

مولانا و مفهوم «من»

امیرحسین ماحوزی*

چکیده

با غور در شعر مولانا به طور مشخص به دو نوع "من" بر می‌خوریم: یک من دروغین که تنها تصویر و سایه ای از من حقیقی است؛ در برابر منی دیگر که حقیقی است و مفهوم واقعی هستی انسان را تشکیل می‌دهد. در این مقاله بر آنیم تا ویژگی‌های این دو نوع "من" را برشماریم، شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو را باز یابیم و در نهایت چگونگی گذر از من کاذب به من حقیقی را نشان دهیم. در این رهگذر از روان‌شناسی نیز بهره برده‌ایم. چه، تجلی آن من دروغین بویژه در نوعی اختلال شخصیت به نام اختلال شخصیت خود شیفته دیده می‌شود. مولانا در برابر چنین روی‌کردی به جهان ایستادگی می‌کند و تمرکز اصلی خویش را بیش از هر موضوعی دیگر بر مبارزه با این حس خودبزرگ بینی سراب‌گونه می‌نهد. او به انسان برای نیازش به تمجید هشدار می‌دهد و از طریق نشان دادن ارزش واقعی انسان به او - از طریق عشق - حس حقارت بشر را که منجر به خودبزرگ بینی می‌شود از او می‌ستاند. او عشق را در جهان بی ثبات عاطفی درمان دردها می‌خواند. از سوی دیگر او با رسیدن به حقیقت اصلی خویش، در شوری از وجد و عاطفه، حالتی خداگونه می‌پذیرد که تفکیک آن از ادعایی حاکی از خودشیفتگی محض و تصویر دروغین آن، ضروری است و گاهی دشوار. او در اوج تجربیات وجدآسای خویش در سطح فرامن، قدرت، دانایی و حضور مطلق می‌یابد و آسیب‌ناپذیر و بی‌نظیر است. نشان دادن تفاوت این دو عرصه و دو گونه از حالات شخصیتی که ظاهری یکسان دارد و بیان حساسیت مولانا در نمودن این تفاوت مورد توجه این مقاله قرار گرفته است.

کلید واژه:

مولانا - من - فرامن - هویت - خودشیفتگی - مثنوی - کلیات شمس.

* استادیار مدعو دانش‌گاه آزاد اسلامی - واحد رودهن.

مقدمه

زین دو هزاران من و ما ای عجا من چه منم گوش بنه عربده را دست منه بر دهنم
هنوز از پس قرن ها، پرسش پیرامون مفهوم "من" پرسش بنیادین بشریت
است. این عرصه همان عرصه اصلی جنگ بشری است که با زوج‌های متضاد هستی،
نیستی، راستی و دروغ پیوند می‌خورد. برآستی آیا تصویری که من از خویشتن خویش
دارد، تصویری راستین است یا دروغین؟ به عبارت دیگر آیا ما هستیم یا هستی موهوم
ما پرده‌ای است بر هستی حقیقی ما در زمانه آشوب زده؟ این هویت بیش از پیش مورد
پرسش قرار می‌گیرد. آیا من آن گونه که می‌اندیشم، هستم؟

با غور در شعر مولانا بطور مشخص به دو نوع "من" بر می‌خوریم: یک من
دروغین که تنها تصویر و سایه ای از من حقیقی است؛ در برابر منی دیگر که حقیقی
است و مفهوم واقعی هستی انسان را تشکیل می‌دهد.

در این مقاله بر آنیم تا ویژگی‌های این دو نوع "من" را برشماریم، شباهت‌ها و
تفاوت‌های آن دو را باز یابیم و در نهایت چگونگی گذر از من کاذب به من حقیقی را
نشان دهیم. در این ره‌گذر از روان‌شناسی نیز بهره برده‌ایم. چه، تجلی آن من دروغین
بویژه در نوعی اختلال شخصیت به نام اختلال شخصیت خود شیفته دیده می‌شود.

به جرأت می‌توان گفت مولانا از ابتدای نی نامه تا پایان دفتر ششم مثنوی،
اصلی‌ترین موضوع خود را شناخت تفاوت میان این دو "من" قرار می‌دهد. انسان تا وقتی
که هم‌چون "نی" از من مجازی خویش خالی نشود به حقیقت خویش دست نخواهد
یافت. این دو "من" با وجود تفاوت بنیادی به طرز شگفت‌انگیز به یکدیگر شباهت
دارند و از این رو سالک فریفته تصویر پر نقش من کاذب می‌شود. مولانا - که گویی
تمامی آلام بشر را مربوط به این خطا می‌داند - از تمامی نیروهای خویش بهره می‌گیرد
تا ما تفاوت این دو را در اعماق باز یابیم و از شباهت ظاهری این دو در سطح و ظاهر گذر
کنیم.

بنا بر این ابتدا با نگاهی به اسطوره نارسیس به بررسی من کاذب در شخصیت
خود شیفته یا نارسیس می‌پردازیم و آن را با من سایه وار مولانا مقایسه
می‌کنیم. سپس نگاهی به من حقیقی مولانا خواهیم افکند و به دنبال آن شباهت‌ها و
تفاوت‌های این دو من را باز خواهیم گفت. در نهایت به روش‌های مبارزه مولانا برای
رهایی از من سایه وار و رسیدن به من برتر پرداخته خواهد شد.

اسطوره نارسیس

برابر روایت "اووید" در "متامورفوزیس"، نارسیس جوان زیبایی بود که عشق را حقیر و ناچیز می‌شمرد. تیرزیاس درباره او پیش‌گویی می‌کند که "کودک عمر زیادی خواهد کرد، اگر به خود نگاه نکند." چون نارسیس به سن رشد رسید، مورد علاقه جمع زیادی از دختران و الاهی‌ها قرار گرفت. اما او به همه آنان بی‌اعتنا بود. عاقبت اکو (echo) یکی از الاهی‌ها عاشق او شد. اما توانایی بازگو کردن عشق خویش را به او نداشت، چه "جونو" او را از قدرت تکلم محروم ساخته بود. او تنها می‌توانست سخنان دیگران را تکرار کند. او تنها در پی نارسیس می‌رفت و به نظاره می‌نشست. روزی در بیشه با دریافتن این که کسی در پی اوست، روی بر می‌گرداند و می‌پرسد آیا کسی آن جا هست؟ اکو مشتاقانه می‌گوید: "هست! هست!" اما نارسیس او را از خود می‌راند و اکو دل شکسته از آن جا می‌رود. دخترانی که مورد تحقیر او واقع شدند، تنبیه او را از خدایان خواستند. نمسیس صدای آن‌ها را شنید و او را تنبیهی سخت کرد. نارسیس در حالی که برای رفع عطش سر به برکه ای فرو می‌برد تا آب بنوشد، عاشق تصویر خود در آب می‌شود. او روی تصویر خود چندان خم شد که پس از اندک زمانی جان سپرد. در مکانی که او جان سپرد گلی روئیده شد که نارسیس نام داشت. (گریمال، "نارسیس")

دقت اسطوره خیره‌کننده است. نارسی سیست‌ها یا افراد خودشیفته توسط اکو و بازتاب‌های شخصیت ناسازگار خویش هر روز سرزنش می‌شوند. بر خلاف باور معمول آن‌ها عاشق خود نیستند، بلکه شیفته تصویر خویش می‌شوند. عشق به خود حقیقی، به گونه‌ای با عشق ما به بازتاب خود متفاوت است. عاشق تصویری از خود شدن دومشکل عمده در پی دارد:

۱- همواره فرد نیاز به حضور تصویر دارد تا عشق ادامه یابد. چنان که نارسیس توانایی گذشتن از کنار تصویر خود را ندارد.

۲- معیاری درست که بر مبنای آن بتوانیم بگوییم که این بازتاب درست است یا نه، وجود ندارد. (Vaknin, 2003, 27)

آن چه دیده می‌شود عشق افراد خود شیفته به خود است، اما در حقیقت آن‌ها عاشق تأثیری هستند که بر مردم می‌گذارند. آن‌ها شیفته خود نیستند بلکه نیرویی که هر دم آن‌ها را سرزنش می‌کند و بی‌ارزش می‌خواند سبب می‌گردد تا آن‌ها به سوی تصویری دروغین از خویش پناه ببرند؛ تصویری آسیب‌ناپذیر و دوست‌داشتنی. یک فرد خودشیفته مرتب در اندیشه فراق‌کنی تصویری دوست‌داشتنی از خویش است؛ چرا که از

طریق این تصویر و باز دیدن اثر آن بر دیگری است که عشق را درک می‌کند. بارزترین ویژگی این تصویر، دوست داشتنی بودن آن است. فرد خودشیفته به دنبال ساختن این تصویر کاذب از نفس خویش، از واقعیت و من حقیقی خود دور می‌شود. هر چه تصویر زیباتر و دوست داشتنی تر باشد و محیط بیرونی را بیش تر تحت تأثیر قرار دهد، او از نفس حقیقی خویش دورتر می‌شود. یک فرد خودشیفته به حقیقت این تصویر برساخته خویش باوری ندارد. تصویر او از خویش بطور معمول آسیب ناپذیر است. قدرت، دانایی، حضور، زیبایی، دارایی و عشق بی نهایت دارد. خیره کننده است و ایده آل است. او البته درون باور خویش، خود را چنین نمی‌پندارد. حس تحقیری عمیق این باور را از او می‌ستاند، تنها نگاه‌ها و رفتارهای تأیید کننده بیرونی است که او را بر این باور استوار می‌سازد. تا هنگامی که این تأیید از بیرون گرفته می‌شود، این تصویر کاذب پابرجا باقی می‌ماند و من واقعی روز به روز تحلیل می‌رود و فرسوده می‌شود. (Vaknin, 2003: 28)

در روان پزشکی، این بیماران در گروه اختلال شخصیت رده بندی می‌شوند. با توجه به معیارهای DSM IV - که تازه ترین طبقه بندی بیماری‌های روان پزشکی را ارائه می‌کند- ملاک‌های تشخیص اختلال شخصیت خودشیفته از این قرار است:

احساس خودبزرگ بینانه مبنی بر مهم بودن خود. (انتظار دارد بدون موفقیت‌های مناسب، فرد برتر شناخته شود).

اشتغال ذهنی با تخیلات موفقیت، قدرت، استعداد، درخشندگی، زیبایی و عشق ایده‌آل.

معتقد است که فردی استثنایی و خاص است و فقط افراد یا نهادهای استثنایی و خاص می‌توانند او را بفهمند.

نیازمند تمجید و تحسین افراطی است.

احساس صاحب استحقاق بودن یا شایستگی داشتن. باید با انتظارات او موافقت حتمی کرد.

از دیگران در روابط بین فردی بهره‌کشی می‌کند.

فاقد هم‌حسی است. نسبت به شناخت و همانندسازی با احساسات دیگران تمایلی ندارد.

غالباً نسبت به دیگران حسادت می‌ورزد و یا معتقد است که دیگران بدو رشک می‌برند.

نگرش یا رفتارهای خودخواهانه و پرنخوت نشان می‌دهد.

از این ۹ مورد اگر ۵ خصوصیت در فردی وجود داشته باشد، می‌توان او را شخصیت خودشیفته خواند. درمان بی‌نهایت دشوار است، چه برای درمان، این افراد باید دست از خودشیفتگی بکشند. این افراد احساسی خود بزرگ بینانه از مهم بودن خود دارند. تحمل انتقاد ندارند و با انتقاد، یا دچار خشم می‌شوند و یا کاملاً بی‌تفاوتند. روابط آن‌ها شکننده است، قدرت هم حسی ندارند. این بیماران احترام به نفسی شکننده دارند و مستعد ابتلا به افسردگی هستند (کاپلان و سادوک، ۲۰۰۳/۱۳۸۲: ۴۵۷).

در مقیاس خودشیفتگی موری (۱۹۳۸) تأکید بر آن است که این افراد اصل را بر نظر دیگران متوجه می‌سازند. در پرسش نامه راسکین و هال (۱۹۷۹) نیز به مرکز توجه بودن، خاص بودن، رسیدن به هر آن چه فرد می‌خواهد و حسد نسبت به مردم تأکید شده است. (پروین، ۱۳۸۱: ۱۸۱)

کریستوفر لش بر این است که افراد خودشیفته نمی‌توانند ارزش واقعی نفس را دریابند. بطور اغراق آمیز به انتقاد حساسند، تمایل به ایده آل ساختن افراد و ضد آن دارند، هم حسی ندارند و تمام رفتارهای‌شان جهت حفظ تصویر دروغین خود است (Lasch, 1979: 174).

می‌توان دریافت که تا چه اندازه زندگی فرد خودشیفته دشوار است. او بر این باور است که چون هست، بی‌نظیر است نه به دلیل ویژگی خاص. از سوی دیگر او چون بی‌نظیر است، زنده هست. وجود او وابسته به خاص بودن اوست. او البته برای اثبات چنین پدیده‌ای نیاز به مردم دارد. او به مردم معتاد است تا این بزرگی و یگانگی را تأیید کنند. او از میان نگاه‌ها، رفتار و افکار مردم است که به نظاره این تصویر خیره کننده می‌پردازد. برای بدست آوردن چنان خوراکی از مردم او به همه کار دست می‌زند آنان را ارزشی فوق العاده می‌بخشد. در دنیای رؤیایی خویش آنان را غرقه می‌سازد. برای او تأیید، معنی زندگی و هستی را داراست. مسأله اصلی شکسپیر "بودن یا نبودن" در میان است. گذر هر ره‌گذری، نگاه هر بیننده‌ای، رفتار یا کلام هر مخاطبی او را هست می‌کند و یا هستی او را مورد تردید قرار می‌دهد. او به این دلیل، برای دیگران زندگی می‌کند و خود در انتها قرار دارد؛ هر چند که در ظاهر او خودخواه است و از دیگران بهره می‌جوید. روابط او شکننده است. کوچک‌ترین انتقادی او را بر می‌آشوبد، چرا که تصویر زیبای آسیب‌ناپذیر او را از او می‌ستانند. یک انتقاد به معنی اقدام به قتل است. واکنش در برابر آن بیش از حد انتظار انسانی است. خشم شدید و بی‌نهایت، همراه با تحقیر و بی‌ارزش ساختن که چون به دنبال تعالی بخشیدن ابتدایی است دردناک تر می‌شود. (Vaknin, 2003: 29, 30)



اما فرد چرا دچار خودشیفتگی می‌شود و تصویری کاذب از خویش بر می‌سازد؟ فروید با دید روان‌کاوانه خود، خودشیفتگی را به دو نوع اولیه و ثانویه تقسیم می‌کند.

نارسی سیزم ابتدایی نزد کودکان و اقوام ابتدایی قابل ملاحظه است. از خصوصیات آن یکی تفکر جادویی است و دیگری احساس تسلط و کنترل خیالی نسبت به عالم و آدم. اعمال کنترل و تسلط بر دیگران نیز یکی از خصوصیات نارسی سیزم ابتدایی است. (موللی، ۱۳۸۳: ۱۶۹) از نظر فروید در خودشیفتگی اولیه مصداق محبوب نفس کودک است. او مادر را نیز با خود یکی می‌داند و خود را توانا بر رفع تمام نیاز خویش می‌داند (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۷۱).

در نارسی سیزم ثانویه عشق آدمی به وجود خویش از طریق توجه به دیگران یا مطلوبات خارجی ارضا می‌گردد. تمایزی که فروید در مرحله تشکیل من نفسانی میان من مطلوب و کمال مطلوب من قائل می‌شود به تفاوتی که میان این دو نوع نارسی سیزم وجود دارد نزدیک است. (موللی، ۱۳۸۳: ۱۶۹)

در نارسی سیزم ثانویه خودآرمانی هدف همان خود دوستی است که خود بالفعل در کودکی از آن بهره‌مند بود. خودشیفتگی فرد اکنون در این خودآرمانی جدید جلوه‌گر می‌شود که - مانند خود دوران کودکی - تصور می‌کند همه کمالات ارزش‌مند را داراست. آدمی نمی‌خواهد از کمال خودشیفته کودکی اش صرف نظر کند بویژه آن هنگام که والدین او را در انتقال عشق به مصداق بیرونی امیال یاری نرسانند (فروید، ۱۳۸۳، ۱۷۴).

کرنبرگ (kernberg) - که می‌توان او و کهوت (Kohut) را بزرگ‌ترین متخصصان خودشیفتگی برشمرد - علت نارسی سیزم را عدم حساسیت والدین نسبت به فرزندان می‌شمارند که منجر به واکنش دفاعی خود بزرگ بینی در کودک می‌شود (kernberg, 1975). به قول Kohut عدم حساسیت والدین نسبت به فرزند مانع تبدیل احساسات کودک مبنی بر خود بزرگ بینی و خودشیفتگی به یک اعتماد به نفس صحیح می‌گردد. (kohut, 1971)

اگر مادر در آن هنگام که کودک می‌خواهد مرزهای میان من و او را به عنوان دیگری متمایز سازد، رفتاری مهربانانه با کودک داشته باشد؛ کودک امنیت آن را می‌یابد تا به دیگری در جهانی بیرون از خویش اصالت دهد. در غیر این صورت، کودک از واقعیت می‌گریزد و دنیایی را که در آن آسیب پذیر، ناتوان و دوست نداشتنی بوده ترک می‌گوید، ناتوانایی‌های خویش را انکار می‌کند و با ساختن تصویری دوست نداشتنی از

خود، منی رویایی و نو برای خویش می‌آفریند. هویتی که ناپایدار و شکننده است و سبب می‌شود که دیگری در آن هم‌چون اشیا بنظر آید. او دیگران را چون اشیا کنترل می‌کند و چون اشیا از آنان توقع عاشقی و دارا بودن احساسات انسانی را ندارد. از این رو غرقه در تصویر پر غرور خویش به جهانی خالی از عشق پا می‌گذارد که در آن احترام و تحسین مردمان جای‌گزین عشق می‌شود. دنیایی که اگر چه سرد و بی روح است، اما به ظاهر امن است و آسیب ناپذیر.

کریستوفر لاش در کتابی به نام فرهنگ خودشیفتگی، جامعه مدرن، چون جامعه آمریکا را بستری مناسب برای پدید آمدن خود شیفتگی بر می‌شمرد. او با اشاره به زوال اهمیت خانواده در غرب و گسسته شدن روابط عاطفی کودک با خانواده از پیامدهای آن به صورت نوعی فرهنگ خودشیفتگی خبر می‌دهد و آن را تحلیل می‌کند. وی استدلال می‌کند که بیماری‌های روانی در هر دوره‌ای نشان دهنده ساختارهای منش افرادی است که در آن دوره زندگی می‌کنند. بیماری شایع جوامع مدرن با زمان فروید متفاوت است. اکنون اختلالات شخصیت یا بطور اخص خودشیفتگی، مشخصه بارز کسانی است که از ناراحتی روانی رنج می‌برند. (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۷۰)

تمدن نه فقط آدمی را از حفظ هویت فردی محروم می‌کند، بلکه هم‌چنین بیماری خودشیفتگی را نیز موجب می‌شود. از نظر فروید اگر فرد بخواهد در چنین جهانی مدرن که هویت او را از او باز می‌ستاند زندگی کند و شاد باشد، باید روابطش را از واقعیت قطع کند.

واقعیت، یگانه دشمن فرد و منشأ همه محنت‌ها می‌شود. با آن نمی‌توان به زندگی ادامه داد. فرد در عکس‌العملی شدید، انزوای اختیاری می‌جوید و با مردم نمی‌جوشد. از نظر فروید خودشیفتگی پیامد تعامل تنش آمیز و تشویش‌انگیز نفس فردی و جامعه است (پاینده، ۱۳۸۲: ۲۷۶).

مولانا و من دروغین

مولانا در طول مثنوی همواره از منی سخن بمیان می‌آورد که با من اصلی بیگانه است. او در حقیقت تمرکز اصلی خویش را از نخستین پیام‌های نی‌نامه بر رهیدن از خویش و خالی شدن از نخوت و ناموس نهاده است. "در واقع تمام مثنوی تفسیری است از تعلیم نی که فنای از خویش را مقدمه‌ای اجتناب ناپذیر برای نیل به بقای حق می‌داند." (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۳۰۶) عشق دوای نخوت و ناموس است و بیماری و حجاب



خودی را از میان بر می‌دارد. به گفته شمس، همه حجاب‌ها یک حجاب است جز آن یکی حجابی نیست. آن حجاب این وجود است.

(مقالات، ۱۳۷۷: ۹۹) عشق، طبیب ریشه این بیماری هاست. در حقیقت هستی عاشق، توهمی است که سالک را از رسیدن باز می‌دارد.

جمله معشوق است و عاشق پرده ای زنده معشوق است و عاشق مرده ای
(مثنوی، ۱: ۳۰)

این بدان معنی است که هویتی که عقل یا ایگو بر می‌سازد، هویتی دروغین و هستی مجازی است.

ویژگی‌های من دروغین

- سایه واری: مهم‌ترین ویژگی این من، خیالی بودن آن است. این من سایه یا عکسی از من حقیقی است.

ذهن، ایگو یا خودآگاهی، قالب و عکسی از حقیقت ما نقش می‌کند و ما فریفته آن می‌شویم:

اندرون توست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
می برد شادیت را تو شاد از او می پذیری ظلم را چون داد از او
(مثنوی، ۱: ۱۷۱۸ و ۱۷۱۹)

جهان توهمی ذهن و خیال، عالمی سایه وار برای ما می‌آفریند. ما به دنبال شکار سایه‌های خود، عمر را بی مایه از دست می‌دهیم:

ابلهی صیاد آن سایه شود می دود چندان که بی مایه شود
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت از دوییدن در شکار سایه تفت
(مثنوی، ۱: ۴۱۸ و ۴۲۱)

این "من" روی پوش و قلب است. تنها پوسته‌ای از حقیقت بر خود دارد، ولی از درون تهی است. این من جنس ما نیست و با ما بیگانه است. این من بویژه با عقل جزئی و نفس مغرور متصل است. این من هم نمودی اجتماعی و هم نمودی اساطیری دارد. نمود اساطیری آن ابلیس و نمود اجتماعی آن مدعیان دروغین یا ابلیس‌های آدم ناماست. این من همان عقل بدون عشق در شعر مولانا است. ابلیس به گفته شیمل اصل عقل نیم بین تهی از عشق است. (شیمل، ۱۳۸۲: ۳۵۷) او بود که کبر پیشه کرد و فریفته خود شد و به حقیقت خویش دست نیافت. این خودبزرگ بینی او را از درک حقیقت آدم بازداشت. او از آن پس فرزندان آدم را با نشان دادن تصویری از حقیقت به کام می‌کشد- چنان که در ابلیس و معاویه می‌بینیم. مبارزه مولانا با عقل - که منشأ

غرور است - از این رو کاملاً بنیادی است. او این غرور را منشا همهٔ رذایل دیگر اخلاقی چون آز و خشم می‌داند.

- **نیازمند بودن به تایید بیرونی:** این من اگر تایید نشود می‌میرد. بدون نگاه‌های تحسین آمیز دیگران هستی نمی‌یابد. بنا بر این همواره در پی صید توجه مردمان است. از نظر مولانا کسی که برای صید توجه مردم دام می‌گستردهم چون طاووس، در اصل، من واقعی خویش را در دام افکنده است.

پس تو خود را صید می‌کردی به دام که شدی محبوس و محرومی ز کام
در زمانه صاحب دامی بود هم چو ما احق که صید خود کند
(مثنوی، ۵: ۴۰۶ و ۴۰۷)

- **نپذیرفتن ضعف:** این من از پذیرفتن ناتوانایی‌های خود می‌هراسد. از این رو ادعای کمال دارد. به این سبب است که به انتقاد حساس است و در برابر آن خشم می‌گیرد.

- **زیستن در گذشته یا آینده:** هشیاری که ویژگی اصلی عقل جزوی است، از حال می‌گریزد. حال تنها زمانی است که من واقعی در آن حضور می‌یابد. من دروغین به این دلیل از روبه‌رو شدن با آن هراسان است؛ از این رو ما را در دو زمان گذشته و آینده زندانی می‌کند.

هست هشیاری ز یاد ما مضمی ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
(مثنوی، ۱: ۲۲۰)

- **خود بزرگ بینی:** من کاذب در ذات خود متکبر، پر نخوت و مغرور است. او مغرورانه در پی تسلط بر هستی است؛ بر خلاف عشق که در هستی معشوق محو می‌شود و خود را صید می‌داند نه صیاد:

عقل جزوی، عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد
آن ز صیدی، حسن صیادی بدید وین ز صیادی غم صیدی کشید
(مثنوی، ۱: ۴۶۳-۴۶۴)

مولانا و من حقیقی

از دیدگاه مولانا انسان با رهایی از خودی در شوری از عشق تولدی نو می‌یابد. مانند طفلی در شکم من پرورش دارم به خون یک بار زاید آدمی من بارها زاییده‌ام
(کلیات شمس، ۳: ۱۴۴۹۷)

این من از نو زاییده شده- که به قول مسیح به ملکوت آسمان ها راه می‌یابد- ویژگی‌هایی دارد که به من مطلوب یا ایده آل سراب گونه ذهن در افراد خودشیفته بسیار نزدیک است.

آسیب ناپذیراست، بی زمان و بی مکان است. حضور کامل در همه زمان‌ها و مکان‌ها دارد. دارای قدرت، زیبایی و دانش مطلق است. در مثنوی این حالات را در چهره پیر می‌بینیم و در غزلیات شمس، فرامن مولانا به چنین عرصه خداگونه ای راه می‌یابد. به گفته پورنامداریان سخنانی که از سوی فرامن یا کمال مطلوب من با ضمیر من بیان می‌شود، سبب ابهام در بسیاری از غزل‌های مولانا می‌گردد. چه، ادعاهایی به "من" نسبت داده می‌شود که در خور خداست. این نوع سخن گفتن فرامن از من یا فرامن، ویژگی خاص سبکی مولاناست. (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۷۳ به بعد) چون من خاموش می‌شود، فرامن بسخن در می‌آید و برعکس:

من خموش کردم ای خدا لیکن بی من از جان من فغان آمد
(کلیات شمس، ۳: ۱۵۸۳۳)

من حقیقی نیز نمودی بیرونی و اساطیری می‌یابد. چهره بیرونی او - چنان که آمد - پیر است و نمونه اساطیری آن آدم. "زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است" (مثنوی، ۴: ۱۴۰۲) اما یکسان بودن این من روحانی با چهره پیر در مثنوی، در کلیات شمس چهره‌ای دیگر می‌پذیرد. من حقیقی در آن جا با معشوق است که صورتی یگانه می‌یابد. آن گونه که ارواح پاک با یکدیگر یگانه‌اند، من حقیقی انسان ها نیز با خود و با معشوق هویتی یکسان می‌پذیرد.

ویژگی‌های من حقیقی

- بی زمانی و بی مکانی و توانایی حضور در همه زمان‌ها و مکان‌ها:

پیرها بیرون از زمان با پدیده‌ها روبرو می‌شوند:

پیشتر از خلقت انگورها خورده می‌ها و نموده شورها
در تموز گرم می‌بینند دی در شعاع شمس می‌بینند فی
(مثنوی، ۴: ۱۸۰-۱۸۱)

من حقیقی ریشه در ازل دارد:

منم آن جان که دی زادم ز عالم جهان کهنه را بنیاد کردم
(کلیات شمس، ۳: ۱۵۸۳۳)

بودن در همهٔ زمان‌ها به این معنی است که من حقیقی انسان از زمان خطی
- که در بند گذشته و آینده هست - رهایی می‌یابد. او در زمان حال عرصه‌های ابدیت را
تجربه می‌کند.

فکرت از ماضی و مستقبل بود چون از این دو رست مشکل حل شود
(مثنوی، ۲: ۱۷۷)

- دانایی مطلق:

من حقیقی بر همه چیز - بویژه اسرار کاینات - آگاه است:

سر هزارساله را مستم و فاش می‌کنم خواه ببند دیده را خواه گشا و خوش ببین
(همان، ۴: ۱۹۲۴۸)

عجب نبود اگر ما را ندیدند که ما در مخزن اسرار بودیم
(همان، ۳: ۱۶۰۹۷)

چه نزدیک است جان تو به عالم که هر چیزی که اندیشی بدانم
(همان، ۳: ۱۵۹۵۷)

در مثنوی این ویژگی را در سیمای پیر می‌بینیم:

مطلع بر نقش هر که هست شد پیش از آن کاین نفس کل پابست شد
(مثنوی، ۲: ۱۷۳)

در داستان طوطی و بازرگان به طوطی روح - که در حقیقت همان من برتر
است - چنین ویژگی بخشیده شده است؛ او هر آن چه را که بر انسان رقم خورده است
می‌داند:

هر چه روزی داد و ناداد آیدم او ز اول گفته تا یاد آیدم
(مثنوی، ۱: ۱۷۱۶)

- توانایی مطلق، آفریدن:

من حقیقی، توانایی و قدرتی جادویی دارد. اوست که می‌آفریند.

زمانی از من آبستن جهانی زمانی چون جهان خلقی بزایم
(کلیات شمس، ۳: ۱۶۰۵۷)

همهٔ زیبایی‌ها از آن اوست، جز او و جز از طریق او زیبایی و شادی در جهان
وجود ندارد. کنترل همه چیز به دست اوست:

ساکنان فلک بخور کنند از صفات خوش معنبر ما
نه بخندند نه بشکفد عالم بی نسیم دم منور ما

ذره‌های هوا پذیرد روح از دم عشق روح پرور ما
(همان، ۱: ۲۷۹۴ و ۲۷۹۵ و ۲۷۹۵)

در حقیقت در بخشی بزرگ از کلیات شمس شاهد این شور حماسی عاشقی هستیم که بر چرخ چیرگی می‌یابد:

هفت آسمان را بر درم وز هفت دریا بگذرم چون دلبرانه بنگری در جان سرگردان من
(کلیات شمس، ۴: ۱۸۹۶۰)

چرخ ار نگردهد گرد دل از بیخ و اصلش برکنم گردون اگر دونی کند، گردون گردان بشکنم
(کلیات شمس، ۳: ۱۴۵۴۶)

در مثنوی پیرها آن چنان بر جهان بیرونی مسلطند که مردمان بر افکارشان؛ گویی جهان یک فکرت ایشان است:

آن عیان نسبت به ایشان فکرت است و نه خود نسبت به دوران رویت است
(مثنوی، ۲: ۱۷۶)

- آسیب ناپذیری:

زهره دارد حوادث طبعی که بگردد به گرد لشکر ما
(کلیات شمس، ۱: ۲۷۹)

- بی نظیری و بودن با فرد بی نظیر:

تو میر شکار بی نظیری ما نیز شکار بی نظیریم
(همان، ۳: ۱۶۵۰۹)

- خداگونگی، معشوقی:

پیر در مثنوی آینه کلی جان و نمایان گر من حقیقی ماست. از این رو ویژگی‌های او بیان‌گر خصوصیات من حقیقی است. در مثنوی - در داستان بایزید و مریدان - حالات خداگونه بایزید قابل مشاهده است. (مثنوی، ۴: ۲۱۰۱ به بعد) در حدیث قرب نوافل نیز - که مولانا علاقه‌ای فراوان به آن دارد - از ظاهر شدن صفات حق در بنده سخن بمیان می‌آید. پیر مانند میوه‌ای علت درخت می‌شود نه معلول آن، اولیایی چون حسام الدین کان الله بوده و اکنون کان الله له شده‌اند. (مثنوی، ۴: ۷) در این شرایط عشق از دریچه نوعی خودشیفتگی کانال دهی می‌شود. عاشق که خود واقعی را یافته، حتی خدا را نیز شیفته خود ساخته است. این بیت شطح گونه را بشنوید:

ز شادی، دوش آن سلطان نختست که من بنده مراو را یاد کردم
(کلیات، ۳: ۱۵۸۳۸)

در حیران کننده‌ترین تصویرهای او از خویشتن در عشق، او حتی سر معشوق را ندارد: چنان در نیستی غرقم که معشوقم همی گوید بیا با من دمی بنشین سر آن هم نمی دارم
(کلیات، ۳: ۱۵۲۷۴)

او حتی به خدا خشم می‌کند:

من آن شب سیاهم بر ماه خشم کردم من آن گدای عورم کز شاه خشم کردم
از لطفم آن یگانه می‌خواند سوی خانه کردم یکی بهانه وز راه خشم کردم
ز آهن ربای اعظم من آهنم گریزان وز کهربای عالم من گاه خشم کردم
(کلیات، ۳: ۲۱-۱۷۸۱۹)

هلموت ریتر بر این باور بود که در مواعظ بهاولد، عرفانی جالب و کاملاً ویژه‌ای را کشف کرده است که در آن خوش دلی ظریف او توأم با تسلیم و رضا در جهت خودشیفتگی بچشم می‌خورد (Der Islam, 26, 240) نوعی از عرفان که می‌توان آن را با قید احتیاط و پس از استنباط اولیه، دیانت آرامش و سکون خودپرستانه نامید. (مایر، ۱۳۸۲: ۳۰ و ۳۹)

فریتز مایر عبارت خودشیفته ریتر را اگر به معنای خودستایی باشد، درخور مقام بها ولد نمی‌داند. (همان، ۳۰)

نگاه دقیق و باریک ریتر از نظر نگارنده در خور توجه است. بویژه تأکید او بر همراهی تسلیم و رضا و خودشیفتگی به صورت توأم. آیا این ویژگی‌های اوست که در فرزند، این چنین با عشق شمس به صورت شورشی چشم‌گیر - و نه با آرامش بها - بروز می‌کند؟ دلیل این نوع عرفان خودشیفته چیست؟ شاید روان‌شناسی پاسخی برای چنین سؤالی داشته باشد.

از نظر فروید آن گاه که معشوق نیز به عاشق، عشق می‌ورزد؛ عاشق حرمت نفس خویش را با شیفتگی عمیق باز می‌یابد. (فروید، ۱۳۸۲: ۱۷۸)

در دیدگاه مولانا، معشوق نخست عاشق می‌شود و عشق عاشق، بازتابی از عشق خداوند به اوست.

آن یکی جودش گدا آرد پدید و آن دگر بخشد گدایان را مزید
(مثنوی، ۱: ۲۷۴۹)

صیاد، شکار صید خویش است. اوست که جویان عاشق است. آب در پی تشنه است و جذب آب است که تشنه را به سوی آب می‌کشاند:

دل‌بران را دل اسیر بی‌دلان جمله معشوقان شکار عاشقان
تشنگان گر آب جویند از جهان آب هم جوید به عالم تشنگان
(مثنوی، ۱: ۱۷۴۱-۱۷۳۹)

عشق معشوق او از حد عشق عاشق افزون می‌شود (کلیات، ۴، ۲۵۰۲۸). در مثنوی بویژه در داستان وکیل صدر جهان این واژگونی رابطه را بوضوح می‌بینیم. (مثنوی، دفتر سوم)

حضور عاشقانه معشوق در غزلیات شمس، سبب چنین عرفانی وجدآمیز می‌شود که با نوعی تظاهرات خودشیفتگی همراه می‌گردد. اگر کلام اشاعره را به نحوی تأکید بر اهمیت خدا و زوال اهمیت انسان بدانیم، با توجه خدا به انسان در اندیشه مولانا این حس حرمت به نفس، به نحوی بارز خود را در انسان نشان می‌دهد. نفسی که علی‌رغم احساس اتحاد با معشوق، هویت خود را حفظ کرده است.

نیکلسون سه حالت آگاهی را از قول ابن فارض نقل می‌کند:

"حالت اول خودآگاهی است، حالت دوم هنگام وجد است و حالت سوم حالتی فراتر از عادی. در مرحله دوم هر نوع تمایزی میان آفریده و آفریدگار از میان بر می‌خیزد، آثار نفس محو می‌شود. اما در سومین مرحله عارف در عین احساس تمایز میان آفریده و آفریدگار از اتحاد این دو آگاه است." (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۴۸)

این مرحله سوم - که در اشعار مولانا به فراوانی دیده می‌شود - سبب خلق غزل‌هایی است که در آن علی‌رغم حضور دوگانه عاشق و معشوق، عاشق ادعاهای خداگونه می‌کند؛ در عین این که به بندگی خود نیز معترف است.

شباهت من برتریا فرامن با چهره سراب گونه من کاذب

من کاذب در ظاهر شباهتی بسیار با من حقیقی دارد. شاید دلیل آن این امر باشد که ذهن هشیار، تصویر دروغین بزرگ نمایی شده خویش را از من حقیقی بدست می‌آورد. تصویری که در تمثیل‌های مولانا عکس یا سایه‌ای از حقیقت است. اندرون توسط آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن (مثنوی، ۱: ۱۷۱۸)

در تمثیل‌های بی‌شمار دیگر، مولانا من دروغین را هم چون سکه قلب می‌داند که تنها لایه‌ای از زر بر آن است تا چون زر بنظر آید. آب تلخ و شیرین، ظاهری یکسان دارد. ابلیس در چهره آدمیان ظاهر می‌شود و یا خود را در سیمای پر نقش و نگار و آراسته مار می‌نمایاند. وزیر یهود سیمایی هم چون مسیحا از خویش نشان می‌دهد و مدعیان دروغین هم چون درویشان و پیران طریق تظاهر می‌کنند. فرعون چون حلاج ادعای خدایی دارد. این همه، بازی‌های نفس فریبنده انسان و عقل مزور اوست که بدون رستن از ضعف‌ها و نقص‌ها ادعای کمال می‌کند.

با نگاهی به عرصه‌های من کاذب در افراد خودشیفته و مقایسه آن با من برتر مولانا شباهت‌های زیر قابل مشاهده است:

۱- هر دو خویش را بزرگ می‌پندارند و از قدرت، دانایی، زیبایی و استعداد مطلق بهره مند می‌بینند.

۲- هر دو خود را بی نظیر می‌دانند و بر این باورند که با فردی بی نظیر در رابطه‌اند.

۳- هر دو در ظاهر عرصه‌های زمان و مکان را در می‌نوردند. فرد خود شیفته خود را در همه جا و همه وقت حاضر می‌بیند؛ چه بر این باور است که در همه جا سخن از او بمیان می‌آید.

بر اساس آن چه گفته شد از آن جا که من کاذب خود را به صورت من حقیقی نشان می‌دهد، شباهت ظاهری در همه موارد می‌تواند ظهور کند. از این رو تمرکز خود را بر بیان تفاوت‌ها نهاده‌ام. از نظر مولانا شناخت تفاوت این دو عرصه شخصیت- یعنی شخصیت خداگونه من کاذب از شخصیت خدایی ولی کامل یا فرامن- بسیار حایز اهمیت است.

تفاوت میان دو من

شناخت تفاوت گاهی بسیار دشوار است. دلیل آن این است که افراد خودشیفته - که اسیر شخصیت دروغین خویش هستند- برای توجیه تصویر کاذب خود در بسیاری از موارد به خدا و مذهب و بویژه عرفان روی می‌آورند. دین و عرفان باسانی به آنان قدرت می‌بخشد تا مردم را به کنترل درآورند. فرد خودشیفته با تخیل رابطه مستقیم با خدا به آن چه می‌خواهد دست می‌یابد. و از خدا نیز برای تأیید تصویر برساخته خویش بهره‌جویی می‌کند. شیطان با چهره‌ای رؤیایی و ملکوتی ظاهر می‌شود و سخن از یگانگی بمیان می‌آورد. مولانا گویی مسؤولیت اصلی خویش را شناساندن فرق‌های این ایده‌آل‌های خود ساخته از خود کمال یافته می‌داند. در مثنوی، او با دل‌سوزی خیره‌کننده این فرق‌ها را نشان می‌دهد. مهم‌ترین گام برای او نشان دادن وجود تفاوت است. طبیب غیبی در داستان پادشاه و کنیزک رو در روی وزیر خودخواه و حسود قرار می‌گیرد. (مثنوی، دفتر اول) او از وجود ابلیس‌های آدم نما به ما هشدار می‌دهد. (مثنوی، طوطی و بقال) شباهت‌های ظاهری نباید ما را به خطا بیفکند. شیر و نخچیران به دنبال هشدار مولانا برای شناخت قلب از سره آغاز می‌شود.

تا زره نندودیت از ره نفنکند تا خیال کژ تو را چه نفنکند

(مثنوی، ۱: ۱۹۸)



در داستانی در دفتر چهارم دیو در جای سلیمان می‌نشیند و خود را شبیه به سلیمان می‌سازد و به کارهای او تشابه می‌جوید. کودکان و نه عاقلان غیب‌بین فریفته‌اند او می‌شوند و مولانا برای شناخت دیو به ما توصیه می‌کند که به او نزدیک شویم و در معنی اعمال او - نه در صورت ظاهر - حقیقت را بجوییم.

نام خود کرده سلیمان نبی	روی پوشی می‌کند بر هر صبی
در گذر از صورت و از نام خیز	از لقب وز نام، در معنی گریز
پس پیرسش از حد او وز فعل او	در میان حد و فعل، او را بجو

(مثنوی، دفتر، ۴: ۶-۱۲۸۴)

این هشدارها نه تنها به صورت نصیحتی عمیق در مثنوی که در شورش و جوشی عظیم در غزلیات شمس نیز از او برون می‌تراود.

آن خواجه خوش لقا چه دارد	آینه اش از صفا چه دارد
اندر سخنش کشان و بوگیر	کز بوی می‌بقا چه دارد
هر چند کز انبیا بلا فید	از گوهر انبیا چه دارد
در ساقی خویش چنگ درزن	مندیش که آن سه تا چه دارد

(کلیات شمس، ۲: ۷۲۹۰ به بعد)

او عشوه دهد از او تو مشنو	رختش بطلب که تا چه دارد
شاد آن که بجست جان خود را	کز حالت مرتضی چه دارد
مستم ز خدا و سخت مستم	سبحان الله خدا چه دارد
گفتم به قلندری که بنگر	کان چرخ که شد دو تا چه دارد
گفتا که فراغت است ما را	کو خود چه کسست یا چه دارد

(کلیات شمس، ۲: ۷۳۰۱ به بعد)

برای شناختن اصل، باید از صورت‌ها دور شد، باید فعل آن‌ها را دید و در معنی و رفتار، آنان را شناخت. جالب است که از نظر مولانا نیز هر دو تصویر، ما را مست می‌سازد. اما تنها مستی معشوق است که ما را به سوی بقا می‌کشاند. (مثنوی، ۴: ۶ - ۲۶۹۴)

در اندیشه مولانا تنها از طریق صفا و رستن از خود است که می‌توان فرق‌ها را شناخت.

در چاه تاریک غرض‌ها و امیال ضمیر هشیار نمی‌توان قلب را از سره باز شناخت. هست در چاه انعکاسات نظر کم‌ترین آن که نماید سنگ، زر

(مثنوی، ۴: ۶۷۶)

با رها کردن خویشتن از خودی و پیوستن به پیر چنان که در دفتر دوم می‌آید ما حقیقت خویش و دیگری را درمی‌یابیم. وهم البته می‌خواهد برچسب دروغین خود را به کمال واقعی انسانی نیز بزند؛ اما در این شرایط ذات واقعی فرد، از درون آیینۀ پیر، باور ما را تأیید می‌کند.

دیده‌ تو چون دلم را دیده شد	شد دل نادیده غرق دیده شد
گفتم آخر خویش را من یافتم	در دو چشمش راه روشن یافتم
گفت وهمم کان خیال توست هان	ذات خود را از خیال خود بدان
نقش من از چشم تو آواز داد	که منم تو، تو منی در اتحاد
کاندر این چشم منیر بی زوال	از حقایق راه کی یابد خیال

(مثنوی، ۴: ۹۹ و ۱۰۱ تا ۱۰۴)

در مثنوی پیر آیینۀ‌ای است که خود حقیقی ما را به ما می‌نمایاند و آیینۀ جان ما می‌شود.

در داستان صوفی و بهیمه نیز خادم همان نفس و خودی ماست که باید شناخته شود. او مدعی است که ما را و کار ما را بیش از ما می‌شناسد، اما امین نیست.

سر نهد بر پای تو قصاب وار دم دهد تا خونست ریزد زار زار

(مثنوی، ۲: ۲۶۰)

شباهت ظاهری او به جنس ما نباید ما را بفریبد. آدم‌ا بلیس را در مار بین (همان، ۲۵۷) ظاهر سخنان حلاج و فرعون شبیه یک‌دیگر بود. هر دو بنوعی انا الحق می‌گویند، ولی از یکی نور می‌زاید و از یکی زور و تزویر. تفاوت واقعی با امتحان حقیقت آشکار می‌شود. شغالی که در خم رنگ می‌رود و رنگ طاووس می‌گیرد، ناچار با امتحان رسوا می‌شود (مثنوی، ۳: ۷۲۰ به بعد). امتحان این عالم افراد مغرور را چون بلغم و هاروت از پیران و بزرگان متمایز می‌سازد، چنان که زر ناخالص از زر خالص توسط کوره تمییز داده می‌شود (مثنوی، ۴: ۸۳۵). هر شیخ مدعی نمی‌تواند داوود پیامبر باشد، آن که گاو نفس را می‌کشد این حقیقت را در ابتلا در می‌یابد. پیران و بزرگان به این واسطه در آغوش بلا و امتحان می‌روند، چه گوهرشان در آن آشکارتر می‌شود و حتی برای نجات اهل کشتی در داستان دقوقی دعا نمی‌کنند (مثنوی، ۳).

از سوی دیگر، با نزدیک شدن به تصویر دروغین، سراب بودن آن بر ما آشکار می‌شود، من دروغین ما را سیراب نمی‌سازد و تشنگیمان را فرو نمی‌نشانند. با کوچک‌ترین انتقادی برآشفته می‌شود و خشم می‌گیرد و از دیگری روی برمی‌تابد. اسیران من کاذب احساس حقارتی باطنی دارند؛ حال آن که فرامن، احساس عمیق والایی می‌کند. در افراد خودشیفته، ظاهر، پر از نخوت و تفاخر است و باطن سرشار از



حس کوچکی. آنان در درون، تظاهرات بیرونی خویش را باور ندارند. این در حالی است که مولانا در ظاهر نیز به این بندگی معترف است. او از درون به دلیل پیوستگی به معشوق همواره هم بنده است و هم خدا. آن گاه که یکسره او را می‌بیند ادعای خدایی دارد و آن گاه که خود را می‌بیند ادعای بندگی و هرگاه که خود را -علی رغم تمایز هویتی - با معشوق یکسان می‌بیند بندگیش، ویژگی سلطانی می‌یابد. تفاخر او همواره از عشقی است که از طرف معشوق به او رو کرده است. او بنده است و سلطان از روی رحمت و عشق در پی اوست.

ماهیی لیک چنان مست توست آن دریا همه دریا ز پی آید چو تو در شست روی
(کلیات شمس، ۴: ۳۰۶۳۰)

او ماهی است و دریا از شدت عنایت گویی وزیر او گشته است. (کلیات شمس، ۲: ۸۹۰۷ به بعد)

او گدایی است که به شاه خشم می‌کند و گاهی است که به کهربا پشت می‌کند. اما در گدایی و گاهی او نشانی از نخوت دیده نمی‌شود، بلکه عذرخواهی بس زیبا در آن نهفته است. در جای دیگر می‌گوید که: "ای وای آن مسی که او بر کیمیا عاشق نشد" (همان: ۵۵۶۵) یا "گازری در خشم شد از آفتاب نام‌دار" (همان، ۳: ۱۱۱۸۴) و خود اعتراف می‌کند که ضرر متوجه گازر است نه آفتاب. تفاوت مهم این است که اسیران من کاذب برای تأیید تصویر هذیانی خویش نیاز به غیر دارند؛ در حالی که عرصه‌های فرامن مستغنی از هرگونه تأیید است.

رفتن این آب فوق آسیاست رفتنش در آسیا بهر شماسست
(مثنوی، ۱: ۳۰۸۸)

خلق عاصاند و عاصا را فکنند قبضه هر کور که دیدن گرفت
(کلیات، ۱: ۵۴۲۸)

من دروغین به دلیل احساس حقارت درونی با وجود نیاز به خلق برای تأیید تصویر خویش، از نزدیک شدن به مردم و هم‌چنین نزدیک شدن مردم به خود می‌هراسد. چه، می‌داند که تصویر ارائه شده توسط او نمی‌تواند تشنگی آنان را فرونشاند. این در حالی است که فرامن چون آبی است که تشنگان و آلودگان را به سوی خویش می‌خواند تا آن‌ها را سیراب کند و پاکی بخشد. در آثار مولانا این خواندن به واسطه عشق است نه نیاز. من کاذب با گرفتن تأیید خلق، دچار خشکی، سردی عاطفی و افسردگی می‌شود و با گرفتن تأیید، شاد و سرزنده می‌گردد البته برای مدتی کوتاه. او آن چه می‌خواهد توجه است و تأیید و احترام و نه عشق. عشق کنترل او را دچار آسیب

می‌کند. این در حالی است که در سطح فرامن مولانا، شادی و تری و تازگی و عشق بدون تأیید بیرونی رخ می‌دهد. حتی تأیید خلق گاهی مانع تجربه این شادی می‌شود. غم، البته در عشق بروز می‌کند اما مربوط به هجران معشوق است و نه خلق، آن هم چون برای وصل به یار است، حلاوت‌های جاویدان دارد و لطف خار غم معشوق از گل خوش‌خند می‌گذرد و شاعر در صورتی که آتشین نباشد از آن صد دود بر می‌کند. با ذکر تمامی این تفاوت‌ها، باز هم یافتن فرق‌ها بشدت دشوار است. مولانا یادآور می‌شود که تا درون، پاک و صافی نشود نمی‌توانیم این فرق‌ها را دریابیم. آینه چون صاف است نیک و بد‌ها را به ما می‌نمایاند. مرد از میلان و خشم‌احول می‌شود و کسی که ذوق خود را با سختی‌ها پرورش ندهد تفاوت آب شیرین و شور را در نمی‌یابد.

روش‌های مبارزه با من دروغین

- ترک خودی یا مردن از خویشتن

مولانا همواره در حال زدودن تصویر توهمی از من بوده است. او همواره ما را به مردن از این من دروغین و رسیدن به من حقیقی فرا می‌خواند. آن گونه که در روایت افلاکی آمده، مولانا بنای طریقت خویش را در پاسخ قطب‌الدین شیرازی، بر مردن از خودی نهاده است:

"راه ما مردن و نقد خود را به آسمان بردن است چنان که صدر جهان گفت تا نمردی، نبردی. تا نمیری، نرسی" (افلاکی، ۱۹۷۶: ۱۷۶)

- عشق، مهم‌ترین راه رستن از خودی

عشق چون پروای انسان نماید او را از خویش می‌ستاند و به وجودی که کیفیتی چون معشوق دارد بدل می‌سازد. این کیفیت کیمیاگرانه عشق، در حقیقت عمل ساحران‌های است که حجاب و پرده ذهن و ایگو را به کناری می‌زند، مرزهای مجازی او را می‌شکند و فرد را با تمامیت خویش، یعنی من برتر روبه‌رو می‌سازد. با شکسته شدن یکی، دیگری ظاهر می‌شود.

گفتم به نگار من کز جور مرا مشکن	گفتا به صدف مانی کو در به شکم دارد
تا نشکنی ای شیدا آن در نشود پیدا	آن در بت من باشد یا شکل بتم دارد

(کلیات شمس، ۲: ۵/۶۳۴۴)



آن چه در درون صدف است همان نگاری است که او را می‌شکند. عشق چون شیر بر آهو می‌تازد و چون پنجه هایش آهو را می‌درد، شیر از درون پوسته آهو بیرون می‌آید.

نی که تو شیرزاده ای در تن آهوی نهان من ز حجاب آهوی یک رهه بگذرانمت
(کلیات شمس، ۱: ۳۵۰۸)

در حقیقت هسته اصلی مهم‌ترین داستان‌های مولانا رهایی از این خودی سایه‌وار و رسیدن به حقیقت خود است. این امر در پیر چنگی و طوطی و بازرگان بوضوح دیده می‌شود. طوطی در درون ماست، عکس او را در جهان می‌بینیم و عاشق آن می‌شویم. درست مانند نارسیس که عاشق عکس خویش می‌گردد. این تصویر شادی را می‌برد و ما بر این پنداریم که ما را شاد می‌سازد. مولانا باز به ارزش طوطی درون ما اشاره می‌کند. طوطی جان ما قالب جسم و جهان را می‌سازد:

باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد نی ما از او
ما چو زنبوریم و قالب‌ها چو موم خانه خانه کرده قالب را چو موم
(مثنوی، ۱: ۱۸۱۲ و ۱۸۱۳)

به گفته دکتر زرین کوب؛ توکل، رضا، تسلیم در شیر و نخچیران مراحل اصلی ترک خودی است. در طریقت مولانا خودپرستی بند و زنجیری آهنین است که مانع سیر روح در مدارج کمال می‌شود. حتی علم اگر سبب عجب و پندار شود، حجاب راه می‌گردد (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۱ و ۳۲). در داستان اعرابی و خلیفه نیز می‌بینیم که تا فرد از آب شور هستی خویش گذر نکند به معشوق یا حقیقت برتر خویش دست نمی‌یابد.

"تا عشق انسان را به غیر خود پای‌بند ندارد و به مرتبه‌ای - که بتواند غیر را از همه حیث بر خود مقدم بدارد - نرساند، رهایی از خودی که سفر به سوی خدا از آنجا آغاز می‌شود، برای روح قابل حصول نیست." (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۲۱) در نارسی سیزم به عکس، فرد چنان درگیر تصویر شخصی خویش است که دل‌بستگی به غیر، برای او ممکن نیست. من کاذب توانایی عاشق شدن را ندارد. او از عشق می‌هراسد، چه عشق پرده دروغین هستی او را از هم می‌درد. عشق سبب می‌شود تا دیگری به او نزدیک شود و چهره دروغین او را دریابد و دیگر او را تحسین نکند. از سوی دیگر عشق فرد را در زمان حال با خویش روبه‌رو می‌سازد و نشان می‌دهد که هستی بر ساخته فرد تا چه اندازه شکننده است. عشق مانع آن می‌شود که فرد از ترس روبه‌رو شدن با خویش به گذشته و آینده بگریزد.

مولانا البته پیش از همه در زندگی خویش عشق را درمان نخوت و غرور یافته است. با ورود شمس به زندگی مولانا او از قید خودی می‌رهود. گول می‌شود و دود

پراکنده، بال و پر خویش را می‌نهد تا بال و پر او را باز گیرد. شیخی، خودخواهی و بزرگ منشی، حتی وقار خود را در راه عشق می‌نهد. با سماع و موسیقی از این عجب و سنگینی می‌رهد. سماع او را از خودی خویش می‌ستاند: علم موسیقی بر او چون شهادت است و سماع از حرمت و جاه او می‌کاهد. سماع او به دور از هر گونه منیتی است. تأکید شمس بر سماع و تجلی موسیقی در طریقت مولانا، برای مبارزه با خودی است. موسیقی، او را به اعماق نغمه‌های آشنای ناخودآگاه می‌برد و از سطح آگاهی و اندیشه رها می‌سازد. شمس توهم برتری و بلندی را از او می‌ستاند. آن که بی‌نیاز است معشوق است. "تو اینی که نیاز می‌نمایی، آن تو نبودی که بی‌نیازی و بیگانگی می‌نمودی. آن دشمن تو بود... از بهر آنش می‌رنجانیدم که تو نبودی (مقالات، ۱۳۷۷: ۹۹)

بازتاب این سخنان چه در غزلیات و چه در مثنوی بوضوح قابل رؤیت است:
آن نفسی که با خودی یار چو خار آیدت آن نفسی که بی خودی، یار چه کار آیدت
(کلیات شمس، ۱: ۳۵۱۰)

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
(همان، ۲: ۶۶۲۸)

با ترک خودی و محو شدن تصویر دروغین، من اصلی آشکار می‌گردد و فرد به تجربه ای ماورایی دست می‌یابد:

تبسم خوش خورشید هر یخی که بدید سببال مالذ و گوید که آب حیوانم
(کلیات شمس، ۴: ۱۸۲۵۸)

او با رهایی از عالم چند رنگ خودی وارد جهان بی رنگ و بی صورت می‌شود و به یگانگی دست می‌یابد:

از خویش خواب گردیم هم رنگ آب گردیم ما شاخ یک درختیم ما جمله خواجه تاشیم
(کلیات شمس، ۳: ۱۷۸۱۳)

هستی مجازی ما، هم‌چون برف با آمدن اولین شمع‌های عشق محو می‌شود:
گر ز تو پر گشت جهان هم‌چو برف نیست شوی چون تف خور در گرفت
(کلیات شمس، ۲: ۵۴۹۹)

در تصویری بدیع او بر این باور است که باید از خودی خویش هم‌چون برف رست:
"چون برف گدازان شو خود را تو ز خود می‌شو" (کلیات شمس، ۵: ۲۳۰۲۲)

مفهوم مرگ پیش از مرگ - که در غالب داستان‌های مثنوی دیده می‌شود - همان کشتن یک خود وهم آلود است برای رسیدن به یک خود والا؛ نبودن و نیست شدن، لازمه شدن و بودن است.

رسیدن به کمال مطلوب، مرگ از اوصاف بشری ایگو را می‌طلبد. از نظر لویس نیز مرگ پیش از مرگ به معنای رسیدن به خواست الهی است در جهت کنار نهادن شعله‌های ایگو یا من، برای رسیدن به حقیقت نفس مطمئنه یا روح متعالی (Lewis, 2003, 417).

- تجربه درد بزرگ

خود را شناختن یا معرفت باطن به این معنی است که انسان به اتحاد نفس خود با خدا پی ببرد. خود یا ایگو مانع این امر می‌شود. چرا؟ ایگو از مواجه شدن با دردها می‌گریزد. غرور ما محافظ ایگوست در برابر دردی که باید متحمل شود. اما آن گاه که غرور کنار می‌رود، ایگو درد بزرگ را تجربه می‌کند (3: utopian Idealism). این تجربه در آثار مولانا همان تجربه نیستی است. در این حالت است که اتحاد نفس با خدا درک می‌شود. این امر نشان می‌دهد که چرا تکامل بشری همراه با رنج است. اما مولانا این درد را نیز با عشق، دوست داشتنی و زیبا می‌سازد:

چو شیر پنجه نهد بر شکسته آهوی خویش که ای عزیز شکارم چه خوش بود به خدا
(کلیات شمس، ۱: ۲۴۷۲)

عرصه اصلی مبارزه مولانا روبه‌رو شدن با نیستی خویش است. او با عشق پهلوانانه به سوی تجربه درد بزرگ می‌رود و شادمانه با بلا روبه‌رو می‌شود:

جان همچو ایوب نبی در ذوق آن لطف و گرم با قالب پر گرم خود اندر بلا پا کوفته
(کلیات شمس، ۵: ۲۴۱۷۲)

چون ماه نزار گشته شادیم کاندر پی آفتاب رادیم
(کلیات شمس، ۳: ۱۷۵۰۲)

عاشق در این مبارزه البته تنه‌است و مسؤولیت هر عملی را باید خود بپذیرد: به صف اندر آی تنها که سفندیار وقتی در خیبر است بر کن که علی مرتضایی
(کلیات شمس، ۶: ۳۰۱۶۵)

در این مبارزه او بر خویش چیره می‌شود:

چو شیری سوی جنگ آید دل او چون نهنگ آید به جز خود هیچ نگذارد و با خود نیز بستیزد
(کلیات شمس، ۴: ۶۰۹۰)

در تصویری نو عشق چون شیری است که جز خون نمی‌آشامد و عاشق نیز خود را فرزند او می‌شمارد؛ چرا که او نیز در تجربه‌ی درد بزرگ خون دل و جگر خویش را می‌آشامد:

جز خون دل عاشق آن شیر نیاشامد من زاده‌ی آن شیرم دل جویم و خون خوارم
(کلیات شمس، ۳: ۱۵۴۲۴)

نخورم جز جگر و دل که جگر گوشه‌ی شیرم نه چو بوزان خسیسم که بود طعمه‌ی پنیروم
(کلیات شمس، ۳: ۱۶۸۹۴)

نکته‌ی مهم آن است که به محض رفتن در آغوش بلا ترسناکی آن از بین می‌رود. ویرانه‌ی هراسناک گنج خویش را به ما می‌نمایاند. شیر هراسناک عشق همچون پدر بر سر عاشقان دست نوازش می‌کشد:

عشق شیر و عاشقان اطفال شیر در میان پنج‌صده‌تای او
(کلیات شمس، ۵: ۲۲۶۰۲)

از این رو عاشق باید دلیرانه چون سپر، جانب سنان عشق پرواز کند:
دلا چه نادره مرغی که در شکار شکور تو با دو پر چو سپر جانب سنان رفتی
(کلیات شمس، ۶: ۳۲۴۶۹)

عاشق هم‌چون ماهی بی‌زره در دریای طوفانی عشق می‌رود و آن گاه است که دریای موج، خود برای او زره می‌سازد:

سیر باید در این خشکی، چو دریا رسی آن‌گه چو ماهی بر تنت روید به دفع تیر او جوشن
(کلیات شمس، ۴: ۱۹۵۱۹)

در مثنوی، در داستان مسجد مهمان کش نیز مولانا نتیجه‌ی نهراسیدن و روبه‌رو شدن با خویش را نشان می‌دهد. با نهراسیدن از بانگ ترس‌ناک، طلسم مسجد شکسته می‌شود و گنج نثار مهمان می‌گردد. عقل ما را از رودررویی با ناتوانایی‌های خود می‌هراساند و نمی‌گذارد نیستی خود را تجربه کنیم. این طلسم عقل است و باید شکسته شود.

- پذیرش ضعف

مولانا بر این باور است که فرد تا زمانی که عرصه‌های قدرت‌مند من حقیقی خویش را درک نکرده است، باید ضعف‌های خود را بپذیرد و متواضعانه و صابرا نه از خدا بخواهد که در مبارزه او را یاری دهد. تا او این نیاز را در خود احساس نکند، از راه‌نمایی پیران و رحمت حق بهره‌مند نخواهد گشت. در داستانی مهم در دفتر سوم مردی که هر روز بر سبیل خود دنبه می‌مالید تا مردم گمان نبرند که تنگ دست است، رسوا می‌شود. او که ادعای خوردن لوتی چرب داشته، از غذا بی‌نصیب می‌ماند و معده‌ی خالی‌ش

بر سبیل چربش - که تنها لاف بی نیازی می زند- نفرین می کند. با این حال به محض پذیرفتن این ناداری و طلب لوت، رحمت بر او سرازیر می شود و او از غذای حقیقی سیر می گردد.

او چو ذوق راستی دید از کرام بی تکبر راستی را شد غلام
(مثنوی، ۳: ۷۶۵)

مبارزه با تمجید و تحسین

مبارزه بعدی مولانا با تمجید و تحسین است، تا خیال دروغین برساخته ذهن تأیید نشود. در حقیقت این اندازه تأکید او بر نشان ندادن حسن خویش تنها اکنون است که معنی می پذیرد:

دانه باشی مرغکانت برچنند غنچه باشی کودکانت برکنند
دانه پنهان کن به کلی دام شو غنچه پنهان کن گیاه بام شو
(مثنوی، ۳: ۱۸۳۳ و ۴: ۳)

و در این میان خود با تمامی شیرینی درون، ترش می نشیند تا که شیرینی او در این حجاب نهان باقی یماند.

من ز شیرینی نشستم رو ترش من ز پیری سخن باشم خمش
تا که شیرینی ما از دو جهان در حجاب رو ترش باشد نهان
(مثنوی، ۱: ۱۷۶۰ و ۱۷۶۱)

او چون دریایی ترش می نشیند و راز گهرهای بی شمار خویش را عیان نمی سازد:
دریای کیسه بسته، تلخ و ترش نشسته یعنی خیر ندارم که دیده ام گهر را
(کلیات شمس، ۱: ۲۱۴۶)

و این امر همان نقطه تحول آفرین شمس در اوست:

تو بر آن که خلق را حیران کنی من بر آن که مست و حیرانت کنم
(کلیات شمس، ۳: ۱۷۴۴۵)

او در داستان پیر چنگی، شیرینی مدح را به مراتب گزنده تر از تلخی دشنام می شمارد، چه می داند مدح، این خودی وهم آلود را بر می کشد و تصویر مجازی ما را از خویش تأیید می کند.

شاید آن تأکید فراوان او در مثنوی و غزلیات، برای دوری از چشم زخم نیز به نوعی بیان گر مبارزه او با نشان دادن زیبایی ها و عاقبت آن یعنی تحسین و تمجید باشد. نگاه های تأیید کننده نیز خطرناک است و می تواند سبب غرور شود:

حلاوت های جاویدان درون جان عشاق است برای چشم زخم است این نفیر و این همه زاری
(همان، ۶: ۲۶۹۱۸)

او البته با نشان ندادن حسن خویش در حال هشیاری از حسادت‌ها نیز رهایی می‌یابد؛ اما توجه خلق، خود بطور ریشه‌ای سبب غرور می‌شود. انسان می‌پندارد که این همه از اوست. کسی که به حقیقت، زیبایی را در درون خویش تجربه می‌کند، نیازی به توجه غیر ندارد. ارتباط تمجید و غرور در شعر او روشن است:

هر که را مردم سجودی می‌کنند زهر اندر جام او می‌آگنند
این تکبر زهر قاتل دان که هست از می‌پر زهر شد آن گیج مست
(مثنوی، ۴: ۲۷۴۴ و ۲۷۴۷)

مبارزه با حس حقارت

آدمی معمولاً مرتبه‌عالی را که خداوند به او عطا کرده است فراموش می‌کند؛ خویشتن را نمی‌شناسد و ارزان می‌فروشد. رفتن باز به خانه کمپیزن، فروختن ارزان یوسف و حکایت خر فروشان و عیسی از نمونه داستان‌هایی است که چنین بن‌مایه‌ای را نشان می‌دهد.

مطابق آن چه که پیش‌تر به آن اشارت رفت، فرد خودشیفته دارای احترام به نفسی شکننده است. در حقیقت خود شیفتگی بیش‌تر همراه با نفرت از خویش است تا احترام به نفس. من کاذب یک نارسی‌سیست از درون، احساس تهی بودن می‌کند. خودبزرگ بینی سرپوشی بر این حس حقارت است.

مولانا با نشان دادن ارزش واقعی روح هر انسان و توان بی‌نهایت او، حس حقارت را از بشر امروز می‌ستاند.

به درون توست مصری که تویی شکرستانش چه غمت اگر ز بیرون مدد شکر نداری
(کلیات شمس، ۷: ۳۰۰۲۱)

در واقع او به جای آن که از بیرون در پی شکر تحسین باشد، از درون در پی جستن شکر حقیقی بر می‌آید که در هر قحط‌سالی جهانیان را شکر می‌بخشد. آن‌گاه که کسی به این زیبایی و شیرینی درون خویش دست یافت دیگر به قبول و رد نمی‌اندیشد.

چون گل بشکفت و روی خود دید زان پس ز قبول و رد نترسد
(همان، ۲: ۷۳۴۴)

مولانا هم‌چنین به ریشه اصلی ایجاد حس حقارت – که از نظر کرنبرگ و کهوت، کمبود عاطفه‌مادری در دوران کودکی است – توجه می‌کند. او عشق خدا را به بشر به عنوان مهم‌ترین سرمایه بشر، جای‌گزین همه عواطف بشری و والا تر از همه آن‌ها می‌داند.



معشوق چون مادری مهربان همه جا در پی اوست و آن گاه که فرد از بیرون محبت را دریافت نمی‌کند، او را از شیر رحمت، غرق نوش می‌سازد:

شیر چشید موسی از مادر خویش ناشتا گفت که مادرت منم میل به دایگان مکن
(همان، ۱۹۲۰۲:۴)

این نوع تصویر از معشوق-خدا بویژه در شعر مولانا بازتابی مشخص دارد. در دیوان هیچ یک از شعرای پیش از او، معشوق تا این حد در پی عاشق نیست. چنان که پس از این خواهد آمد این امر حرمت از دست رفته انسان را بگونه‌ای به انسان باز می‌گرداند. در جهانی که معشوق دوست دار ماست و در جهانی که می‌توان عشق ورزید، احساس حقارت مفهومی نمی‌یابد.

او ارزش واقعی را در عشق می‌داند؛ نه بدست آوردن هر نوع زیبایی و قدرت و ثروت. عشق برتر از زیبایی و زشتی، برتر از فقر و غنا، بالاتر از توانایی و ناتوانی به او حیات ارزش می‌بخشد:

برهرچه همی لرزی می‌دان که همان ارزی زان روی دل عاشق از عرش فزون باشد
(همان، ۲: ۶۴۰۰)

فرد از این پس با شناختن ارزش واقعی خود، به واکنش‌های دفاعی سازنده غرور رو نمی‌آورد. او در پی آن می‌شود که این ارزش را متبلور سازد. در نتیجه حسد و خشم نیز که زاییده خودبزرگ بینی به دنبال احساس حقارت است، مجال بروز نمی‌یابد. در پایان یادآور می‌شوم که این مقاله آغاز راهی است که می‌تواند در درک حالات روان شناختی مولانا ما را یاری رساند. انطباق عناوین خاص روان شناسی - که در مورد اختلال‌های شخصیت در هر دوره تعریف آن دچار تغییر می‌شود- با حالات درونی عرفا و صوفیه و بویژه حالات منحصر به فرد مولانا عملی نیست و صحیح بنظر نمی‌رسد. اما نگاه خیره کننده مولانا در توجه به این فرق‌ها و حساسیت‌های خاص او در توجه به عرصه‌های روان شناسی انسان و تمرکز مکتب او بر مبارزه با غرور و خودبزرگ بینی و تأکید پیاپی او در مبارزه با حسد و فرار کردن از تأیید، نگارنده را برآن داشت تا نحوه مبارزه او را با من کاذب - که هنوز سبب بروز روان نژندی و از خود بیگانگی در قرن معاصر است- از منظر روان شناسی در حد بضاعت بیان دارد.

کتاب‌نامه

الف - فارسی

- آراسته، رضا (۱۳۸۰). زایش دوباره در آفرینش و عشق. ترجمه محمود هاتف. تهران: انتشارات عطایی
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۹۷۶)، مناقب العارفین، تصحیح یازجی، آنکارا.
- پاینده، حسین (۱۳۸۲). کریستوفر لش در فرهنگ خودشیفتگی. از گفتمان نقد، مقالاتی در نقد ادبی. تهران: نشر روزگار.
- پروین، لارنس ای (۱۳۸۱). روان‌شناسی شخصیت. مترجمان: محمد جعفر جوادی و پروین کدیور. تهران: موسسه رسا
- پورنمداریان، تقی (۱۳۸۰). در سایه آفتاب، تهران: انتشارات سخن.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷). جستجو در تصوف ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- (۱۳۶۴). سر نی. تهران: انتشارات علمی.
- (۱۳۶۸). بحر در کوزه. تهران: انتشارات علمی.
- شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۷۷). مقالات شمس، تصحیح محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- شیمیل، آن ماری (۱۳۸۲). شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۴). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲). پیش درآمدی بر خودشیفتگی. ترجمه حسین پاینده. از مجله ارغنون، شماره ۲۱. انتشارات وزارت فرهنگ.
- کاپلان، هرولد و سادوک، ویرجینیا (۲۰۰۳/۱۳۸۲). خلاصه روان‌پزشکی. ترجمه نصرت‌الله پورافکاری. تهران: انتشارات شهرآب.
- گرمال، پیر (۱۳۷۸). فرهنگ اساطیر یونان و رم. ترجمه احمد بهمنش. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مایر، فریتس (۱۳۸۲). بهاء‌ولد. ترجمه مهرآفاق بایبوردی. تهران: انتشارات سروش.
- موللی، کرامت (۱۳۸۳). مبانی روان‌کاوی فروید و لکان. تهران: نشر نی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۵). مثنوی. تصحیح رینولد. نیکلسون. تهران: انتشارات مولی.
- (۱۳۶۳). کلیات شمس (دیوان کبیر). تصحیح بدیع الزمان فروزان فر. تهران: انتشارات امیرکبیر.

- نیکلسون، رینولد. ۱. (۱۳۷۴). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳). روان شناسی و شرق. ترجمه لطیف صدقیانی. تهران: انتشارات جامی.

ب - انگلیسی

- Kernberg, O. (1975). Borderline conditions and pathological narcissism. New York: Jason Aronson.
- Kohut, H. (1971). The analysis of the self. New York, International universities press.
- Lasch, Christopher. (1979). The culture of Narcissism: American life in an age of diminishing expectations. New York, Norton.
- Lewis, D Franklin (2001). Rumi east and west, one world Oxford.
- Ricoeur, Paul (1970). Freud and philosophy, Translated by Denis Savage, Yale University.
- Vaknin, Sam (2003). Malignant Self love, Narcissus publication, Prague & Skopje.
- Utopian Idealism: <http://dawndreamer.co.uk>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی