

بررسی و تحلیل درد و رنج‌های بشری در اندیشه مولوی

دکتر سعید بزرگ‌بیگدلی و دکتر حسینعلی قبادی - ثوراله نوروزی داودخانی

دانشیاران زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

انسان همواره در عرصه زندگی با ناملايمات و بحران‌های روحی روبه‌رو بوده و پیوسته شوق ادامه حیات، او را بر آن داشته است تا در مسیر زندگی و در رویارویی با موانع از راهنمایی‌های اندیشمندان جامعه بشری برای دستیابی به آرامش و رهایی از درد و رنج بهره بگیرد. به همین دلیل، نگارندگان با توجه به چالش‌های درونی انسان معاصر و نگاه ابزاری به او در عصر حاضر، بر آن شدند تا دستیابی به یک الگوی فکری - درمانی مناسب با آلام بشری را سرلوحه کار پژوهشی خود قرار دهند و در این میان با توجه به محوریت انسان و چالش‌های درونی او در منظومه فکری مولوی، به سراغ آثار ارزشمند او - مثنوی و دیوان شمس - رفتند تا در یک فرایند نظام‌یافته علمی و با تکیه بر روش هرمنوتیک، ساحات اندیشه مولانا را درباره ماهیت و قواعد شناخت درد و رنج و دلایل و عوامل آن بررسی و تحلیل کنند و از طریق علوم روان‌شناسی، زیبایی‌شناسی، انسان‌شناسی و ... ، کوشیدند رویکردهای مهم درمانی مولوی به درد و رنج را در قالب پنج رویکرد رفتاری - شناختی، ارتباطی مؤثر، معنادگی، تصویری - تمثیلی و عشق‌درمانی نشان دهند.

کلیدواژه‌ها: مولوی، هرمنوتیک، روان‌درمانی، عشق درمانی، دردشناسی.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۵/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۸/۱۱/۶

Email: th_norouzi@modares.ac.ir

مقدمه

درد و رنج از جمله موضوعاتی است که همواره از سوی مکاتب مختلف دینی و فکری که دغدغه انسان‌شناسانه داشته‌اند، به آن توجه و ماهیت، علل پیدایش و پیامدهای آن بر روان جامعه انسانی بررسی شده است. در کنار این مکاتب، ادبیات - که انسان و چالش‌های درونی او با خویشتن، طبیعت و جامعه از اهم موضوعات و مضامین آن است - نیز به این موضوع توجه نموده و بی‌گمان در طول تاریخ، آثار مشهور ادبی، شکوفایی، بالندگی، عمق، اوج و بالندگی خود را در پیوند وثیق با انسان و دغدغه‌ها و رنج‌های او تجربه کرده است. برای نمونه می‌توان به توفیق جهانی آثار مولوی از جمله مثنوی اشاره کرد که میزان موفقیت او در آفرینش آن، ارتباطی مستقیم با ژرف‌نگری‌اش به چالش‌های درونی و مسائل بنیادین انسان و موانع فراروی او دارد.

انسان به ماهو انسان، چه در عصر کلاسیک، چه مدرن، و حتی پسامدرن، مسائل مشترک دارد، به این معنی که برخی مسائل انسان از جمله آمال، آرزو، درد و رنج و ... جاودانی و ذاتی است و مشمول مرور زمان نمی‌شود. از این رو، کاویدن عمیق آثار حکیمانه و انسان‌شناسانه مولوی، مستلزم نگاه همه‌جانبه از منظر علوم مختلف شناختی مانند روان‌شناسی، زیبایی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ... است. به نظر می‌رسد هرچه از تاریخ عمر بشر می‌گذرد، ظرفیت‌های شاهکارهای بزرگ ادبی از این دیدگاه بیشتر کشف می‌گردد و ضرورت مطالعات این‌گونه آثار - که درد و رنج‌های بشری و موانع فراروی او در ساختار و محتوای آنها جلوه و جولان یافته است - از دیدگاه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای بیشتر احساس می‌شود، به‌ویژه که از اوایل قرن بیستم مسائل انسانی بنا به دلایل گوناگون از جمله سلطه‌گفتمان علوم تخصصی، تکنولوژی و فن‌آوری و نگاه ابزاری به انسان، در مرکز توجه فیلسوفان، روان‌شناسان و دیگر منتقدان قرار گرفته و موجب

شکل‌گیری رویکردها، جریان‌ها و مکاتب گوناگون فلسفی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ادبی شده است. به این دلیل، نگارندگان نیز با درک ضرورت توجه به مسائل انسان در شرایط فعلی جهان و کمبود تحقیقات علمی و روشمند درباره موضوع درد و رنج در ادبیات فارسی - به‌ویژه آثار مولوی، برآن شدند تا در یک فرایند نظام‌یافته علمی و بر بنیاد یک نظریه ادبی، پژوهشی روشمند با موضوعیت درد و رنج‌های بشری در آثار مولوی به جامعه انسانی، عرضه نمایند. تا آن‌جا که نگارندگان بررسی کرده‌اند، تا به حال درباره پدیده درد و رنج در ادبیات فارسی به طور کلی و در آثار مولوی به طور خاص، پژوهشی مستقل و علمی بر پایه نظریه هرمنوتیک انجام نشده است و به جز اشارات کریمی در *بانگ آب و برخی نوشته‌های ملکیان در آثارش*، از جمله *مهر ماندگار*، تحقیقاتی قابل توجه در این باره (درد و رنج) صورت نگرفته است.

روش تحقیق مقاله، مبتنی بر نظریه هرمنوتیک است. در ابتدا به معرفی این نظریه و رویکردهای مهم آن پرداخته و سپس به مفهوم درد و رنج در اندیشه مولانا و معیارها و اصول شناخت این پدیده از منظر وی اشاره شده است. در بخش‌های دیگر، عوامل و دلایل درد و رنج‌های بشری از نظر مولوی و رویکردها و راهکارهای او درباره رهایی انسان از درد و رنج به بحث و بررسی گذاشته شده است.

هدف این مقاله، ضمن خوانش عمیق و علمی پدیده درد و رنج در آثار مولوی و پرهیز از تقلیل‌گرایی و حصرگرایی نظر مولانا در این باره، رسیدن به پاسخ‌های علمی پرسش‌های زیر بوده است:

- ۱- فهم مولوی از پدیده درد و رنج چه بوده است؟
- ۲- اصول و قواعد فهم مولانا در درک پدیده درد و رنج کدامند؟
- ۳- عوامل و دلایل درد و رنج‌های بشری از نظر مولانا کدامند؟ و او چه

راهکارهایی برای رهایی انسان از آنها پیشنهاد می‌کنند؟

نظریه هرمنوتیک

خاستگاه لغوی واژه هرمنوتیک^۱ به فعل یونانی هرمنیا^۲ برمی‌گردد که به معانی تأویل و تفسیر کردن است. بسیاری از فیلسوفان و متفکران یونان باستان مانند افلاطون، ارسطو و پلوتارک از این واژه در آثارشان استفاده کرده‌اند. در یک بررسی عمیق، می‌توان گفت: واژه هرمنیا، از لغت هرمس^۳ مشتق شده و هرمس در اساطیر یونان از جمله ایزدانی بوده که وظیفه‌اش، انتقال پیام خدایان به بشر و قابل فهم کردن آن پیام‌ها بوده است. (palmer 1987: 12)

بر این اساس، هرمنوتیک یعنی فرآیندی که در ضمن آن یک امر دور، غایب، پنهان و غریب، به امری نزدیک، حاضر و آشکار تبدیل می‌شود (مسعودی ۱۳۸۶: ۲۸). هایدگر نیز به طور مشخص هرمنوتیک را با هرمس به هم پیوند می‌زند و تصریح می‌کند که هرمس پیام تقدیر را می‌آورد و هرمنوین به معنای آشکارکردن آن چیزی است که پیام را می‌رساند. (داوری ۱۳۷۴: ۶۰)

هرمنوتیک از نظر اصطلاحی، دانش و رشته علمی خاصی است که از نظریه‌های مربوط به فهم بحث می‌کند و در حالت کلی وجه اشتراک همه پیشگامان مکتب تأویل یا هرمنوتیک (شلایر ماخر، ویلهلم دیلتای، مارتین هایدگر، گادامرو ...) این است که آنان هرمنوتیک را به مفهوم درک و فهم معنی تلقی می‌کنند، با این تفاوت که شلایر ماخر و دیلتای آن را به منزله روشی در برابر تبیین متداول در روش علوم طبیعی طرح می‌کنند و به عبارتی، نگاه روشی به هرمنوتیک دارند و از نظر آنان - به‌ویژه شلایر ماخر - «فهم براساس اصول و قوانینی^۴ عمل می‌کند که کشف و شناخت آنها می‌تواند راهنمای ما در استنباط

1. Hermenotics

2. hermenia

3. Hermes

4. rows

معنا از هر متنی باشد (1: 1987: palmer). براین مبنا می‌کوشند تا به پاره‌ای از این اصول و قواعد برای روشمند کردن هر نوع فهم معنا از متنی دست یابند (مسعودی ۱۳۸۶: ۳۵). اما در مقابل هرمنوتیک روش‌گرایی آنان، هایدگر و به‌ویژه گادامر، هرمنوتیک پدیدارشناسانه یا توصیفی را تأسیس کردند که به نظریه‌های هرمنوتیکی نگاهی روش‌گرا نداشتند و مانند طرفداران روش‌گرا، نگاهی کاربردی و عملی به کل جریان معرفت و از جمله به هرمنوتیک ننمودند و به عبارتی در پی مضبوط کردن قواعد فهم و یا ارایه روش نوینی در علوم انسانی یا در کل دانش بشری نبودند زیرا در نگاه آنان، به‌ویژه گادامر، حقیقت فریه‌تر از روش است و فهم واقعه‌ای است که در ورای خواست و کنترل اعمال ما اتفاق می‌افتد و به این خاطر ایشان اعتقادی به کنترل‌پذیری کامل جریان فهم ندارند و درصددند به کمک نظریه‌های هرمنوتیکی تنها به توصیف واقعه فهم بپردازند. (همان: ۳۷).

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که نظریه هرمنوتیک از معقول‌ترین و مناسب‌ترین روش‌های تحلیل متن مربوط به درد و رنج در آثار تأویل‌کننده‌ای چون مولوی است برای اینکه او لاً محقق در سایه این روش و دانش و با بهره‌گیری از نگاه هرمنوتیک‌های پدیدارشناس مانند هایدگر و گادامر، قادر به ارزیابی و توصیف فهم مولوی از درد و رنج می‌گردد، ثانیاً در پرتو نظریه هرمنوتیک‌های روش‌گرا مانند شلایرماخر و ...، امکان می‌یابد تا قواعد و اصول شناخت و درک درد و رنج را از منظرمولانا شناسایی کند و ثالثاً با در نظر داشتن عوامل متنی، برون‌متنی و بینامتنی، به فهم عوامل و دلایل درد و رنج‌های بشری و راهکارهای مولوی در این باره در یک شبکه تفسیری نائل آید و به ارتباطات پیدا و پنهان و شبکه‌ای دانش‌ها در آثار مولوی پی‌ببرد.

مفهوم درد و رنج در اندیشه مولوی

درد در نگرش مولوی یک نوع امکان است و اساس این امکان در انسان‌شناسی و

جهان‌شناسی او، مبتنی بر گشودگی است و غایتی برای آن جز جهت‌دهی به سوی غایب‌الغایات نیست و در فعلیت این امکان است که چرخه امور زندگی انسان می‌چرخد و انجام کارها میسر می‌شود:

درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست، تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند و آن کار بی درد او را میسر نشود، خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی ... (مولوی ۱۳۸۱: ۳۹)

و درد همان «طلب» و «انگیزه بالقوه‌ای» است که مولانا از آن تعبیر به «گروگان خدا»^(۱) در وجود انسان می‌کند و بر این باور است: در پرتو آگاهی و معرفت انسان نسبت به مبدئیت قدسی و هویت متعالی و ملکوتی است که به فعلیت می‌رسد و در درون انسان، تبدیل به امری پویا، مطلوب و همراه با شور و شوق می‌گردد:

پس بدان این اصل را، ای اصل جو هرکه را درد است، او برده‌ست بو
هرکه او بی‌دردتر، پردردتر هرکه او آگاه‌تر، رخ زردتر
(مولوی ۱۳۶۳/۱/۶۲۸-۶۲۹)

در یک نگرش عمیق به اشعار مولانا، به نظر می‌رسد مولوی، «جان»، «آگاهی» و «درد» را در یک شبکه تفسیری در پیوند با هم می‌بیند و بر آن است: هرکرا افزون خبر، جانش فزون و هرکه او آگاه‌تر، با دردتر و رخ زردتر است (همان/۱۴۸-۱۴۹) و به همین دلیل، مولوی «هرمس» وار در آغاز مثنوی، می‌کوشد انسان را نسبت به جدایی از عالم‌قدسی و اصیل آغازین آگاه کند تا در پرتو این آگاهی‌بخشی، «درد» را که در درون انسان به صورت بالقوه حضور دارد، به فعلیت رساند و آن را راهبر او تا رسیدن به محضر معشوق و دیدار جان‌جانان قرار دهد:

با درد باش تا درد آن‌سوت ره نماید آن‌سو که بیند آن کس کز درد مضطر آید
(مولوی ۱۳۶۷/غ/۵۶۸)

«درد» در نگرش مولانا موجب می‌شود که انسان به وضعیت موجود تن ندهد

و در پرتو امکانات آن حلقهٔ موقعیت را بشکند و از آن فراتر رود و در برابر مسائل و اوضاع حاکم بر جهان موضع گیرد، تن به الزام‌ها و موقعیت‌ها ندهد و پدیده‌ای است که زمینهٔ ساخت‌شکنی و بازسازی شخصیت و اندیشهٔ انسان را فراهم می‌کند و موجب پویایی و طراوت در زندگی او می‌گردد:

درد، داروی کهن را نو کند درد هر شاخ ملولی خو کند
کیمیای نو کتنده دردهاست کو ملولی آن طرف کو درد خاست
مین مزن تو از ملولی آه سرد درد جو و درد جو و درد، درد
(مولوی ۴۳۰۳-۴۳۰۱/۶/۱۳۶۳)

مولوی با این اشعار به طور مشخص، مرتبهٔ درد را فراتر از «رنج» و «ملالت» قرار می‌دهد و ضمن ایجاد تمایز بین آنها، نشان می‌دهد که «درد» در نزد مولوی از جایگاه رفیعی برخوردار است و انسان در پرتو آن، وسعت وجودی می‌یابد و به «رنج‌ها» و ناراحتی‌های روحی و روانی خود غالب می‌شود. در یک کل‌نگری^۱ به آثار مولانا و با در نظر گرفتن کلیه عوامل برون‌متنی، متنی و بینامتنی، به نظر می‌رسد مولانا در بیشتر موارد، «رنج» را معادل «دردهای جسمانی و فیزیکی» (به مفهوم امروزی) و نوعی روان‌پریشی و ملالت می‌داند و هرگاه خواسته است از «درد» مفهوم «رنج» را به ذهن مخاطب القا کند، بیشتر کوشیده است یا آن را با «رنج» به کار ببرد و یا با کلماتی مانند «نیش»، «جان‌دهی»، «غم»، «افسردگی»، «قبض»، «سستی»، و ... که به نوعی در هم‌آیی با واژه «رنج» اند. (همان/۴/۸۶ و ۹۱-۹۲) و در مجموع «رنج‌ها» را به دو گونهٔ چاره‌پذیر و چاره‌ناپذیر تقسیم نموده است:

رنج‌ها داده‌ست کان را چاره نیست آن به مثل لنگی و فطس و عمی است
رنج‌ها داده‌ست کان را چاره هست آن به مثل لقوه و درد سرست
(مولوی ۲۹۱۴-۲۹۱۳/۳/۱۳۶۳)

چنان که از این اشعار بر می‌آید، مولوی برخی رنج‌ها را چاره‌ناپذیر می‌داند که گزیری از آنها نیست و بایستی انسان به ضرورت‌ها و قانون طبیعت تن دهد و به آنها احترام گذارد و این رنج‌ها که بیشتر جسمی و فیزیکی هستند، در نگاه مولوی مذموم نیستند و ممکن است همه انسان‌ها، چه آگاه و چه ناآگاه، دچار این گونه رنج‌ها بشوند و در کنار آنها به فعالیت زندگی مشغول باشند و طریق رشد و تعالی روحی را نیز ببینند، اما رنج‌های دیگر (چاره‌پذیرها)، رنج‌هایی هستند که بیشتر مربوط به درون و روان انسان‌ها هستند و همه انسان‌ها را شامل نمی‌شوند، بلکه از امور نسبی به شمار می‌آیند و تنها انسان‌های نادان و کم‌عقل دچار آنها می‌شوند و به همین خاطر است که مولانا از آنها به نام رنج‌های چاره‌پذیر یاد می‌کند. برای این که انسان‌ها با کسب آگاهی و دانش می‌توانند این گونه رنج‌ها را درمان کنند و از نقصان عقل رهایی یابند. مولوی از این گونه رنج‌ها تعبیر به «بد رنجوری» می‌کند:

چون که ملعون خواند ناقص را رسول	بود در تاویل ، نقصان عقول
زانکه ناقص تن بود مرحوم رحم	نیست بر مرحوم لایق ، لعن و زخم
صِ عقل است آن که بدرنجوری است	موجب لعنت سزای دوری است

(مولوی ۱۵۳۶/۲/۱۳۶۳-۱۵۳۹)

معیارها و اصول مولوی در شناخت درد و رنج

با کمی تأمل در فحوای آثار مولوی از جمله مثنوی به نظر می‌رسد او برای شناخت پدیده‌ها از جمله درد و رنج، اصول و قواعدی را برای فهم و دریافت آنها به مخاطبین ارائه می‌کند و مانند برخی هرمنوتیست‌های روش‌گرا (مثل شلایرماخر) نگاهی کاربردی و عملی به کل جریان معرفت و از جمله به هرمنوتیک دارد و بر آن است تا حدودی با ارائه معیارها و اصولی خاص، امکان فهم و شناخت درد و رنج را برای گروهی از انسان‌ها فراهم سازد و به وسیله آنها مسیر رسیدن به نتایج موجّه و قابل توافق در یک حوزه‌ای از معرفت بشری را به

دیگران نشان دهد. اینک به عمده‌ترین آنها در زیر اشاره می‌شود:

الف - اصل تاویل مبتنی بر افق دید

مولوی بر آن است هر شخص بر حسب نظرگاه و شناخت خود، پدیده‌ها از جمله درد و رنج را درمی‌یابد و به عبارتی، «متن»^(۲) درد و رنج را متناسب با فهم و دانش خود درک می‌کند و به همین خاطر بر این باور است که هرکس دریافتی خاص از درد و رنج دارد و بر حسب مرتبه جانی (شناخت) خود، واقعه‌ای را درد و یا لذت می‌پندارد و همین نظرگاه است که موجب اختلاف مؤمن، گبر و جهود می‌شود. (ر.ک. به: مولوی ۱۳۶۳/۳/۱۲۵۸)

مولوی در ابیات و حکایات گوناگون، تمیز پدیده درد و لذت را از همدیگر در پیوند با جان و آگاهی شناساگر می‌داند و نشان می‌دهد که چگونه امور و پدیده‌های هستی که در ظاهر همسان هستند برای افراد، متفاوت جلوه می‌کنند و احساساتی متفاوت را برمی‌انگیزانند، چنان‌که واقعه قحط‌سالی در چشم زاهد در حکایتی از مثنوی بهشت جلوه می‌کند، اما در نظر سایر مردم، رنج تلقی می‌شود:

گفت در چشم شما قحطست این پیش چشم چون بهشتست این زمین
(همان/۴/۳۲۴)

مولوی رنج را یک امر درونی و نسبی می‌داند و بر آن است انسان در سایه آگاهی و شناخت می‌تواند به فهم آن نائل شود و با شناخت آن، حاکمیت خود را بر آن مسجّل سازد:

مبتلی چون دید تاویلات رنج برد بیند کی شود او مات رنج
(همان/۵/۱۹۹۳)

ب - اصل سنخیت و مشارکت

مولانا بر این باور است: فهم درست هر چیزی آن‌گاه حاصل می‌شود که آدمی به‌گونه‌ی عمل کند که با متعلق شناخت، وارد مشارکت شود، تا میان شاهد و شهود و یا فاعل شناسا و متعلق آن سنخیتی پدید آید، در صورت پیدایش چنین

سنخیتی است که شناسایی و شهود ممکن می‌شود. او این سنخیت را نوعی استعداد یا قابلیت می‌داند که در فاعل شناسا به وجود می‌آید و فاعل شناسا با بهره‌گیری از این استعداد و توانش با پدیده‌ها هم‌سنخ و از این طریق به درک آن نائل می‌شود:

پس قیامت شو، قیامت را ببین دیدن هرچیز را شرطست این
(مولوی ۱۳۶۳/۶/۷۵۶)

مولانا در این بیت، نشان می‌دهد که برای درک پدیده‌های عالم بایستی عین آنها شد و به همین خاطر برای درک رنج و شناخت آن نیز بایستی فاعل شناسا در بطن رنج قرار گیرد و به درک آن نائل شود و در آن صورت است که رنج برای او خوشایند یا ناخوشایند جلوه می‌کند. نمونه واقعی درک رنج، از طریق خود رنج، ریاضت و به عبارتی مرگ پیش از مرگ است. (ر.ک. به: همان/۳/۳۳۶۵)

ج - اصل کل‌نگری

مولوی یکی از معیارهای شناخت درد و رنج را شناخت کلیت پدیدار می‌داند و بر این باور است که شناخت پدیده درد و رنج از طریق توجه به کل آن صورت می‌گیرد، پس اگر کلیات پدیده‌ای آکنده از رنج باشد، جزئیات آن را گزیری نیست:

از خود ای جزوی ز کل‌ها مختلط فهم می‌کن حالت هر منبسط
چون که کلیات را رنج است و درد جزو ایشان چون نباشد روی زرد؟
(همان/۱/۱۲۹۰-۱۲۹۱)

د- اصل تضاد

مولوی یکی از راه‌های شناخت اشیا و پدیده‌ها را از طریق تضاد می‌داند و آن را یکی از بنیادی‌ترین شناخت پدیده‌ها در جهان خلقت تلقی می‌کند:

جز به ضد، ضد را همی‌توان شناخت چو ببیند زخم، بشناسد نواخت
(همان/۵/۵۵۹)

مولوی ساختار و بنیاد این جهان را مبتنی بر تضاد می‌داند و با تأثیرپذیری از

زمینه‌های فرهنگی و اسطوره‌ای عصر خود، بر این باور است: این جهان قایم بر جنگ و چهار عنصر متضاد است و بنای خلق نیز بر اضداد شکل گرفته است (ر.ک. به: مولوی ۱۳۶۳/۶/۴۵-۵۰) و تضاد افزون بر پدیده‌های برونی و حسی، بر عرصه پدیده‌های روحی و روانی نیز حاکمیت دارد. (ر.ک. به: همان ۱۳۶۳/۶/۵۴-۵۴)

به طور کلی می‌توان چنین استنباط کرد: در نظر مولوی، این قاعده تضاد است که موجب شناسایی و به تبع آن هویت‌بخشی به پدیده‌ها می‌شود و در سایه گفتمان درد و رنج است که گفتمان لذت شکل می‌گیرد و هویت آن مشخص می‌گردد، چنان که سید علی‌اصغر سلطانی «شناسایی فضای تخصیص» را اولین گام در گفتمان به مثابه روش می‌داند و در نظر وی، آنچه به یک گفتمان هویت می‌بخشد و باعث شکل‌گیری نظام معنایی آن می‌شود، «دیگر» آن گفتمان است (سلطانی ۱۳۸۴: ۱۵۸-۱۶۴) و بر این اساس، در جهان‌بینی مولانا تا درک درد میسر نگردد، شناسایی هویت لذت نیز امکان‌پذیر نخواهد بود و براساس همین قاعده تضاد است که از درونی دانستن امر لذت از سوی مولوی به درونی بودن رنج نیز در دیدگاه او پی می‌بریم. (مولوی ۱۳۶۳/۶/۳۴۲۰)

دلایل و عوامل درد و رنج‌های بشری

در جهان‌بینی مولانا، هستی و پدیده‌های موجود در آن از یک نظام قانونمند پیروی می‌کند و هر عمل و کنشی که در عالم انسانی پدیدار شود، واکنشی است به اعمال و کردارهای او و به تعبیر مولانا اگر کسی کژروی کرد، ج ف القلم کژ خواهد آمد و اگر راستی پیشه کرد، سعادت نصیب او خواهد گردید (ر.ک. به: همان ۱۳۱۵/۵-۳۱۳۱-۳۱۵۲). در نظر او، وجود هیچ پدیده‌ای در جهان خلقت بی‌حکمت و بی‌سبب نیست، به همین دلیل به آدمی هشدار می‌دهد که اگر روزی متحمل درد و رنج شد، بایستی به دنبال شناسایی ریشه‌ها و دلایل آن باشد و دست و پا بسته، تسلیم آن نشود و بداند تا زمانی که در عالم حس به سر می‌برد، بایستی در پس

هر واقعه‌ای در زندگی‌اش، دنبال سبب‌ها و علت‌ها باشد (مولوی ۱۳۶۳/۲/۱۸۴۱-۱۸۴۲) زیرا پس از شناسایی سبب‌هاست که مشکل انسان در زندگی حل خواهد شد. (همان/۴/۲۷۲-۲۷۳)

مولانا شناسایی سبب‌ها و علت پدیده‌ها را در پیوند با نو دیدن و دگرگونه نگرستن انسان می‌بیند و بر این باور است که شناختن علت پدیده‌ها از جمله درد و رنج، موجبات نو نگرستن به جهان پدیده‌ها را برای انسان فراهم می‌کند. (همان/۳/۲۶۹۷-۲۶۹۹) و خود این نو دیدن زمینه اعتدال روانی و نشاط را برای انسان پدید می‌آورد و او را از پریشانی و افسردگی می‌رهاند (همان/۶/۴۳۰۱-۴۳۰۳) و در پرتو این شناخت و آگاهی به عوامل و دلایل درد و رنج است که انسان به حکمت و ضرورت آن پی می‌برد و درمی‌یابد که درد و رنج نوعی تأدیب و نشان از راه کمال و ترقی است (همان/۳/۳۴۸-۳۵۰) و رنج او به تعبیر مولانا «رنج معقولی» است که نایستی از کنار آن به سادگی گذشت و این اشارت را به «لاش» گرفت (همان/۵/۳۴۵). در اینجا به عمده‌ترین دلایل و عوامل درد و رنج‌های بشری از دیدگاه مولانا اشاره می‌شود.

الف - عواملی ازلی - معرفتی

بسیاری از موضوعاتی که در یک نظام گفتمانی و فکری مطرح می‌شود، ریشه در سرنمون‌ها و پایگاه‌های فکری و معرفتی آن گفتمان یا نظام فکری دارند و برخی از سرنمون‌های ازلی که ریشه در ناخودآگاه جمعی آدمیان دارند، همواره بر افکار و اندیشه‌های آنان تأثیر می‌گذارند و در شکل‌گیری افکار و جهت‌دهی گفتمان‌های جوامع انسانی، نقش دارند و به تعبیری؛ انسان، همواره، در تصرف پیش‌فرض‌های خود است و نظام‌های فکری، معرفتی و فرهنگی موجود در هر جامعه، نقش تعیین‌کننده در نگرش و بینش انسان به پدیده‌های هستی دارند و این بینش و جهان‌بینی انسان است که مسیر زندگی انسان را تعیین می‌کند و به او

جهت می‌دهد^(۳).

نگارندگان با علم بر تأثیرگذاری زمینه‌های معرفتی، فرهنگی و اجتماعی هر جامعه انسانی بر اندیشه افراد، برآن شدند تا در مطالعه و بررسی علل و عوامل درد و رنج‌های بشری از منظر مولانا، چنین مواردی را نیز در نظر داشته باشند و برخی از عوامل عمده معرفتی - ازلی را که از نظر مولانا در پیدایش رنج‌های بشری بی‌تأثیر نبوده‌اند، شناسایی و معرفی کنند:

- هبوط یا گناه آغازین

پیش از آن که جان‌های خلق در کالبد جهانی درآیند و دست و پا برای فعل و تأثیر بیابند، در عالم مجردات و جهان لامکان و لازمان، از هر قیدی آزاد بودند و در وحدت کامل به سر می‌بردند و بین آنها هماهنگی و همنوایی کامل حاکم بود که معمولا از آن به نام «عدل آغازین»^۱ یاد می‌کنند، اما جان انسان به سبب گناه آغازین و به تعبیر مولانا به سبب شهوت مادر ازلی، این هماهنگی و اتحاد را از دست داد و به اشارت حق و امر «اهبطوا» در قفس جسم محبوس و دچار یک گسست ازلی و بی‌نظمی شد و به احوال نفسانی چون خشم، شهوت و حرص پای‌بند گردید و آن آرامش و لذتی که در سایه اتحاد جان‌ها، نصیب جان انسانی شده بود، از دست داد و جان انسانی دچار تشتت و رنج گردید، چنان که مولانا می‌گوید:

سوی عرشی که بودم مَرطُ او هوت مادر فگندم، که اه ° .ُوا
س، فتادم زان کمال م مُک ° م فن زالی به زندان رَ م
روح را از عرش آرد در حطیم لاجرم کید زنان باشد عظیم
ل و آخر هبوط من ز زن چونکه بودم روح و چون گشتم بدن؟
(مولوی ۲۷۹۹-۲۷۹۶/۲/۱۳۶۳)

انسان از زمان هبوط، همواره در خیال بازگشت به باغ ملکوت و فردوس

برین بوده و این میل بازگشت به «بهشت ازلی» و هستی مطلق به یکی از آرزوهای ازلی و ناخودآگاه جمعی بشر تبدیل شده است و جان انسانی همواره، به سبب این هبوط، خود را در رنج و سختی دیده و به قول مولانا همواره از این جدایی‌ها، شکایت‌ها نموده است.

- ترکیب خاکی

مولانا بر این باور است که جان انسان از زمانی که دچار «ترکیب و عدد» شد و به تبع آن هویت لامکانی و لازمانی خود را از دست داد، دچار «تنگی» و رنج گردید (ر.ک. به: مولوی ۱۳۶۳/۱/۳۹۸) و با پوشیدن لباس مکان و زمان، گرفتار آشفتگی و «فکرت» شد (همان/۲/۱۷۷) و اتحاد ابدی و ازلی را از دست داد و با خاک هم آغوش شد و بدین‌سان جان انسان هویت مکان‌مند و زمان‌مند به خود گرفت و طرب و لحن بهشتی را با کُرب خاکی معاوضه کرد:

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم در بهشت، آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی یسار ما آمد از آنها چیزکی
لیک چون آمیخت با خاک کرب کی دهند این زیر و این بم آن طرب
(همان/۴/۱۳۶-۱۳۸)

ب - عوامل درونی و روانی

مولوی خاستگاه برخی از رنج‌های بشری را ناشی از عوامل درونی و شخصیتی انسان دانسته و بر این باور است: انسان بر اثر غفلت از خود واقعی به گمراهی و کژروی می‌افتد و چون پدیدارشناسان بدون اتکا به معرفت‌های پیشین، مستقیم‌اً و به طوری شهودی، خود را جای دیگر انسان‌ها تصور کرده و با شناسایی دنیای واقعی و جنبه‌های ذهنی خود، به درون و دنیای ذهنی دیگران راه یافته است و بدین‌سان برخی از عوامل درونی و روانی که موجب رنج‌های عمده بشری می‌شوند، شناسایی نموده و با معنا و مفاهیمی که در اعمال خود یافته، رفتارهای دیگران را تفسیر و تعبیر کرده است و توانسته با هم‌سنخ کردن درون خود با

درون دیگران، به برخی خاستگاه‌های رنج‌های انسانی پی‌ببرد و از راه درک شخصیت خود به درک شخصیت دیگران نائل آید و به تعبیر خود مولانا با «عقل گردیدن»، کمال عقل را دریابد.

مولانا در ایباتی متعدد ریشه برخی از رنج‌های انسانی را در پیوند با خواهش‌های درونی و شخصیتی انسان دانسته و بارها متذکر شده است: نباید انسان‌ها علل رنج‌های خود را با فرافکنی^۱ به دیگران نسبت دهند (ر.ک: مولوی ۱۳۶۳/۴/۱۹۱۳-۱۹۱۴) و یا با سلب مسئولیت از خود، بخت و اقبال را متهم نمایند و بدین طریق چهره عدل را مخدوش سازند:

رنج را باشد سبب بدکردنی بد ز فعل خودشناس از بخت، نی
(همان/۶/۴۲۸)

اینک به مهم‌ترین عوامل درونی و شخصیتی که در بیشتر موارد موجب رنج انسان‌ها از نگاه مولوی می‌شوند، اشاره می‌شود:

- مستی (توهم و خیال‌پروری)

مولانا بر این باور است: استغراق بیش از حد در خیال و توهم خودی باعث تعطیلی حواس و ندیدن رنج از سوی آدمی می‌شود (ر.ک. به: همان/۳/۱۴۰۶) و در نتیجه آن، انسان‌ها، هست‌ها را به صورت نیست و نیست‌ها را به شکل «هست» می‌بینند (همان/۴/۳۶۱۲) و به این صورت انسان‌ها دچار غفلت و کژی‌بینی می‌شوند و با نوشیدن این می مستی آور ناگزیر از تحمل خمار رنج‌آور آن می‌گردند:

هر غمی کز وی تو دل آزاده‌ای از خمار می بود کان خورده‌ای
لیک کی دانی که آن رنج خمار از کدامین می برآمد آشکار
این خمار اشکوفه آن دانه است آن شناسد کآگه و فرزانه است
(همان/۵/۳۹۷۵-۳۹۷۷)

مولانا منشأ عمده رنج‌ها و غم‌های انسان را ناشی از خودبینی و مستی او از

هستی‌اش می‌داند و بر این باور است که خودبینی، چون باد خزانی است که از سویی موجب پژمرده شدن برگ‌های طربناک درخت تناور وجود واقعی انسان می‌گردد و از سویی دیگر بر اثر بخار حاصل از آن، توده ابری آکنده از غم بر سینه انسان گام می‌نهد. (مولوی ۱۳۶۷: غ ۳۲۳)

- جهل

مولانا، جهل را از پایه‌ورترین علل رنج‌های بشری می‌داند و آن را موجد زخم‌های روحانی در روان و درون انسان تلقی می‌کند:

ابتلا رنجی است کآن رحم آورد احمق رنجی است کآن زخم آورد
(مولوی ۱۳۶۳/۳/۲۵۹۲)

مولانا کسانی را که تنها به فکر نیازهای مادی و فیزیولوژیکی خود هستند و بر اثر مشغولی به آنها، از عالم معنا و اصل خود غافلند، احمق می‌شمارد (ر.ک. به: همان/۴/۱۸۶۵-۱۸۶۷) و رسالت خود را در این می‌بیند که چنین انسان‌هایی را متوجه اصل و خود واقعی نماید و با کلام خود به انسان‌ها باده معرفت بنوشاند و شاید به علت همین رسالت آگاهی‌بخشی و معرفت‌رسانی او به انسان‌ها بوده که بزرگ‌ترین اثر خود را با فعل «بشنو» آغاز می‌کند و با گزینش این فعل که مرتبط با محوری‌ترین کانال ارتباطی انسان است، می‌کوشد فعل مؤثر «دانستن» - که با توانایی انسان در پیوند است - را در نهان انسان‌ها فعال کند و از آنان بخواهد که از اصل و منشأ خود غفلت نکنند و با غبار ناآگاهی، چهره حقیقت خود را نپوشانند و جهت حس ارتباطی خود را با جهان از دیداری به شنیداری تغییر دهند و در قبال عالم محسوس - که با چشم برونی انسان در تماس است و آن را نقد می‌شمارد - عالم معنا و دیدار جان‌جانان، که عین آگاهی و شناخت است، را دریافت نمایند (همان/۳/۳۸۵۸-۳۸۵۹) تا در پرتو این معامله از جهل که منشأ بیشتر رنج‌های روحی و روانی انسانی است؛ رهایی یابند و به شناخت حقیقتی نائل آیند.

- فزون طلبی

مولوی در نخستین داستان مثنوی (پادشاه و کنیزک) به نمونه‌ای از این فزون‌طلبی اشاره و بیان می‌کند که چگونه زرگر سمرقندی، وقتی خلعت و زر را می‌بیند، مغلوب میل حریص و فزون‌خواه خود می‌شود و یکسره به زن و فرزند پشت می‌کند و با پای خود به سوی گرفتاری‌ها گام می‌نهد و سرانجام این دلبستگی او به اموال دنیوی، چگونه او را در گرداب مرگ، فرو می‌برد و منشأ رنج‌های او در زندگی می‌گردد. مولانا در جای دیگر منشأ همه غم‌ها و رنج‌های انسان را برخاسته از «آرزوهای فضول» می‌داند:

آن غم آمد ز آرزوهای فضول که بدان خو کرده بود آن صید غول
(همان/۳/۳۲۸۴)

و در فیه ما فیه نیز در این باره، چنین گوید: «همه رنج‌ها از آن می‌خیزد که چیزی خواهی و آن میسر نشود، چون نخواهی رنج نماند.» (مولوی ۱۳۸۱: ۱۹۳)

- مالکیت

«مالکیت» به معنایی که در اینجا مورد نظر است نوع خاصی از «رویکرد» فرد است به جهان؛ رویکردی که در آن فرد برای نیل به نوعی از احساس «ارزشمندی» یا «وجود» با عطف نظر به بیرون از «خود» سعی در تصاحب آن چیزی دارد که مولانا از آن با عنوان زیورهای عاریه یاد می‌کند. زیورهای عاریه تمام چیزهایی را در برمی‌گیرد که هنگام مرگ و یا پیشتر، ناچار به دست شستن از آنهایم. مالکیت در این معنا نه تنها مال، که جاه و جلال و جمال، قدرت بدنی و توانایی اندیشه و در یک کلام تمامی «من»های ما را شامل می‌شود. «من»هایی که می‌تواند خدا (که در این حالت به «بت» بدل شده)، قوم، خانواده، ... و حتی دانش و باورهای ما را نیز در خود بگنجانند. آنچه عاریت نیست و تا ابد باقی می‌ماند، تنها دل آدمی است که در خود یا منش فرد نمود می‌یابد. دل نبستن به این زیورها و عاریه دانستن آنها کافی است تا کیفیت رابطه فرد را با آنچه در

«تملک» اوست، دگرگون کند و با تغییر این رابطه ناپسند بودن «برخورداری‌ها» هم از میان برخواهد خاست. بنابراین نفس برخوردار بد نیست. آنچه برخوردار را به عاملی رنج آفرین بدل می‌کند، نوع رابطه فرد است با آنچه در اختیار دارد (کریمی ۱۳۸۴: ۹۸). برخی از ابیات مولوی در مذمت «مالکیت» به قرار زیر است:

همچنان جمله نعیم این جهان بس خوشست از دور پیش از امتحان
می‌نماید در نظر از دور آب چون روی نزدیک باشد آن سراب [...]
نام میری و وزیری و شاهی در نهانش مرگ و درد و جان دهی
(مولوی ۱۳۶۳/۲/۳۱۶-۳۲۳)

- شهوت

در نظر مولانا، شهوت یکی از عوامل رنج‌های درونی انسان است. وی بیشتر گرفتاری‌ها و مشکلات روانی و بیرونی انسان را ناشی از هوای نفس می‌داند که بر اثر آن انسان روز به روز از بعد روحانی خود فاصله می‌گیرد و بعد حیوانی‌اش جایگزین بعد فرشتگی او می‌شود. از نظر مولوی، شهوت و هوای نفس، انسان را به پرتگاه لغزش‌ها می‌راند و موجب گناه او در زندگی می‌شود:

هیچ اصلی نیست مانند اثر پس ندانی اصل رنج و دردسر...
پس بدان رنجت نتیجه زلتیست آفت این ضربتت از شهوتیست
(همان ۱۸۵۹/۴/۱۸۶۲)

ج - عوامل برونی

مولوی منشأ برخی از رنج‌های انسان را، دردهای بیرونی^۱ و عوامل طبیعی می‌داند که انسان به طور طبیعی دچار آنها می‌شود و سیستم زیستی و بیولوژیکی بدن انسان در طول زندگی ناگزیر از برخورد با این عوامل است که مولانا از آنها به «جور دنیا» تعبیر می‌کند؛ پدیده‌هایی مانند پیری، بیماری‌های جسمانی یا دردها و

مرگ از جمله آنهاست:

جور دوران و هر آن رنجی که هست سهل‌تر از بعد حق و غفلتست
زانکه اینها بگذرند، آن نگذرد دولت آن دارد که جان آگه برد
(مولوی ۱۷۵۷-۱۷۵۶/۶/۱۳۶۳)

رویکردها و راهکارهای مولوی در رهایی انسان از درد و رنج

مولانا چنان که پیش از این گفته شد؛ براین باور است: انسان پس از این که علل و عوامل درد و رنج را شناسایی کرد و به یک شناخت جامع درباره ریشه‌ها و زمینه‌های مؤثر در درد و رنج‌های بشری رسید، بایستی بی‌تردید آنها را از ریشه بخشکاند و از مزمن شدن درد که موجب امراض روحی و روانی دیگر در انسان می‌شود، جلوگیری کند:

چون که بیخ بد بود زودش بزن تا نروید زشت خاری در چمن
قبض دیدی، چاره آن قبض کن ز آنکه سرها جمله می‌روید ز بن
(همان/۳/۳۶۱-۳۶۲)

اعتقاد مولانا به درمان رنج‌های بشری، موجب شده که در جای جای آثارش، به‌ویژه مثنوی، با بهره‌گیری از مکانیزم‌های شناختی، رفتاری، روانی و زبانی، راهکارهایی برای رهایی انسان از درد و رنج، ارائه دهد، که به طور کلی می‌توان آنها را در یک چشم‌انداز کلی، به پنج دسته تقسیم کرد و یا در قالب پنج رویکرد^۱ نشان داد:

۱- رویکرد رفتاری - شناختی

۲- رویکرد معنادهی یا تفسیرگرایی

۳- رویکرد ارتباطی موثر

۴- رویکرد تصویری - تمثیلی

۵- رویکرد عشق درمانی

الف - رویکرد رفتاری - شناختی

مولانا با اعتقاد به این که هر یک از انسان‌ها بنا به سرشت و ذات خاص خود

رفتار می‌کنند و یا به تعبیر ایشان، برطینت خود می‌تنند (ر.ک. به: مولوی ۲۰۹۲/۶/۱۳۶۳) و نیز باور به این که برخی از رفتارهای انسان از عوامل شناختی و ذهنی او ناشی می‌شود و او گوش به فرمان سرش (اندیشه) است (همان/۶/۶۶۲)، بنابراین در پرتو همین باور - چنان که پیش از این بیان شد - ریشه برخی از رفتارهای روانی و روحی انسان را در امیال درونی، باورها و مقاصد ذهنی او می‌جوید و خاستگاه رنج‌های عمده بشری را در پیوند با همین عوامل درونی و شخصیتی انسان می‌بیند و به این علت چنان که از مطاوی اندیشه‌های او در آثارش برمی‌آید، به نظر می‌رسد او نیز چون پیروان «نظریه ذهن»^(۴) با شناخت حالت‌های ذهنی انسان، درصدد پیش بینی رفتارهای او برآمده و کوشیده است با مکانیزم‌هایی شبیه به مکانیزم‌ها و متغیرهای روان‌شناسان رفتاری - شناختی و رفتارگرا مانند خاموشی، تقویتی، اظهار درد کلامی و ... یک الگوی درمانی رنج‌های بشری بر مبنای رویکرد تغییر رفتاری - شناختی به جامعه انسانی عرضه نماید^(۵). اینک به برخی از مکانیزم‌های درمانی مورد نظر مولانا در زیر اشاره می‌شود:

- ریاضت (مرگ اختیاری و ترک هوس)

انسان با ریاضت و مرگ اختیاری، یک سری از رفتارهای منفی (چه رفتارهای برونی و چه ذهنی) خود را تغییر می‌دهد و از پاسخ دادن به امیال و خواسته‌های شهوانی خود امتناع می‌ورزد و این عمل (ندادن پاسخ)، در نقش یک محرک در وجود انسان، عمل می‌کند و به تدریج اعمال منفی نفس رو به خاموشی می‌نهد و با تهذیب نفس و پالایش درون، روح پرمی‌گیرد و سبکبالانه پرواز می‌کند:

مردن تن در ریاضت زندگی ست رنج این تن، روح را پابندگی ست
(همان/۳/۳۳۶۵)

انسان در نظر مولانا، با مرگ اختیاری و خاموش شدن شعله‌های شهوانی نفس و حرص و طمع در درونش، بار دیگر زاده می‌شود و از رنج عالم حس، رهایی می‌یابد:

چون دوم بار آدمیزاده، بزاد ای خود بر فرق علت‌ها نهاد
(مولوی ۳۵۷۶/۳/۱۳۶۳)

نگاه مولوی در مکانیزم یادشده (ریاضت) سازگار با نگرش رفتارگرایان از جمله دیدگاه عامل «فوردایس» است که در این دیدگاه، درمان براساس خاموش‌سازی^۱ رفتار درد و تقویت کردن رفتار مطلوب استوار است (ر.ک: گچل و... ۱۳۸۱: ۴۰)

- استغفار و تضرع

مولانا با الهام از معارف اسلامی و تجارب دینی خود، برآن است که انسان برای رهایی از رنج‌های حاصل از گناه، بایستی به درگاه حق گریه و زاری کند و برای استجابت دعایش، از خداوند طلب بخشش و به طور عملی به اظهار جرم و گناه خود اقدام کند. مولوی در داستان‌های بسیاری از مثنوی از جمله «قصه پیرچنگی»، «داستان مرد بت‌پرستی که بر پیامبر مسلمان شد» و قصه قوم یونس - که نشان می‌دهد تضرع و زاری دافع بلای آسمانی است - به استغفار و تضرع اشاره کرده است و در همه آنها به نوعی، اظهار درد و درگیر شدن شخص دردمند با درد را به طور آشکار نشان می‌دهد و تضرع و زاری انسان به درگاه حق را چون محرکی می‌داند که به دنبال پاسخ و پاداش از سوی حق است. حق تعالی نیز با دادن پاداش، این عمل انسان دردمند را تقویت می‌کند، تا این که شخص با بخشش حق از رنج رهایی می‌یابد:

بنده می‌نالد به حق از درد و نیش صد شکایت می‌کند از رنج خویش
حق همی گوید که آخر رنج و درد مرترا لابه‌کنان و راست کرد
(همان ۹۲-۹۱/۴)

- صبر

مولوی یکی از راه‌های مقابله با درد و رنج را، صبر در برابر غم‌ها و رنج‌ها

می‌داند و توصیه می‌کند انسان بایستی در برابر گرفتاری‌ها کفایت لازم را از خود نشان دهد و با رفتارهای سازگارانه به نوعی با درد کنار بیاید:

ای برادر موضع تاریک و سرد صبر کردن بر غم و سستی و درد
چشمه حیوان و جام مستی است کان بلندی‌ها همه در پستی است
همره غم باش و با وحشت بساز می‌طلب در مرگ خود عمر دراز
(مولوی ۲۲۶۲/۲/۱۳۶۳-۲۲۶۵)

مولانا در جای جای آثارش، به‌ویژه مثنوی، با اشاره به صبر انبیا در برابر منکران حق، می‌کوشد تا آدمیان را تشویق به صبر و مقاومت در برابر رنج‌ها نماید. (ر.ک. به: همان/۶/۱۴۱۰) و «با تکیه بر اعتقادات دینی و فرهنگی آنان، جنبه‌های اجتماعی و انسانی صبر را به آنان متذکر بشود و بدین طریق انگیزه و آستانه تحملشان را در برابر درد، تقویت کند و چون نظریه‌پردازان تئوری رفتاری- شناختی با بهره‌گیری از مکانیزم صبر ضمن تقویت احساس کفایت شخصی^۱ شخص رنجور در برابر درد، سعی می‌کند دست به بازسازی شناختی او نیز بزند و بدین طریق رفتارهای مقابله‌ای شخص دردمند را - که از نظر روان‌شناسان شناختی - رفتاری برجسته ویژه درد متمرکزند - در برابر درد افزایش داده و به او تفهیم کند که بیشتر از آنچه تصور می‌کرد، دارای قدرت و توانایی است و می‌تواند در برابر درد و گرفتاری‌ها به تنهایی مقاومت کند و بر رنج‌های روانی و روحی حاصل از آن فائق آید» (مشهدی ۱۳۸۲: ۲۴). مفهوم خودکفایی و مقاومت در برابر درد در نظر روان‌شناسان شناختی - رفتاری، ارتباط بسیار نزدیک با احساس کنترل داشتن بر محرک‌های آزار دهنده دارد و انتظار خودکفایی یک باور شخصی است مبنی بر این که فرد می‌تواند فعالیتی، یعنی رفتارهای لازم برای انجام کاری را انجام دهد تا نتایج دلخواه را در موقعیتی مفروض به دست آورد. (گچل و ۱۳۸۱: ۴۹، ۵۹)

— رضا

مولانا «رضا» و خرسندی به قضای حق را از جمله مکانیزم‌هایی می‌داند که انسان با اراده خود، تسلیم اراده حق می‌شود و با منطبق کردن اختیار و اراده خویش با اراده حق، در برابر درد و رنج از خود واکنشی نشان نمی‌دهد (ر.ک. به: مولوی ۱۹۰۶-۱۹۰۵/۴/۱۳۶۳) و معتقد است: نباید در برابر درد و رنج از خداوند شکایتی کرد، برای آن که او بهتر از ما به وضعیت ما آگاه است و در نهایت در سایه عنایت او، همه رنج‌های انسان به پایان خواهد رسید، پس بایستی بر رنج‌های خویش، عاشقانه نگریست و در بلا نیز لذات او را چشید. (ر.ک. به: همان/۱/۱۷۸۱)

این نگرش مولانا به درد و رنج، تا حدودی با اصل انطباق متخصصان درمان شناختی- رفتاری از جمله اشمیتز، سیل و نیلگس سازگاری دارد. آنان معتقد بودند: انسان بایستی در رویارویی با درد و رنج، انتظارات و هدف‌های خود را با موقعیت موجود تطبیق دهد و از وضعیت و موقعیت خود ارزیابی مجدد کند و گاه از هدف‌هایی که با شرایط موجود (درد) نمی‌توان به آنها دست یافت، چشم‌پوشی نماید. در نظر این عده از متخصصان شناختی - رفتاری، دست‌برداشتن از انتظارات غیر واقعی به کاهش احتمال ناکامی و واکنش‌های خشم و افسردگی می‌انجامد. افزون بر آن، ممکن است انسان رنجور، هدف‌های تازه‌تری را جایگزین هدف‌های پیشین نماید (مشهدی ۱۳۸۲: ۲۴). در نظر مولانا نیز انسان در حالی که در وضعیت «رضا» به سر می‌برد به گونه‌ای دست به ارزیابی وضعیت موجود درد می‌زند و برای رهایی از سختی‌های آن، تن به رضای حق می‌دهد و آن را قضای او می‌شمارد و به این صورت از فشار و شدت رنج می‌کاهد و با خرسندی به پیشواز آن می‌رود و هدف‌های عالی‌تری را در رنج می‌جوید. (ر.ک. به: مولوی ۱۹۰۶/۴/۱۳۶۳)

ب - رویکرد ارتباطی مؤثر

برقراری ارتباط مؤثر با دیگران یکی از تکنیک‌های مهم در دانش ان.ال.پی^(۶) (برنامه‌ریزی عصبی - کلامی یا برنامه‌ریزی زبان طبیعی) است که درمانگران برای ابقای یک حالت عاطفی مثبت در بیمار از آن استفاده می‌کنند و برای حفظ و بقای ارتباط مؤثر، از دو روش مهم هم‌نوایی^۱ و هدایت^۲ بهره می‌گیرند. «یان مک» و «وندی جاگو»، دوتن از متخصصان علم ان.ال.پی بر این باورند: هم‌نوایی یا همگامی ابزار پرقدرتی برای متصل و مرتبط شدن با دیگران است و انسان می‌تواند به صورت‌های متفاوت مانند صحبت کردن به همان زبانی که شخص صحبت می‌کند، با شناسایی کانال ارتباطی یا زبان انسان و با شنیدن پیام عاطفی و احساسات کسی و نظایر آن با دیگران هم‌نوایی و پس از هم‌نوایی کامل، با بهره‌گیری از یک گفت‌وگوی خلاق و پربار با طرف مقابل یا شخص رنجور، او را به سوی تغییر دادن موضع خود «هدایت» کند و بدین طریق احساسات راحتی و پذیرش او را افزایش دهد. (مک درموت و ۱۳۸۶ الف: ۱۶۵ - ۱۶۲ و هریس ۱۳۸۵: ۲۰)

با توجه به مطالب یادشده، چنین به نظر می‌رسد که مولانا نیز از برخی روش‌ها و تکنیک‌های علم ان.ال.پی در برقراری ارتباط مؤثر با دیگران از جمله شخص رنجور استفاده می‌کند و برای حفظ و بقای ارتباط مؤثر با انسان‌ها، از صورت‌های گوناگون هم‌نوایی یا همگامی بهره می‌گیرد که در زیر به عمده‌ترین آنها، که با رویکرد درمانی مولانا دربارهٔ درد و رنج مرتبط است، اشاره می‌شود:

- هم‌زبانی (همگامی)

مولانا بر این باور است که انسان برای برقراری ارتباط اجتماعی با دیگران،

1. pacing
2. Leading

بایستی رفتارهای ذهنی و عینی خود را با آنان منطبق نماید و به عبارتی مطابق با زبان عقل و فهم اشخاص مورد نظر، سخن گوید:

چونکه با کودک سر و کارت فتاد هم زبان کودکی باید گشاد
(مولوی ۱۳۶۳/۴/۲۵۷۷)

- شنیدن پیام عاطفی و احساسات شخص رنجور
مولوی بر آن است یکی از راه‌های تقلیل و تسکین آلام بشری، همدردی با شخص دردمند و گوش سپردن به درد دل او است، از نظر وی، شنیدن سخنان شخص دردمند، موجب می‌شود بین آنان یک ارتباط موثر برقرار شود و بدین طریق بخشی از غم‌های شخص رنجور، تقلیل یابد و احساس آرامش و راحتی در او زیاد شود و شخص دردمند با این همنوایی به سوی جایگزینی یک حالت مطلوب در درون خود به طور غیر مستقیم هدایت شود:

گوش را اکنون ز غفلت پاک کن استماع هجر آن غمناک کن
آن زکاتی دان که غمگین را دهی گوش را چون پیش دستانش نهی
بشنوی غم‌های رنجوران دل فاقه جان شریف از آب و گل...
غمگساری کن تو با ما ای روی ربه سوی ربّ اعلی می‌روی
(همان/۳/۴۸۱-۴۸۷)

- شناسایی کانال ارتباطی یا زبان ترجیحی بدن
با توجه به روش‌های مهم ان. ال. پی (همنوایی، هدایت و نظایر آن) در برقراری ارتباط موثر با دیگران، به نظر می‌رسد که مولوی در داستان پادشاه و کنیزک به وسیله طیب غیبی، ضمن استفاده از صورت‌های گوناگون همنوایی (شنیدن پیام و احساس عاطفی و ...) از تکنیک شناسایی کانال ارتباطی یا زبان بدنی شخص رنجور برای درمان درد او بیشتر بهره می‌گیرد و در نهایت به وسیله طیب غیبی، درد کنیزک را درمان می‌کند.

در داستان پادشاه و کنیزک، پادشاه پس از ناامیدی از پزشکان در درمان کنیزک، نزد طیب غیبی می‌رود و او نیز برای درمان کنیزک و جایگزینی یک

حالت مطلوب به جای حالت نامطلوب در درون و روان او، نخست می‌کوشد در خلال یک گفت‌گویی خلاق و پربار، ذهن کنیزک را به سوی شهر معشوقش (سمرقند) هدایت کند و به وسیله این همنوایی حکیم غیبی موفق می‌شود از یک سو کنیزک به موقعیت و وضعیت موجود خود پی‌ببرد و از سوی دیگر، با شناخت ضمیر ناخودآگاه او، حریم شخصیتی کنیزک را شناسایی کند و آن حباب مغناطیسی که بر اثر اطلاعات در دور وجودی وی شکل گرفته، کشف کند. پس از برداشتن این گام (شناخت حریم شخصیتی) که از گام‌های مهم در علم ان.ال.پی است (هریس ۱۳۸۵: ۲۰-۲۷)، طبیب غیبی می‌کوشد با گوش سپردن به احساسات و پیام عاطفی و درونی کنیزک، زبان ترجیحی بدن او را شناسایی کند و دریابد که زبان ترجیحی بدن ایشان، همان بینایی است و از طریق آن، گرفتار عشق مرد زرگر شده است، بنابراین برای رهایی کنیزک از این رنج دلبستگی، می‌کوشد با شگردهای خاص خود، عناصر و عوامل تحریک‌کننده بینایی او (زیبایی مرد زرگر) را از بین ببرد و بدین‌وسیله کنیزک را خود به خود وادار به عدم پاسخ به عشق زرگر کند و با خاموشی پاسخ‌های درونی کنیزک به زرگر، درد دل او را درمان نماید، چنان که مولانا در این باره می‌گوید:

بعد از آن از بهر او شربت بساخت	تا بخورد و پیش دختر می‌گداخت
چون ز رنجوری جمال او نماند	جان دختر در وبال او نماند
چونک زشت و ناخوش و رخ زرد شد	اندک اندک در دل او سرد شد

(مولوی ۱۳۶۳/۱/۲۰۲-۲۰۴)

ج - رویکرد معنادهی (معنادرمانی)

تکنیک معنایی^۱ از روش‌های مورد استفاده در علم ان.ال.پی است که با تغییرات ادراکی سر و کار دارد. معنادهی، معنی دیگری به یک حادثه، فکر، احساس یا عمل دادن است که انسان با بهره‌گیری از این تکنیک فرصتی برای آرامش یا

شانسی برای تفکر و حل مشکلات می‌یابد (هریس ۱۳۸۵: ۶۸). مولانا نیز چنان که از برخی اشعارش برمی‌آید، نگرش آدمی - که حاصل معرفت ذهنی اوست - را در تعیین و تفسیر یک پدیده یا واقعه مؤثر می‌داند و آن را در معنادهی به پدیده‌ها مهم تلقی می‌کند و بر این باور است که انسان اگر به درد و رنج خویش معنا بدهد و آن را با نگاه مومنانه و مطلوب بنگرد، درد و رنج برای او، عین لذت و پیروزی جلوه خواهد کرد:

مبتلی چون دید ت‌أویلات رنج برد بیند کی شود او مات رنج
(مولوی ۱۳۶۳/۵/۹۹۳)

مولانا یکی از راه‌های رهایی انسان از رنج را در پیوند با تغییر الگوی تفکر انسان نسبت به آن می‌بیند و بر این باور است که انسان با تغییر نگرش نسبت به رنج و معنادهی به آن، می‌تواند فرصتی برای غلبه بر آن بیابد و از مشکلات حاصل از رنج رهایی یابد، به این خاطر توصیه می‌کند اگر غمی بر تو وارد شد، با آن عاشقانه رفتار کن و با نگاه مثبت به آن بیندیش تا با منفی اندیشیدن، رنج خود را دو برابر نسازی و از رویارویی با آن، احساس ضعف نکنی. (ر.ک. به: همان/۳/۳۷۵۳-۳۷۵۴)

نگرش تفسیری و معنادرمانی مولوی به رنج را می‌توان در میان مکاتب روان‌شناختی، تا حدودی با مکتب شناختی سازگار دانست که بر عناصر شناختی مانند پردازش اطلاعات، برداشت فرد از درد، احساس کنترل فردی و ... تأکید می‌ورزند (پولادی ری شهری و همکاران ۱۳۸۰: ۵۲). در دیدگاه شناختی، بیشتر به دنبال بررسی ابعاد شناختی، ادراکی، تعبیر و تفسیر موقعیتی و معنی و مفهوم درد هستند و متخصصان آن معتقدند کاهش یا افزایش رفتارهای درد نسبت مستقیم با باورها و نگرش‌های فرد بیمار دارد (پشت مشهدی و همکاران ۱۳۸۲: ۶۳) و هدف از این رویکرد، کمک به بیماران برای گسترش و رشد واکنش‌های روانی سازگارانه دربارهٔ درد است و به بیمار آموخته می‌شود افکار منفی خود را بشناسد و افکار

سالم‌تری را جایگزین آن نماید و به طور متفاوتی درباره منبع و تجربه درد بیندیشد (پولادی ری‌شهری ۱۳۸۰: ۶۳) و به خاطر همین متفاوت نگریستن به درد است که مولانا آن را «گنج» و سرچشمه رحمت‌های بی‌کران الهی می‌داند. (ر.ک. به: مولوی ۲۰۱۳/۲/۲۲۶۱)

افزون بر رویکرد درمانی شناخت‌گرایان، شاید سازگارترین رویکرد درمان روان‌شناختی درد با رویکرد معنادهی مولانا به درد، همان نگاه «معنادهی» ویکتور فرانکل (لوگو تراپی) به درد و رنج باشد که در کتاب خود «در جست‌وجوی معنا» در این باره گوید: وقتی انسان با وضعیتی غیر قابل اجتناب و درد و سرنوشتی روبه‌رو شد که نمی‌تواند آن را درمان کند یا تغییر دهد، فرصتی یافته است که بهترین ارزش خود را نشان دهد و عمیق‌ترین معنای حیات یعنی معنای رنج را آشکار سازد، زیرا مهم‌تر و بالاتر از همه آنچه اهمیت دارد، گرایشی است که ما در برابر رنج برمی‌گزینیم و طرز فکری است که با آن رنج را می‌پذیریم (فرانکل ۱۳۶۴: ۷۴)

د- رویکرد تصویری - تمثیلی

در فرهنگ لغت وبستر، «تخیل» جوهر اصلی و عنصر ثابت تصویرگری (و تصویرپردازی) دانسته شده و تجسم از اجزای بنیادین و مهم تخیل به شمار آمده است و به خاطر این قدرت نبوغ و تجسم انسان (از جمله شاعران) است که تخیل پدید می‌آید و با عنصر خلاقیت و تفکر خلاق پیوند می‌یابد و از نظر «اتکینسون» قوه تخیل انسان، زبان دوم (زبان عصبی نه زبان کلامی) و از دیدگاه «گلانویل» ابزار درک عالی بشر از جهان (ذهن و عین) نام می‌گیرد و فیلسوف بزرگ غرب، «برتراند راسل» نیز بر این باور است که بشر تنها به وسیله تخیل است که می‌تواند دنیا را به معنای واقعی ببیند و شاید به خاطر همین ویژگی بارز تخیل (وسیله درک عالی) است که آلبرت اینشتین می‌گوید که تخیل مهم‌تر از

دانش است و نیز ادعا می‌کند که دانش درباره‌گذشته و حال اساساً چون مرده است که قوه تخیل باید به آن نیروی حیات بخشد و علم و دانش را به مرحله عمل آورد. (سوار دلاور ۱۳۸۷: ۱۱-۳۷) و مولانا «خیال خوب» را موجب فربهی و سرمستی انسان می‌داند و بر این باور است: غرض از تصویرپردازی و تمثیل‌سازی که قوه تخیل، نقش اساسی در خلق آنها به عهده دارد، یکی این است که افراد ضعیف (از نظر درک) بتوانند از طریق تمثیل‌ها و تصاویر خیالی، واقعیت‌ها را دریابند و دیگر این که تصاویر و تمثیل‌ها، عقل‌های منجمد و متحجّر را از حالت جمود درآورد و به عرصه حیات و چرخه زندگی برگرداند:

لیک تمثیلی و تصویری کنند تا که دریابد ضعیفی عشق قُمند
مثل نبود، لیک باشد آن مثل مد عقل م‌مجّم مد را گسیل
(مولوی ۱۳۶۳/۶/۱۱۷-۱۱۸)

مولوی برای رهایی انسان از افسردگی و پریشانی حاصل از درد و رنج، در حکایات تمثیلی و تصویرگری‌های گوناگون، کوشیده فاصله بین انسان و رنج را کم کند^(۷) و به طور ملموس و محسوس به او نشان دهد که درد و رنج، پدیده نامأنوس و نامتجانس نیست که او از آن برمد بلکه اگر افق دید خود را نسبت به آن تغییر دهد، و از آن چون مهمان استقبال کند و با آن مؤانست یابد، بی‌گمان آن را پدیده‌ای تعالی‌بخش و پالاینده روح و روان خود خواهد یافت؛ چنان که در حکایت «کدبانو و نخود» در مثنوی، مولانا در ضمن مناظره بین آن دو، از زبان کدبانو - در پاسخ به این سوال نخود که می‌گوید: چرا در آب جوش مرا می‌جوشانی؟ - گوید:

ز آن نجوشانم که مکروه منی بلکه تاگیری تو ذوق و چاشنی
آب می‌خوردی به بستان سبز و تر بر این آتش ب‌مدهست آن آب خور
(همان/۳/۴۰۶۴-۴۰۶۵)

زرین کوب در این باره می‌نویسد:

گوینده مثنوی ضمن نقل این‌گونه قصه‌ها و تمثیل‌ها به هیچ وجه نمی‌خواهد مثل یک قصه‌پرداز حرفه‌ای یا یک قصه‌نویس عادی در خواننده حالت انتظار و هیجان ناشی از «تعلیق خاطر» ایجاد کند، می‌خواهد به او آرامش تلقین کند و با تلقین این آرامش که از قبول مدعای او ناشی است، روح او را از هیجان و تزلزل رهایی می‌دهد تا ادراک آن چه وی آن را حقیقت می‌خواند، برایش ممکن شود. (زرین کوب ۱۳۸۲: ۷۰)

برخی از روان‌شناسان درد مانند گچل و ...، معتقدند که شاعر با پرداختن به درد و تصویرسازی ذهنی از طبیعت و بردن ذهن خود به آنجا در واقع یک سفر کوتاه از خود به سوی طبیعت آغاز می‌کند و می‌کوشد درد را فراموش و درمان کند (گچل و همکارانش ۱۳۸۱: ۱۱۵). مولانا در کنار بیان رنج‌های بشری، می‌کوشد با بهره‌گیری از حکایات تمثیلی و شیوه قصه در قصه، همواره مخاطب مثنوی را به آفاق گوناگون برده، چشم‌اندازهای تازه‌ای به روی او بگشاید و نگذارد در دنیایی که همه چیز وی را به «از خود رهایی» می‌خواند دل و جان وی در «خودی» وی باقی بماند و از این یکنواختی که قلمروی خودی بر انسان تحمیل می‌کند در ملال دایم سرکند (زرین کوب ۱۳۸۲: ۱۲۲) و از سویی وی می‌کوشد با بهره‌گیری از عناصر طبیعی در ساختار تصاویر و تمثیل‌ها، ذهن انسان دردمند را از درد و رنج منحرف نماید تا نگذارد انسان مستقیم‌اً و برهنه با واقعیت رنج روبه‌رو شود، برای این که به قول «باشلار»، واقعیت برهنه، هستی انسان را تهدید می‌کند و این خیال است که هستی انسان را سامان می‌دهد و برهنگی واقعیت را می‌پوشاند و جهان را برای زیستن امن می‌کند و در دل خیال و تصاویر است که رویاها و آرزوها به پروازند و خیال‌تصویری است که زندگی را رقم می‌زند (باشلار ۱۳۶۲: ۱۸). مولوی نیز در حکایت «کدبانو و نخود» می‌کوشد با تصویرگری و تجسم خلّاق رنج، ذهن مخاطب را تا مرز پذیرش حقیقت رنج بکشد و با عناصر زبانی که از نظام شناختی تثبیت شده در ذهن مخاطب (عامه) در ساختار تمثیل وام می‌گیرد، با آنان به زبان خودشان حرف بزند و با این هم‌نواپی و

همگامی با مخاطب، فرصتی می‌یابد تا ذهن او را به مفاهیم ذهنی خود درباره رنج، هدایت کند و بدین طریق زمینه و ظرفیت لازم را برای تغییر موضع مخاطب نسبت به رنج و جایگزینی حالت مطلوب به جای نامطلوب در روان او فراهم کند.

با توجه به مطالب یادشده، رویکرد تصویری - تمثیلی مولانا را می‌توان با نظریه تئوری پردازان آکادمی تصویرسازی ذهنی در آمریکا، به ویژه با دیدگاه مارتین راسمن، سازگار دانست، چنان که قوه تخیل را به عنوان یک منبع تولید و حفظ سلامت مهم می‌دانند و بر این باورند که ایجاد تصاویر ذهنی، می‌تواند فشار خون و تعداد ضربان قلب را کاهش دهد و در بیشتر موارد قدرت تخیل برای یادآوری رویدادهای گذشته و تفکر و اندیشه در زمان حال، افزایش خلاقیت و ایجاد نیروی قوه الهام و پیش‌بینی به کار برده می‌شود. (سوار دلاور ۱۳۸۷: ۳۸-۳۹) ه- رویکرد عشق درمانی

رویکرد عشق درمانی، در منظومه فکری مولانا نسبت به سایر رویکردهای ایشان (درباره‌رهایی از رنج) از مرتبه و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و عشق بالاترین لذت و هدف غایت زندگی در نگاه مولوی است و بزرگ‌ترین مقصودی است که بشر می‌تواند آرزو کند و در مذاق مولانا شربتی خوشتر و شیرین‌تر از آن نیست: خوشتر از این سم ندیدم شربتی زین مرض خوشتر نباشد صحتی فرق این رویکرد درمانی با رویکردهای قبلی مولانا در این است که در رویکردهای پیشین (رفتاری- شناختی، معنادهی، ارتباطی و تصویری)، این انسان است که با رفتارها و روش‌های گوناگون (از جمله سازگاری، تغییر رفتاری- شناختی، معنادهی به رنج و ...) می‌خواهد از رنج رهایی یابد و یا آن را به نوعی درمان کند، اما در رویکرد عشق درمانی، کنشگر و فاعل اصلی در درمان رنج، عشق است و عشق همان بالاترین مرتبه جان (شناخت و آگاهی) است که

انسان را از رنج هستی و حرص خودخواهی نجات می‌دهد (ر.ک. به: مولوی ۱۳۶۳/۱/۲۲) و او را از هویت مکان‌مند و زمان‌مند که منشأ بسیاری از رنج‌های انسانی شده‌اند، 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 ۱۳۶۷/غ/۶۲۳)

عشق، وجود انسان را دگرگون می‌کند و آن را همجنس 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 باغ شادی‌های تو برجای نان شادی خورد جانی که شد مهمان تو
من آزمودم مدتی بی‌تو ندارم لذتی کی عمر را لذت بود بی‌ملح بی‌پایان تو؟
(همان/غ/۲۱۳۸)

جان انسانی پس از این مرحله (مهمان شدن در سفره عشق)، قدم به مرحله‌ای دیگر از جهان «درد» می‌گذارد که منشأ این درد - به عکس رنج (مرحله پیش از عشق) که منشأ جهل داشت - آگاهی و شناخت است و در این مرحله است که «درد» جانشین «عشق» می‌شود که آن از مراحل متعالی سیر عشق است و آن را مرحله اتحاد بین عاشق و معشوق می‌توان نامید. در این مرحله عشق روی به غیبت می‌نهد، تا حدی که عقل و علم از عهده درک چنین حالتی برنمی‌آیند و عشق ردا عمیق جان انسان و در سه ر وجود او جای می‌گزیند و «دردی» جانشین آن می‌شود که این زمان، از نظر مولانا بهترین زمان ثمر دهی عشق به‌شمار می‌آید:

سخن عشق چو بی‌درد بود برندهد جز به گوش هوس و جز به زبانی نرسد
(همان/غ/۷۹۶)

در این مرحله، درد و عشق چنان درهم تنیده‌اند که گویی تار و پودهای یک چیزند و می‌توان عشق (بینش و شناخت) را بعد ذهنی درد دانست. مولانا از این «درد» تعبیر به «طلب» می‌کند و آن را «گروگان خدا» در وجود انسان می‌داند و بر

این باور است: آن کلید همهٔ مطلوبات انسان (به‌ویژه معشوق ازلی) است. (ر.ک. به: مولوی ۴۳/۳/۱۳۶۳ و ۱۴)

«طلب»، خلاف «خواستن» - که منشأ آن «مستی از هستی» است و موجب رنج انسان می‌شود - از «عشق» نشأت می‌گیرد و نه تنها موجب ملولی و رنج انسان نمی‌گردد، بلکه ملالت انسان در نظر مولانا، از «عدم طلب» است و در پرتو این «طلب» است که هر ناخوش خوش می‌شود و این «جوع طلب» در نگاه مولانا خودش بالاترین لذت و زدایندهٔ رنج‌ها است. (همان/۵/۲۸۳۲-۲۸۳۳)

نتیجه

۱- مولانا به طور کلی درد و رنج را یک امر نسبی و درونی می‌داند و بر این باور است: نظرگاه و افق دید انسان است که موجب می‌شود پدیده‌ای رنج و یا لذت تلقی شود و بر مبنای یک کل‌نگری (holism) به نظر می‌رسد که مولوی، در بیشتر موارد، میان «رنج» و «درد» تمایز معنایی قائل است و هرگاه «درد» را با کلمهٔ «رنج» و یا با کلماتی مانند «غم»، «سستی»، «نیش»، «افسردگی»، «قبض»، «ملالت» و سایر واژگانی که «هم‌آیش» با «رنج» هستند، به کار ببرد، مفهوم معنایی «رنج» (چه رنج‌های جسمانی و چه روانی) را در نظر دارد و آن را به دو دستهٔ چاره‌پذیر و چاره‌ناپذیر تقسیم می‌کند و منشأ عمدهٔ آن را جهل و ناآگاهی انسان می‌داند، اما «درد» را هرگاه به تنهایی و بدون واژگان هم‌آیی با «رنج» به کار ببرد، مقصودش بیشتر «درد» برخاسته از آگاهی و شناخت است که انسان با «عشق» از «رنج» رهایی می‌یابد و قدم به مرحلهٔ «درد» یا به تعبیر مولانا «طلب» می‌گذارد و این بار، «درد» هدایتگر انسان به عالم غیب می‌شود.

۲- مولوی چون تأویل‌گرایان (هرمنوتیست‌های) روش‌گرا، می‌کوشد اصول و قواعدی را برای فهم و شناخت پدیده‌ها از جمله درد و رنج ارائه کند و بر این باور است که انسان می‌تواند به فهم پدیده‌ها نائل آید، به شرطی که هم‌سنخ با آنها شود. عمده‌ترین اصول و قواعد فهم از منظر مولانا، اصل تأویل مبتنی بر افق دید، اصل سنخیت و

مشارکت، اصل کل‌نگری و اصل تضاد است.

۳- عمده‌ترین عوامل و دلایل درد و رنج‌های بشری از نظر مولانا، عوامل ازلی معرفتی (هبوط یا گناه آغازین، ترکیب خاکی، دو بعدی بودن انسان)، عوامل درونی روانی (مستی، جهل، پیش‌داوری، فزون‌طلبی، مالکیت، تلقین، گستاخی، بی‌صبری، شهوت و خلاف عادت) و عوامل برونی (مرگ، پیری، دردهای جسمانی و ...) است.

۴- بنیادی‌ترین راهکارها و رویکردهای مولوی در رهایی انسان از درد و رنج، رویکرد رفتاری - شناختی، ارتباطی موثر، معنادهی، تصویری - تمثیلی و عشق‌درمانی است که سه رویکرد آغازین ایشان به ترتیب سازگار با رویکردهای تئوری‌پردازان رفتاری - شناختی، ان.ال.پی و لوگوترابی (به ویژه نظریه فرانکل) است و رویکرد تصویری - تمثیلی او را نیز می‌توان با افکار مارتین راسمن (از نظریه‌پردازان آکادمی تصویرسازی ذهنی در آمریکا) که استفاده از قدرت تخیل را به صورت یک منبع تولید حفظ سلامت برای بشر لازم می‌بیند، سازگار دانست، اما در رویکرد عشق‌درمانی به نظر می‌رسد تا به حال روش هم‌تراز با این رویکرد بنیادین مولانا به جامعه بشری عرضه نشده و دیدگاه عمیق و تجربه شده او همچنان در این عرصه منحصر به فرد است.

پی‌نوشت

(۱) کین طلب در تو گروگان خداست ز آنک هر طالب به مطلوبی سزاست
(مولوی ۱۳۶۳/۵/۱۷۳۳)

(۲) منظور از «متن» تنها «متن مکتوب نیست» بلکه سایر متنها، اعم از تصویری، طبیعی و غیر را شامل می‌شود.

(۳) مولوی بر این باور است: انسان در تصرف پیش فرض ذهنی خود است:

در سر آنچه هست، گوش آنجا رود در سر ار صفر است، آن سودا شود
(همان/۶/۶۶۲)

(۴) پشت‌مشهدی به نقل از برخی روان‌شناسان، نظریه ذهن را به عنوان قدرت ذهن انسان برای تصور کردن حالت ذهنی دیگران و خودش و پیش‌بینی رفتارهای آنان بر

مبنای شناخت حاصل از حالت‌های ذهنی انسان تعریف کرده است (پشت مشهدی و همکاران ۱۳۸۲: ۷۱)

(۵) برای آشنایی با نظر روان‌شناسان رفتارگرا و رویکرد درمانی آنان مراجعه شود به: (پولادی ری شهری ۱۳۸۵: ۸۹، ۵۴)، (گچل و همکارانش ۱۳۸۱: ۴۰)

(۶) معنی تحت لفظی NLP که سر نام کلمات Nerro linguistic programming است، عبارت از «برنامه‌ریزی عصبی کلامی» است و معنای اصطلاحی آن به طور مختصر چنین است: ان.ال.پی، ابزاری مؤثر در پیشرفت و بهبود روابط انسان‌ها، با کاربردهای گسترده در درمان خصوصی، تعلیم و تربیت، خلاقیت و تجارت است. (مک دورمات و... ۱۳۸۶ ب: ۲۳)

(۷) برای دیدن شواهد دیگر در این باره به ابیات ۵۹۹ - ۵۹۴ از دفتر سوم مثنوی مراجعه شود.

کتابنامه

اونامانو، میگل د. ۱۳۶۰. درد جاودانگی. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ ۱. تهران: امیرکبیر.

باشلار، گاستون. ۱۳۶۲. روانکاوی آتش. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: توس.

پالمر، ریچارد. ۱۳۷۷. علم هرمنوتیک. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چ ۱. تهران: هرمس.

پشت مشهدی، مرجان و همکاران. ۱۳۸۲. «اثر بخشی درمان شناختی - رفتاری بر کمال‌گرایی، تأییدطلبی و علایم افسردگی در بیماران مبتلا به اختلال درد». اندیشه و رفتار. س ۹. ش ۳.

پولادی ری شهری، ا... کرم. ۱۳۸۰. «بررسی اثربخشی روش‌های درمان شناختی، تن‌آرامی و رفتاری در بهبود کمر درد مزمن در دبیران مرد دبیرستان‌های شعراهوآز». مجله علوم تربیتی و روان‌شناسی شهید چمران اهواز. دوره ۳. س ۸. ش ۱ و ۲.

پولادی ری شهری، علی. ۱۳۸۵. روان‌شناسی درد. چ ۱. تهران: نسل نواندیش.

- ۶۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ سعید بزرگ بیگدلی و حسینعلی قبادی و ...
- جهان‌دیده، سینا. ۱۳۸۶-۱۳۸۷. «ساختار و ساخت آفرینی تخیل». *ادب پژوهی*. ش ۴.
- داوری، رضا. ۱۳۷۴. «هرمنوتیک و فلسفه معاصر». *نامه فرهنگ*. س ۵. ش ۲.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۲. *نردبان شکسته*. چ ۱. تهران: سخن.
- سلطانی، سید علی اصغر ۱۳۸۴. «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش». *فصلنامه علوم سیاسی*. ش ۲۸.
- سواردلوار، میثم. ۱۳۸۷. *مبانی پایه برنامه‌ریزی عصبی کلامی: NLP در دیدگاه شناختی*. ج ۱. چ ۱. تهران: ارجمند.
- فرانکل، ویکتور. ۱۳۶۴. *انسان در جست‌وجوی معنی*. ترجمه اکبر معارفی. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- کریمی، سودابه. ۱۳۸۴. *بانگ آب*. چ ۱. تهران: شور.
- گچل، رابرت و همکارانش. ۱۳۸۱. *روان‌شناسی درد*. ترجمه محمدعلی اصغری مقدم و دیگران. چ ۱. تهران: رشد.
- مک دورمات، یان؛ وندی، جاگو. ۱۳۸۶ الف. *روان‌شناسی موفقیت NLP*. ترجمه رضا جمالیان. چ ۱. تهران: نسل نواندیش.
- _____ ۱۳۸۶ ب. *ان‌ال‌پی درمانی ساده*. ترجمه سینا خلیلی. چ ۱. تهران: نسل نواندیش.
- مسعودی، جهانگیر. ۱۳۸۶. «هرمنوتیک به مثابه بنیادی روش تحقیق در علوم دینی». *فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم*. س ۸. ش ۳ و ۴.
- مشهدی، علی. ۱۳۸۲. «نظریه ذهن: رویکردی جدید به روان‌شناسی تحولی». *تازه‌های علوم شناختی*. سال ۵. ش ۳.
- مولوی. ۱۳۸۱. *فیه ما فیه*. به تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۵. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۶۷. *کلیات شمس تبریزی*. با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱۲. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۶۳. *مثنوی*. به تصحیح نیکلسون. چ ۱. تهران: امیرکبیر.

س ۵-ش ۱۷- زمستان ۸۸ ————— بررسی و تحلیل درد و رنج‌های بشری در ... / ۶۱

نیکویی، علیرضا. ۱۳۸۶. «دور هرمنوتیکی و نقش آن در مطالعات ادبی، فهم و نقد متون». *ادب پژوهی*. س ۱. ش ۳.

هریس، کارول. ۱۳۸۵. *دیدگاه‌های تازه «ان.ال.پی»*. ترجمه سینا خلیلی و اکرم احتشامی تبار. چ ۲. تهران: نسل نواندیش.

منابع انگلیسی

palmer, Richard E. 1987. *hermeneutics: interpretation on theory in schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamaer*. usA: U.S.A Northwestern university press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی