشاده و دل خوش شود.

چنانچه در منطق الطیر آن جا که بحث بیست و دو پرسش مرغان از هدهد است، تفسیر خود از شادی اصیل را این‌گونه بیان می‌کند:

مرغی از هدهد پرسید: ای نامدار بگویی تا من در سفر، دل به چه چیز شاد بدارم؟ اگر بگویی آشوب و انقلاب من کمتر می‌گردد و در راه رفتن اندکی رشد می‌یابم.

گفت تا هستی بدو دلشاد باش وز همه گوینده‌ای آزاد باش
چون بدو جاننت تواند بود شاد جان پر غم را بدو کن زود شاد
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۱۳-۱۴)

هدهد گفت: تا زمانی که زنده هستی به سی مرغ دلشاد باش از همه دو عالم خود را آزاد کن؛ یعنی شادی و آزادی دو جهان در دوستی اوست

در دو عالم شادی مردان بدوست زندگی گنبد گردان بدوست
پس تو اندر شادی او زنده باش چون فلک در شوق گردنده باش
(همو، ۳۰۱۵-۱۶)

مولوی و میراث گرانسنگش هم به مقتضای تعلیمی بودن و هم از رهگذر پیوستاری ژرف با سنت و سلوک عارفانه، اثری است که بارها به انسان و احساسات و عواطف او

پرداخته است. مثنوی او را شاید به توان به تمامی آینه دار چشم اندازها و دغدغه های انسان و تجربیات او دانست و غزلیات شمس او را الگویی از شوریدگی ها و شیوایی های انسان عاشق و واصل. مولوی این جلوه های صوری از بیان تجربه های آدمی از عواطف و احساسات گوناگون در موقعیت های ویژه و متمایز را به طور تصادفی و در حالت بی خویشی به کار نبرده بلکه هر غزلی که مولوی سروده، نمایانگر از سر گذراندن تجربه ای هستی شناختی و در قلمرو روحانی بوده است. بدین سان پیوندی همه جانبه و بی میانجی میان تجربه های عرفانی مولوی و جلوه ها و پدیدارهای این تجربه های با موقعیت های چندلایه غم و شادی وی وجود دارد.

به دیگر سخن، ما این باور رایج را که وی متأثر از احساسات گسسته و زودگذر بوده است که پس از یک حادثه ناب و متمایز از کل حیات در جانش می نشسته و او را به کلی دگرگون می ساخته، کمی فاصله گرفته ایم و نشان می دهیم، آن چه که به چنین تاثراتی اعتبار معرفت شناختی می دهد، نه خود آن ها بلکه نگرش خاص مولوی، آمادگی های درونی اش و موقعیت ویژه ای اوست.

مولوی پیش از طلوع شمس در این اندیشه بود که سلوک با مرکب ریاضت و زهد، آفات بسی ار دارد و در عین حال کندسی ر و کم اثر است. او می خواست نقش جان خویش را در آینه ای بزرگ ببیند. شمس همان شخصی بود که به وی مجال چنین دیداری با خود را می داد. در این جا ما بیشتر متمرکز بر آن مولوی هستیم که پس از دیدار شمس چون شیدایی در بازار مسگرها دست افشانی و پایکوبی می کرد و خوش بودن هویداترین حالت وی پس از دیدار با شمس بود. خوشی ای بر آمده از بیکرانگی جان و جهان و خندان دیدن دل و دلدار. مولوی غم را محصول کرانمندی می دانست و در تجربه بیکرانگی جایی برای غم و حتی شادی نمی یافت و از این رو برخی از شاگردان وی پس از مرگ وی شهادت دادند که چهل سال حکایت غم و شادی از وی نشنیده اند مگر غم هجران و غربت از اصل و شادی وصال یار. (کمپانی زارع، ۱۳۹۰: ۲۸۲) او سرانجام بی نهایتی فراخ را در مقابل خویش می دید و از این رو فرصت ماندن در هیچ مرحله ای را برای خود نمی دید. مولوی در مقابل تلخرویی و ترشرویی اهل زمانه، شیرین بود و این از آن رو بود که جان مانند قند بروی خنده می زد. او از خود سرخروی و گلگونه بود و بدین خاطر خود را محتاج هیچ تزیین و رنگی نمی یافت.

باده غمگینان خورند و ما ز می خوشدلتریم
رو به محبوسان غم ده ساقیا افیون خویش
خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال
هر غمی کو گرد ما گردید شد در خون خویش
باده گلگونه است بر رخسار بیمارانِ غم
ماخوش از رنگ خودیم و چهره‌ی گلگون خویش
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۴۷)

این مولانای خندان روی که به تعبیر کلین بارکز^۱ شاعر امریکایی، ادیب و شاعر استاد دانشگاه، وجد و سرور عنصر اصلی شعر او و آثار او سراسر الهیات خنده^۲ است. (بارکز، ۲۵۸)

نی نامه‌ای که با شکایت از غم‌ها و دردها و جدایی‌ها شروع می‌شود و مولوی، هم، از تجربه‌ای شخصی و آن دور بودن از موطن محبوب خود دم می‌زند و هم از زبان نی که نماد و سمبل عارف و خود مولاناست یاری می‌گیرد تا با آن از هجران خود از مبدا لایزال و اسارت در دنیای دنی شکایت سر دهد، همه شادی‌ها و خوشی‌ها و دست افشانی‌ها را به عشق نسبت می‌دهد.

در اندیشه مولانا غم و شادی هر دو در عشق نهفته‌اند. او بر این باور است که سر انجام عشق، سالک واقعی را به شادی واقعی می‌رساند و غم‌ها و اندوه را وسیله‌ای برای رسیدن به این شادی می‌داند. عشق در گام نخست منشا دردها و رنج‌های بسیاری است. «ابتدای عشق از عتاب و جنگ در پیوندد» (احمد غزالی، ۳۲) تا آنان که بیگانه‌اند در این وادی مقدس قدم نهند.

تا عشق تمکن نیافته، در ابتدا «بانگ و خروش و زاری بود که عشق ولایت بنگرفته است چون کار به کمال رسد ولایت بگیرد، حدیث در باقی افتد و زاری به نظاره و نزاری گردد که آلودگی به پالودگی بدن افتاده است». آن گاه درد و غم برای عاشق شیرین و حلوا گونه می‌شود.

آن چه در این جا اهمیت بیان می‌یابد، لحن مولاناست که تا به عشق می‌رسد شاد و

^۱- Coleman Barks.

^۲- theology of laughter.

سرمست می‌شود و ناله‌ها و غم‌های خود را به کناری می‌نهد. لحن او این جا همه امید است و رجا.

اما چرا هرگاه در میراث مولوی سخن از عشق می‌شود همه غم‌ها به شادی بدل می‌شود؟ شاید بتوان چنین ادعا کرد که نزد مولوی، عشق ماهیتی درمانگر دارد، عشق بالاترین مرتبه‌ء شناخت و آگاهی جان است که انسان را از رنج‌ها و غم‌های هستی، از انانیت‌ها و خود خواهی‌هایی که ریشه‌ء همه غم‌های دنیایی بود نجات می‌دهد. که این عشق طیب جمله علت‌ها و دواى نخوت و ناموس آدمیان است. عشق آدمی را از هویت مکان مند و زمان مند که منشا بسیاری از غم‌ها و دردهای انسانی‌ست، رها می‌کند و وجود انسان به کمک آن، لباس لامکانی و لازمانی به خود می‌پوشد:

عاشق شده‌ای ای دل سودات مبارک باد از جا و مکان رستی آنجات مبارک باد
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۲۳)

عشق وجود انسان را دگرگون می‌کند و آن را هم جنس خود می‌نماید و بدین وسیله بالاترین مرتبه لذت را نصیب جان و جهان انسان می‌کند و جان انسانی، مهمان سفره شادی‌های او می‌گردد:

ای خوش منادی‌های تو در باغشادی‌های تو
بر جای نان شادی خورد جانی که شد مهمان تو
من آزمودم مدتی بی‌تو ندارم لذتی
کی عمر را لذت بود بی‌ملح بی‌پایان تو؟
(همو، ۲۱۳۸)

مولوی با نگرش ویژه‌ای خداوند را بخشنده و سرچشمه‌ی هم غم‌ها و شادی‌ها می‌بیند. این شاید مهم‌ترین نکته‌ای باشد که در حوزه تجربه غم و شادی بعد از پرداخت به معارف عمیق و وجودی نی نامه باید بدان اشاره کرد.

مولوی نیز چون عطار دستان خداوند را در پس هر پدیده چه غم وار و چه شادی‌افزا می‌بیند. و به تبعیت از آیه «و انه هو اضحک و ابکی» (قرآن کریم، نجم، ۴۳/۵۳) می‌سراید
ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از مانی تو زاری می‌کنی

ما چو نائیم و نوا در ماز توست ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۳۸۳ / د ب ۶۰۰-۶۰۱)

این تجربه او در غم‌ها و شادی‌ها بی‌ارتباط با تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی او در دو مسأله عمومیت اراده خداوند و کسب نیست؛ بر خلاف معتزله که اراده خدا را عام نمی‌دانستند، اشعری معتقد است که ریز و درشت همه کارها به اراده خداست. از افتادن برگ‌ها از درختی در دورترین نقاط عالم گرفته تا افتادن قطره شبنمی از برگ نیلوفری در سرزمین‌های گمشده دنیا، از کوچکترین کارهای زشت انسان تا بزرگترین ثواب‌های او، همه و همه به خواست خدا و فعل اوست. به طور کلی همه رویدادهایی که در عالم رخ می‌دهد خدا خواسته که روی بدهد و بر عکس، کلیه اموری که در این عالم رخ نمی‌دهد، باز هم خدا خواسته که رخ ندهد. به عبارت دیگر، اراده خدا فراگیر است. (اشعری، المع، ۴۷-۴۹، نیز نک: گذشته، ۷۶-۷۷)

گریه و خنده، غم و شادی دل	هر یکی را معدنی دان مستقل
هر یکی را مخزنی مفتاح آن	ای برادر در کف فتاح دان
فکرتی کز شادی است مانع شود	آن بر امر و حکمت صانع شود
آنکه زو هر سرو آزادی کند	قادرست از غصه را شادی کند
گاه نقشش دیو و گه آدم کند	گاه نقشش شادی و گه غم کند
آتش طبعت اگر غمگین کند	سرزنش از امر ملیک دین کند
آتش طبعت اگر شادی دهد	اندر و شادی ملیک دین نهد

(مولوی، ۱۳۸۳: ۵۵ / ب ۳۹۵۲-۵۸)

نتیجه‌گیری:

در آن چه که تحت عنوان دیالکتیک غم و شادی در اندیشه عطار و مولوی مطرح شد، می‌توان خوانش دیالکتیکی از زیست جهان عطار و مولوی، معیارها و اصول ایشان در شناخت غم و شادی و تجربه زیسته ایشان از این دو احوال آدمی و در نهایت غم و شادی در عالم عشق را دریافت، و در شعاع روشنایی این مسائل، نگاه ایشان را به سایر مطالب و مباحث که در حیطه انسان و احوالات احساسات او کم و بیش مطرح است را دریافت.

وجود شئون و مراتب مختلف در انسان، زاییده اصل تضاد است. تضاد در عالم انسانی به این معناست که همواره دو داعیه مخالف با یکدیگر در آدمی وجود دارد که بالقوه او را به سوی خود می‌خواند. به بیان دیگر، با توجه به تعمیم اصل تضاد، در عالم انسانی نیز نوعی ناسازگاری وجود دارد که به صورت‌های متنوعی تصویر شده است. این تضاد، زمینه ساز حرکت ذاتی انسان می‌گردد و وجود دو داعیه مخالف، اختیار ذاتی او را رقم می‌زند. در بیان نتایج خوانش دیالکتیکی آثار عطار و مولوی ذکر مطالب ذیل مفید می‌نماید:

عطار در بخش قابل ملاحظه‌ای از میراث خود از تجربیات متناقض و دیالکتیکی خود سخن رانده است و کاملاً روشن است که بیان پارادوکسی کال و دیالکتیکی او از عیان متناقض نمای او برآمده است. چه آن که او در بحث غم و شادی از حالاتی سخن می‌گوید که فرد با دلی شاد به آغوش غم می‌رود و از اندوه و درد و رنج با خرسندی استقبال می‌کند که در نگرش او غم اگر غمی اصیل باشد سراسر پالایش و تصفیه است. عطار در نهایت بیان می‌دارد که در فنا و بقای بعد از آن است که غم‌ها و شادی‌ها برای عارف یکسان می‌شود و فرد به یک حالت خاص از سکینه و آرامش می‌رسد.

در این راستا مولوی نیز با به رسمیت شناختن اصل تضاد و تقابل و سیورورت اضداد در هم، وجود این دیگرگونی و دیالکتیک را مایه‌ی شناخت امور و پدیده‌ها می‌داند و بیان می‌دارد خداوند چون ضدی ندارد، قابل شناخت نیست. این تضاد و تقابل فراتر از پدیده‌ها در احوال و انفعالات آدمی هم هست و بر این پایه غم‌ها و شادی‌های انسان هم با یک نظرگاه نوین سرشار از سیورورت‌ها و شدن‌های مداوم است. جهان مولوی بعد از دیدار شمس سراسر بیکرانگی و غرق شدگی بود، از این رو همه غم‌های عالم برای او عین شادی رخ می‌نمود. رها شدگی از بند تعلقات مرتبه‌ای بود که مولوی در آن معتقد بود فرد به بی‌رنگی می‌رسد و از این رو این تضادها و دیالکتیک‌ها در این مرحله از زیست جهان او برداشت می‌شود.

عشق یکی از پربسامدترین مضامینی است که در آثار عطار و مولوی به فراوانی از آن‌ها سخن رفته است. در بحث از غم و شادی در تجربیات عاشقانه آدمی می‌توان نتایج زیر را بیان نمود:

نگرش کلی عطار در عشق رویکردی دردمندانه و غم‌وار است. در نزد او هر که پردردتر است، محبوب‌تر است و بر این اساس عشق می‌آید تا جهان دوست را به خاک و خون بکشد، همه ایمان او را کفر کند و به او یاد دهد آن گاه که زناار بسته سر به سجده

گذاشت، از من و منیت وجودت رستی یعنی به حقیقت رسیدی. رسیدن به این حقیقتِ اصیل جز با پذیرش غم‌ها و اندوه‌های مسیر میسر نمی‌شود.

اما در نقطه مقابل برای مولوی، عشق سراسر طرب و دست افشانی‌ست. بر این پایه او سماع را برای عاشق مباح می‌بیند. غزلیات عاشقانه مولوی همه وصفِ شادی دل و گشودگی‌ست. او در والاترین اندیشه‌های عارفانه عاشقانه خود به ما می‌آموزد، معشوق و عشق حقیقی را در درون خود بیاب که اگر چون ما از هر موی تو هزار شمس تبریزی آویزان بود هرگز فراق برایت غم و ملالی نخواهد داشت. گذر از کرانمندی و زمان مندی رمز شادمانی پیوسته عشق در نزد اوست.

اما فراسوی توصیفِ تجربیاتِ عطار و مولوی در مسأله غم و شادی، این بحث سرانجام و دستاوردهای عملی نیز دارد. چه آن که تمام سعی من در این پژوهش آن بود که زیست جهان عطار و مولوی را معرفی کنم، بی آن که اینان را در کسوت یک فیلسوف یا عارف یا معلم اخلاق و یا حتی فقیه بدانم، بلکه میراث اینان در وهله اول من و زیست جهان من را دیگرگون ساخت و مشتاق هستم بیان کنم که اگر این آثار فاخر در دسترس ماست از آن روست که ما را هادی و رهبر باشند و هر روز دنیای ما را فراخ‌تر و اصیل‌تر کنند.

دستاوردهای عملی این پژوهش ما را به آن جا می‌کشاند تا در کنار نگرش‌های روان شناسانه و جامعه شناسانه بدانیم، هر جا غم و شادی هایمان روی در امور دنیایی و تعلقات زمان مند و مکان مند آن داشت سراسر غم نَمَا و شادی نَمَا و سراسر پوچ و دروغین است. انسان تیزبین با نگاهی کلی گرایانه به امور و پدیده های روزگار در خواهد یافت که بسا روزها که از حادثه ای در غم بوده است اما برآیند آن پدیده جز شادی نبوده و چه رخدادها که در شادی و دل خوشی بوده ایم و از غم فراروی بی‌خبر. رهاشدگی و تجربه بیکرانگی، سفارشی ست که هم عطار و مولوی پیوسته آدمی را به آن توصیه می‌کنند و هم آثار گسترده اگزستانسیالیست سعی می‌کند آدمی را به آن فراخواند. که تنها راه رهایی از سرشت دلهره وار و نگرانی زای هستی همین رها بودگی ست.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اشعری، ابوالحسن، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، به کوشش: حموده غرابه، قاهره، ۱۹۵۵.
- ۳- بارکز، کلمن، مولانا، بنیان گذار الهیات خندان، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۳، ۱۳۸۱.
- ۴- توران، امداد، تاریخ مندی فهم در فرهنگ گادامر، انتشارات بصیرت، ۱۳۸۹.
- ۵- چناری، امیر، سایه در خورشید، کنگره جهانی بزرگداشت عطار نیشابوری مهرماه ۱۳۷۴، نشر آیات، ۱۳۷۴.
- ۶- ریتر، هلموت، دریای جان، ترجمه: عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایوری، نشر بین المللی الهدی، ۱۳۸۸.
- ۷- ریکور، پل، گزینه جستارهای هرمنوتیک مدرن، مجموعه مترجمان: احمدی، مهاجر و نبوی، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، صدای بال سی مرغ، انتشارات سخن، ۱۳۸۶.
- ۹- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، مختارنامه، تصحیح و مقدمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات توس، ۱۳۵۸.
- ۱۰- -----، دیوان اشعار، تصحیح: تقی تفضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۱۱- -----، منطق الطیر، تصحیح: مقدمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، نشر سخن، ۱۳۸۴.
- ۱۲- -----، الهی نامه، تصحیح: مقدمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، نشر سخن، ۱۳۸۸.
- ۱۳- غزالی، احمد بن محمد، سوانح، تصحیح: نصرالله پورجوادی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.
- ۱۴- کمپانی زارع، مهدی، حیات معنوی مولوی، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۰.
- ۱۵- گادامر، هانس گئورک، گزینه جستارهای هرمنوتیک مدرن، مجموعه مترجمان: احمدی، مهاجر و نبوی، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- ۱۶- گذشته، ناصر، تاثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی در دو مساله عمومیت اراده خدا و کسب، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۲، ۱۳۷۶.
- ۱۷- گرگین، محمود، معنی مثنوی یا معرفت دیالکتیکی در مثنوی مولوی، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۹۵، ۱۳۸۴.

- ۱۸- مال میر، تیمور و قربان، خاوری، تبیین متناقض نمای وحدت و کثرت در آثار عطار نیشابوری، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۲۰۱، ۱۳۸۶.
- ۱۹- محمدی آسی ابادی، علی، هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس، نشر سخن، ۱۳۸۷.
- ۲۰- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، غزلیات شمس، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دوستان، ۱۳۸۰.
- ۲۱- -----، مثنوی معنوی، تصحیح: عبدالکریم سروش، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ۲۲- -----، فیه مافیه، تصحیح توفیق سبحانی، نشر پارسه، ۱۳۸۸.