

کی شود اپنی روانی من ساکنی...

تطبیق برخی از اندیشه‌های مولوی در
مثنوی با نظریات روان‌شناسان
در جهت آرامش روانی بشر

پرستویمینی

مقدمه

مثنوی آیینی شفاف است که هر کس، آن گونه که هست، خود را در آن مشاهده می‌کند و چهره‌ی زشت و یا زیبای خود را در آن می‌بیند و در جهت کمال از آن بهره‌مند می‌گردد. داستان‌ها و حکایات مثنوی، ابزاری است که مولوی به کمک آن‌ها دیدگاه‌ها و مباحث گوناگونی را طرح می‌کند و سپس خود آن را مورد تجزیه و تحلیل و بررسی قرار می‌دهد و به تناسب موضوع، خطاهای شناختی بشر را مطرح نموده و راه اصلاح آن را متذکر می‌شود. مولوی در مثنوی بر آن است تا در جهت ایجاد زمینه‌ی تغییر صحیح و اصولی در نگرش آدمی، دیدگاهی فراهم سازد که با کمک آن بتواند رشد و تکامل فکری و... را برای افراد بشر به ارمغان آورد. به عنوان نمونه، در طب سنتی هندو، «برای کسی که دچار آشفتگی‌های روانی بود، قصه و یا افسانه‌ی از جن و پری که نمایشگر مساله خاص او بود، تعریف می‌کنند تا درباره آن به تفکر بپردازد و با این عمل انتظار داشتند که شخص بی‌قرار در قصه، ماهیت بن‌بستی را که در زندگی خود از آن رنج می‌برد، مشاهده کند همچون قهرمانان قصه راهی برای بازیابی خویش و خروج از پریشانی بیابد». البته در بیان مولوی این شکل قصه‌گویی کمی تغییر می‌کند و تحلیل نیروها و ضمیر ناخودآگاه، نحوه‌ی نگرش و نیز تصاویر ذهنی توسط تمثیل‌ها و حکایات گوناگون و قابل فهم بیان می‌گردد.

مشابهت نظریات روان‌شناسی و عرفانی (مثنوی)

هرچند که روان‌شناسانی همچون فروید و... با مفهوم و دانشی به نام «عرفان» میانه خوبی نداشته و آن را در زمره خرافات قرار می‌دهند و روشی غیرعلمی می‌دانند، اما به جرأت می‌توان ادعا نمود که مفاهیم روان‌کاوی و عرفان سخت به هم نزدیکند. مفاهیم عرفانی آن گونه که اهل آن از آن باخبرند، در باب تحلیل شخصیت و مکانیزم‌های دفاع و ضمیر ناخودآگاه آدمی و... نکته‌های بسیار ارزنده‌ای دارد و این در حالی است که عرفان اسلامی حداقل ۷۰۰-۶۰۰ سال پیش از فروید و امثال او به بیان نکات روان‌شناختی و روان‌کاوی آدمی پرداخته است.

به عنوان شاهد مدعا، مفاهیم عرفانی، از جمله مثنوی مولوی (به عنوان یکی از ارزشمندترین این آثار) انسان را به خود شکوفایی، دستیابی به تعالی و معنویت، و درگذشتن از نیازهای دنیوی (که از پیام‌های مهم عرفانی‌اند)، دعوت می‌کند. در عالم عرفان نهایت بالندگی بشر رهایی از قید و تعلقات نفسانی و غرایز غیر تکاملی و نیز مردن در خود و زنده شدن به حق است (فناء فی الله)، روان‌درمانی نیز به «خودشکوفایی استعدادهای نهفته در انسان نظر دارد و انسان منعطف، از آرامش و آسایش درونی برخوردار می‌شود و می‌تواند بدون ترس، اضطراب و احساس گناه، توانمندی‌های خویش را دریابد و با احساس مسئولیت، وظایف خویش را به بهترین نحو انجام دهد.»^۲ (انسان نرمال از دیدگاه «انورانک» روان‌کاو آلمانی). در تعالیم عرفانی، آدمی موجودی قابل تغییر و بالنده است و می‌تواند در زیر سایه‌ی شناخت قانونمندی‌های حاکم بر انسان و جامعه، مسیر زندگی خود را آن‌چنان که می‌خواهد، رقم بزند و از این منظر اختیار و آزادی انسان، منوط به درک صحیح قوانین و معیارهاست.

در دانش روان‌درمانی نیز، همچون مفاهیم عرفانی، اصل مهم، تغییر و انعطاف‌پذیری است و آنچه که یک انسان تطابق یافته از آن برخوردار است، انعطاف‌پذیری در رفتار و عواطف است و اگر بیمار (مرید مبتدی در تعالیم عرفانی) ضرورت تغییر را در خود حس نکند، به درمانگر (پیر در تعالیم عرفانی) مراجعه نخواهد کرد. و تا زمانی که بیمار (سالک مبتدی) نخواهد نگرش، رفتار و شیوه تفکر خود را تغییر دهد، تلاش‌های درمانگر (پیر و مرشد) بی‌حاصل خواهد ماند.

و سرانجام آنچه از همه بنیانی‌تر است، آن است که اساس مفاهیم عرفانی (از جمله اثر سترگی همچون «مثنوی معنوی») بر پایه عشق است. اگر عشق پاک نبود، امکان تحول و تعالی وجود نداشت و به قول مولوی نخوت‌ها و ناموسی‌ها درمان نمی‌شد.

ای دواي نخوت و ناموس ما

ای تو افلاطون و جالینوس ما

و دیگر اینکه انسان عاشق، نه به یک شخص بلکه به عالم و آدم عشق می‌ورزد (عاشق هم به همه عالم که همه عالم از اوست) در این رابطه، در دانش روان‌کاوی نیز ایجاد ارتباط عاشقانه در بیمار، موجب تسهیل فرایند درمان می‌گردد. «در نظرگاه روان‌شناسان، اعتماد و احترام متقابل، نیز نوعی ارتباط عاشقانه است (نه به مفهوم عشق جنسی). اریک فروم، (روان‌کاو) تکامل آدمی را در دستیابی به عشق خلاق و دوسویه می‌داند.»^۲

واژگان کلیدی: روان‌شناس، مولوی، مثنوی، فروید، ضمیر ناخودآگاه

ضمیر ناخودآگاه؛ منشاء رفتار

در باور روان‌کاوانه‌ی مولوی، ضمیر ناخودآگاه بشر منشأ بروز بسیاری از اعمال و رفتار اوست؛ بی‌آن که فرد از وجود آن باخبر باشد. مولانا سال‌ها و قرن‌ها پیش از ظهور مکتب پسیکانالیز (روان‌کاوی) که بنیان‌گذار آن «زیگموند فروید» روان‌پزشک معروف اتریشی بود، بر این باور بود که در نهان‌خانه‌ی روح و در پشت پرده‌های هزارلایه‌ی روان آدمی، امیال و احساسات و... مرموزی نهفته است که علی‌رغم غفلت آدمی از وجود آن، آن قوا و احساسات نهفته‌ی درونی، اعمال و رفتار او را شکل می‌دهند. بدین صورت که فکر، احساس و اراده آشکار آدمی (ضمیر ناخودآگاه)، مستخر فرمان، فکر، احساس و اراده‌ی باطنی و ناشناخته‌ی اوست (ضمیر ناخودآگاه) و هم اوست که آدمی را به خیر و شر وای می‌دارد.

در این زمینه مولوی در دفتر سوم مثنوی می‌فرماید:

تو یکی تو نیستی‌ای خوش رفیق

بلکه گردونی و دریای عمیق

آن تو رفتت که آن نهصد توست

قلزم است و غرقه گاه صد توست

(۱۳۰۲-۱۳۰۳/۳)

و:

گر از او واقف بدی، افغان زدی

پیش آن سلطان سلطانات شدی

(۳۸۲۵/۳)

به نظر مولوی راه نجات از ضمیر ناخودآگاه (بد) عاشق بودن است، کسی که به مرتبه عاشقی رسد، بر این جبر روانی (ضمیر ناخودآگاه) غالب خواهد شد:

هست پنهان، حاکمی بر هر خرد

هر که را خواهد به فن، از سر برد

آفتاب مشرق و تنویر او

چون اسیران، بسته در زنجیر او

(۳۹۳۵۹-۳۹۳۶۶)

طرح حکایت شاه و کنیزک به عنوان شاهدی از روان‌کاوی

مولوی در مثنوی

به گفته «کارل گوستاو یونگ»، ضمیر ناخودآگاه، «مجموعه فرایندهای ناهشیاری هستند که در رفتارهای فرد تاثیر می‌گذارند». وی بر این باور است که «ناخودآگاه آن قسمت از زمینه‌های نفسانی است که از تمایلات و فرایندهای پویای روانشناسی تشکیل می‌شود و از حیطة اختیار و اطلاع فرد خارج است و به سبب کنترل اخلاقی (سانسور) از عرضه‌ی ضمیر آگاه واپس‌زده شده است. نیز نیروهای ضمیر ناخودآگاه در بعضی اعمال روزانه‌ی فرد مثل اشتباه، فراموشی و... نیز در خواب به صورت علایم روان‌نزدی تظاهر می‌کنند که البته با روش تداعی آزاد و به ویژه

تحلیل رویاها می‌توان ضمیر ناخودآگاه را مطالعه کرد»^۲

مولوی در مثنوی با طرح حکایت «پادشاه و کنیزک» در دفتر اول نکات بسیاری را «مشابه نظریات فروید پیرامون کشف ناخودآگاه، روش تداعی معانی آزاد (Free Association) و حل مسایل بنیادی از طریق شناخت و بررسی بنیان کج‌روی‌ها»^۳، علمداری می‌کند؛ روشی که تأکیدی سخت بر فهم دنیای درون و درک لایه‌های پنهان واقعیت دارد. در این زمینه هر چند جناب آقای دکتر غلام‌حسین ابراهیمی دینانی (پژوهشگر و استاد فلسفه و حکمت) بر این باور است که «کلام و اندیشه‌های مولانا را نباید با ضمیر ناخودآگاه فروید تفسیر کرد»^۴ (زیرا که ضمیر ناخودآگاه از نظر فروید به غرایز جنسی بر می‌گردد و این کار بالاترین ظلم در حق مولوی است)، لیکن، نگارنده، بر این باور است که مقایسه افکار مولوی با افکار روانشناسان بزرگ (که البته قرن‌ها پس از او تولد یافته‌اند)، هر چند به صورت سطحی (و نه عمیق) می‌تواند بیانگر این مهم باشد که متفکری در سده هفتم از چنان جنبه‌های فکری روانشناختی برخوردار است که شاید قرن‌ها بعد روانشناسان پس از مطالعات بسیار در زمینه لایه‌های پنهان شخصیت انسان، بدان دست یافته باشند. از این دیدگاه، حکایت «شاه و کنیزک» به عنوان نمونه‌ای شاخص در تأکید مولوی بر شناخت و درک لایه‌های پنهان واقعیت آدمی و به قولی روانکاوی باطن است.

شاهی که کنیزک مورد علاقه‌اش سخت بیمار است و پزشکان از درمان وی ناتوان مانده‌اند، عنایت الهی را در هیأت مرشدی ربانی که در خواب دیده بود، در عمل تجربه می‌کند و کنیزک را برای معالجه بدو می‌سپارد. براساس روش تحقیق کار مولوی، پزشک مرشد، بیمار را در اتاق خلوت، همچون روانکاوان، به پرس و جو می‌گیرد تا تضادهای اصلی در روح و روان او را دریابد و با این کار محیط امن روان‌درمانی را برای او می‌آید:

گفت‌ای شه! خلوتی کن خانه را

دور کن هم خویش و هم بیگانه را

کس ندارد گوش در دهلیزها

تا بپرسم از کنیزک چیزها

خانه خالی ماند و یک دیار، نی

جز طبیب و جز همان بیمار، نی

سپس مولوی با روش «تداعی معانی آزاد» توسط پیر (طبیب الهی)، به تدریج به گذشته‌ها و لایه‌های پنهان ضمیر او پی می‌برد:

نرم نرمک گفت: شهر تو کجاست؟

که علاج اهل هر شهری جداست

و اندر آن شهر از قرابت کیستت

خویش و پیوستگی با چیستت

دست بر نبضش نهاد و یک به یک

باز می‌پرسید از جور فلک

سپس با توجه به اصل نسبیت «که علاج اهل هر شهری جداست» و رابطه‌ی متقابل بیماری روانی و جسمانی، شروع کرد تا تمام خاطرات شهر و دیار گذشته‌ی کنیزک را مرور کند و حال جسمانی وی را با تقابل

با مسایل روانی از طریق نبض و دیگر نشانه‌های جسمانی کنترل کند:

شهر شهر و خانه خانه قصه کرد

نی رگش جنبید و نی رخ گشت زرد

نبض او بر حال خود بُد بی‌گزند

تا بپرسید از سمرقند چو قند

آه سردی بر کشید آن ماه روی

آب از چمشمش روان شد همچو جوی

نبض جست و روی سرخش زرد شد

کز سمرقندی زرگر فرد شد

چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت

اصل آن درد و بلا را بازیافت

انگاه، بر آن شد تا همچون روان‌کاوان و روان‌شناسان، نتایج مورد بررسی را به گونه‌ای به آن دو منتقل کند که بتوانند از طریق شناخت دردهای درون، به علاج باطن همت گمارند. لازم به ذکر است که «ضمیر ناخودآگاه امکاناتی را در خود دارد که وجدان آگاه هرگز به آن‌ها دسترسی ندارد و همه‌ی محتواها و مضامین متعالی و فراموش شده در درون اوست». در این راستا فروید، بر این باور است که: «بیشتر ناراحتی‌های روانی بشر در اثر عدم سازش افراد با محیط و اجتماع می‌باشد»^۵ و کنیزک، که به جهت دورافتادن از «سمرقند چو قند» و کامیابی در کنار محبوب، نتوانسته بود با محیط و شرایط موجود سازگار شود، دچار ناراحتی روانی «کو زار دل است» گردید.

جالب این‌جاست که مشخصه اصلی مولانا در حل مشکلات روحی و شخصیتی، آن است که با واقع‌گرایی و کمک گرفتن از تحلیل رفتار، افکار و عواطف، طریقه‌ی تغییر و تحول شخصیت را باز می‌یابد، همچنان که در ادامه حکایت طبیب الهی به منظور مداوای کنیزک، زرگر را از سمرقند با ترفندی چند به بارگاه آورده و با وصال وی با کنیزک شیوه‌ی درمان خویش را آغاز می‌کند و...

شناخت گره‌های عاطفی تنها کار پیر (طبیب الهی) است

مولوی همچون روانکاری ماهر و تردست، خارهای فرورفته در روان آدمیان را کشف کرده و چگونگی بیرون کشیدن آن را آموزش می‌دهد.

چون کسی را خار در پایش جهد

پای خود را بر سر زانو نهد

وز سر سوزن همی جوید سرش

ور نیابد، می‌کُند با لب تَرش

خار، در پا شد چنین دشوارباب

خار، در دل چون بود؟ واده جواب

خار دل را گر بدیدی هر خسی

دست، کی بودی غمان را بر کسی؟

(۱۵۳/۱-۱۵۰)

در نظرگاه مولوی، بی‌تابی و اضطراب، پریشانی فرد را شدت می‌بخشد و در نهایت قوه‌ی ادراکش را از بین می‌برد. اضطراب که در نظرگاه

روان‌شناسانی همچون «کارل گوستاو یونگ»، «در اثر نگرانی بسیار بر اثر ترسی مبهم و غیرمنطقی، از تضادهای درونی یا به موجب از دست دادن عشق و محبتی که یادآور احساس ترک و رهاشدن است، ایجاد می‌گردد و نیز گاه، فرد مضطرب در مواجهه با شرایط جدید زندگی که سازگاری ضرورت پیدا می‌کند، در اثر احساس عدم امنیت ناشی از اضطراب درونی دچار اختلال روانی می‌گردد»^۸. نمونه بارز آن را می‌توان در اضطراب کنیزک در فراق از مطلوب (زرگر) برشمرد که موجب ایجاد علائمی چند (چنانکه شرح داده شد) در وجود وی گردید.

نیز مولوی بر این باور است که بی‌تابی، پریشانی را افزایش می‌دهد. «لذا اغلب مردم آن هنگام که دچار عارضه و یا دغدغه‌ای می‌شوند، به جای آن که قوه‌ی تعقل و تدبیر را به کار گیرند یا با اهل تدبیر مشورت کنند، چنان خود را می‌بازند که قوه‌ی عقل و تمیز خویش را از دست می‌دهند و تصمیماتی نامعقول می‌گیرند»^۹:

کس به زیر دم خر، خاری نهد
خر نداند دفع آن، بر می‌جهد
بر جهد، آن خار، محکم‌تر زند
عاقلی باید که خاری بر کند
خر، ز بهر دفع خار، از سوز و درد
جفته می‌انداخت، صد جا زخم کرد

و...

مطابق نظریات روان‌کاوی دین و نیز در نظرگاه عارف بلندمندی همچون مولوی، گناه، انگیزشی موثر برای اصلاح و بهبود کردار و رفتار آدمی است، گاه برخی از گناهان، مقدمه تعالی روح بشر می‌گردد:

مطابق باورهای روان‌کاوانه‌ی دینی، «گناه در اساس بر ضد خدا نیست، بلکه بر ضد خود انسان است و نیز واکنش در برابر گناه به مفهوم و تجربه‌ی ویژه‌ی گناه بستگی دارد و شخص به سبب فقدان روح نفرت و... گرایش به نقص هنجارهای زندگی را با تفاهم و عشقی و نه با سرزنش و تحقیر جبران می‌سازد. در این راستا واکنش فرد در برابر آگاهی از گناه، بی‌زاری از خویش‌تن نیست، بلکه انگیزشی موثر در جهت اصلاح و بهبود رفتار آدمی است»^{۱۰}.

لازم به ذکر است که حتی برخی از عرفای یهود و مسیحی نیز گناه را شرط اصلی تقوا می‌دانند. در باورهای آنان، آگاهی از گناه به معنی تجربه‌ی عجز و ناتوانی نیست، بلکه در حکم شناسایی همه نیروهای انسانی است.

در این زمینه مولوی در دفتر دوم مثنوی می‌فرماید:

سیناتم چون وسیلت شد به حق
پس مزن بر سیناتم هیچ دق

(۳۰۰/۵۲)

نیز حضرت علی (ع) در این باب فرموده است: «سِنَّةٌ تَسُوؤُكَ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ حَسَنَةٍ تَعْجِبُكَ»^{۱۱}: (گناهی که تو را به اندوه کشد، در نزد خدا از طاعتی که ترا به خودبینی انگیزد، بهتر است).

مولوی، در حکایت خدو انداختن پهلوان مشرک به چهره مبارک امام علی (ع) و ندامت فرجامین فرد مشرک، از قول آن حضرت بدان پهلوان

می‌فرماید:

معصیت کردی به از هر طاعتی
آسمان پیموده‌ای در ساعتی
پس خجسته معصیت گآن کرد مرد
نی ز خاری بر دمد اوراق ورد؟
و...

(۳۸۲۰-۳۸۳۱/۳)

در این زمینه حکایت «پیر چنگی» و هوشیاری وی نسبت به گناه و سپس احساس شرم و گناهی که در نهایت، موجب تعالی روحانی وی گردید، خواندنی است:

آن هنگام که عمر از جانب حق برای پیرتر دامن پیغام می‌فرستد که
«چونی از رنج و غمان بی‌حدت؟»:

نک قراضه‌ی چند ابریشم بها
خرج کن این را و باز اینجا بیا

سپس «پیر چنگی» که بسیاری الطاف الهی را در حق خویش می‌بیند، دردمندانه و شرمسار خروش بر می‌آورد که:

بانگ می‌زد کای خدای بی‌نظیر
بس که از شرم آب شد بیچاره سر
ای خدای باعطای باوفا!

رحم کن بر عمر رفته در جفا
خرج کردم عمر خود را دم به دم
دردمیدم جمله را در زیر و بم

(شرح مثنوی فروزانفر، ص ۸۸۷)

حقیقت وجود آدمی، فکر و اندیشه اوست

ای برادر تو همه اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی
وربود خاری تو همیشه گلخنی

(۲۷۷/۲)

مولوی، فکر و اندیشه را حقیقت وجود آدمی می‌داند و بر این باور است که فکر بد و اندیشه نادرست نیز همچون قیاس باطل زمینه‌ساز نگرش غلط شود.

روی نفس مطمئنه از جسد
زخم ناخن‌های فکرت می‌کشد
فکرت بد ناخن پر هرزدان
می‌خراشد در تعمق روی جان

(۵۵۷/۵)

لذا اگر من (شخصیت) انسانی، اسیر افکار بد و غیرواقعی شود، صدماتی عمیق می‌یابد و در نتیجه، دچار بدبینی و افسردگی می‌گردد.

فکر رای جان به جای شخص دان!

زان که شخص از فکر دارد قدرجان

به باور مولوی ارزش شخصیتی هر فرد به میزان توان فکری و نحوه نگرش وی در حل مشکلات بستگی دارد، لذا اگر بال‌های فکر آدمی گل‌آلود شود، امکان خودشکوفایی و پرواز از او ساقط می‌گردد:

این بدن مانند آن شیر علم

فکر می‌جنباند او را دم به دم

(۳۰۵۶۴)

و اشتغال ذهنی به افکار مربوط به گذشته و آینده، مشکلات بسیاری را برای آدمی ایجاد می‌کند:

فکرت از ماضی و مستقبل بود

چون از این دو رست، مشکل حل شود

(۱۷۷۲)

نیز از دیدگاه اگزستانسیالیسم، انسان‌های افسرده در گذشته زندگی می‌کنند و افراد مضطرب در آینده و انسان نرمال کسی است که در «حال» زندگی کند و به گذشته و آینده نظر داشته باشد» و اما در مقابل نگرش یا فکری ارزشمند است که گشاینده‌ی راه و برطرف کننده مشکلات باشد:

فکر، آن باشد که بگشاید راهی

راه آن باشد که پیش آید شهی

(۳۲۰۷۲)

به عنوان نمونه مولوی در حکایت «جزع ناکردن شیخی بر فوت فرزندان خویش» در جهت اثبات این مهم می‌فرماید:

شیخ دانایی پس از مرگ فرزندان، همچون اهل و عیال زاری نمی‌نمود. باری همسر و فرزندان به او گفتند: «تو به ما محبت نداری، چرا در مرگ فرزندان نوحه سر نمی‌دهی؟»

چون گواه رحم، اشک دیده‌هاست

دیده‌ی تو بی‌نم و گریه چراست

(۱۸۱۶۳)

و پیر دل آگاه در پاسخ می‌گوید: «من آنان را در پیش خود می‌بینم و با چشم دل می‌نگرم؛ پس چرا گریه کنم؟ من به فراق مبتلا نیستم تا بر حال خویش بگریم:

من چو بینم‌شان معین پیش خویش

از چه رو، رو را کنم همچون تو ریش؟

گریه از هجران بود یا از فراق

با عزیزانم وصال است و عناق

(۱۸۱۹۳)

توجه مولوی به چشم دل و عقل بیناست و اینکه شیخ به این راحتی به مرحله قبول رسیده، به جهت نوع نگرش وی نسبت به پدیده مرگ و باورهای درونی وی است، لذا همانطور که عینک تیره‌ی بدبینی، عالم هستی را برای آدمی تاریک می‌سازد، اندیشه‌ی نیک نیز، زندگی را روشن و تابان می‌سازد:

پیش چشم‌ت داشتنی شیشه‌ی کبود

زان سبب عالم کبودت می‌نمود

(۱۳۲۹۱)

نگرش روان کاوانه مولوی به مساله قیاس به نفس و عوارض آن

تو قیاس از خویش می‌گیری ولیک

دور دور افتاده‌ای بنگر تو نیک

قیاس: «قیاس به معنی سنجیدن و برابر کردن چیزی با چیز دیگر از جهت شباهت خاص میان آن دو» و اساس آن، توجه به شباهت‌های ظاهری میان دو یا چند چیز و عدم توجه به باطن آن است.^{۱۲} مولانا در مثنوی گاه گمراهی خلق عالم را به جهت قیاس (باطل) می‌داند و در قالب حکایاتی چند، به بیان چگونگی قیاس باطل می‌پردازد که در این زمینه قصه «بقال و طوطی» را به عنوان بهترین نمونه در این باب، ذکر می‌کنیم: بقالی را طوطی‌ای خوش‌سر و زبان و زیبا بود که در گفتار به شیوه آدمیان بسیار ماهر و در عین حال نگهبان دکان بود. تا اینکه از قضای روزگار شیشه‌ای روغن با دام می‌ریزد و بقال، ریختن آن را به گردن طوطی می‌اندازد و با زدن ضربه‌ای چند بر سر طوطی پره‌های زیبای دور سرش می‌ریزد و برای مدتی دم از گفتار فرو می‌بندد؛ تا آن که روزی مرد جوقلی (قلندری) بی‌مویی (کل) از آنجا عبور می‌کند؛ به ناگاه طوطی به گفتار آمده و می‌گوید:

از چه‌ای کل! با کلان آمیختی

تو مگر از شیشه روغن ریختی

(۲۶۰۱)

این قیاس باطل موجب خنده‌ی آدمیان می‌شود:

از قیاسش خنده آمد خلق را

کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

(۲۴۲۱)

آنگاه مولوی در ادامه در مورد تفکر مجرد که قیاس را پی‌ریزی می‌کند، توضیحی می‌دهد و مثالی می‌آورد؛ دو زنبور از یک گل تغذیه می‌کنند، اما یکی نیش می‌زند و دیگری عسل می‌دهد. سپس داستان عصای موسی و مارهای ساحران را پیش می‌کشد که به ظاهر مشابه هم هستند اما به لحاظ عملکرد، تفاوت بسیار دارند.

سحر را با معجزه کرده قیاس

هر دو را بر مگر پندارد اساس

زین عصا تا آن عصا فرقی است ژرف

زین عمل تا آن عمل راهی شگرف

نیز مولوی در حکایتی دیگر در دفتر اول «حکایت به عیادت رفتن کر، به خانه‌های همسایه بیمار و رنجیدن وی» چگونگی به گمان افتادن آدمی و در نتیجه قیاس ناقص را اینگونه بیان می‌دارد که ناشنوایی را خبر می‌دهند که همسایه کورش بیمار شده است، لذا تصمیم می‌گیرد که به عیادتش رفته و از او دلجویی کند. وی مکالمه‌ای فرضی را پیش خود مرور می‌کند که از بیمار می‌پرسم: چگونه‌ای؟ می‌گوید: بهتر شدم. سپس می‌پرسم: چه خورده‌ای؟ می‌گوید: شربت می‌گویم: کدام طبیب آن را تجویز نموده است؟ - می‌گوید: فلانی. بعد می‌گویم: چه مبارک پا بوده (این طبیب) که کارت نیکو گشته زیرا طبابت او مورد قبول همگان است و هر جا رود، حاجت‌ها بر آورد.

آری مرد کر براساس قیاس و گمان ناقص این جواب‌ها را آماده می‌کند؛

اما از بخت بد، جوابها معکوس می‌شود:

گفت: «چونی» گفت: «مُردم». گفت: «شکر»

شد از این، رنجور، پر آزار و نگر

بعد از آن گفتنش: «چه خوردی؟» گفت: «زهر» گفت: «نوشست باد»

افزون گشت قهر

گفت: «عزرائیل می‌آید، برو!»

گفت: «پایش بس مبارک، شاد شو!»

از قیاسی که بگرد آن «گر» گزین

صحبت ده ساله باطل شد ببین

(۳۳۹۳/۱)

و اما در باورهای روان کاوان، «قیاس، یک خطای شناختی است که انسان

را از حقیقت و باطن یک امر دور می‌کند؛ لذا عملکرد آدمی اگر تنها روی

قیاس صورت پذیرد، پیچیدگی یک تفکر انتزاعی را نداشته و به رفتار

کودکانه شباهت پیدا می‌کند.»^{۱۳}

سپس مولوی مثالی دیگر از ناصواب بودن «قیاس» به عنوان نگرش غلط،

«از ابلیس و خلقت آدم(ع)» می‌آورد که:

اول آن کس کاین قیاسک‌ها نمود

پیش انوار خدا ابلیس بود

گفت: نار از خاک بی‌شک بهتر است

من ز نار و او ز خاک اکر است

پس قیاس فرع بر اصلش کنیم

او ز ظلمت ما ز نور روشنیم

(۳۳۹۶/۱)

قیاس ابلیس، برتری ملائک بر آدم بود که عمل به موجب آن، برایش

رانندگی از درگاه احدیت را به بار آورد، زیرا که فلسفه‌ی خلقیت را دریافته

بود. پس در ایباتی، مولوی قیاس را در مقابل بینش قرار می‌دهد و بصیرت

را از آن کسانی می‌داند که جان‌شناس هستند و با دیدگانی روشن امور را

مشاهده و تجربه می‌کنند؛ نه آنانی که با ظاهر بینی و شناخت سطحی از

پدیده‌ها، نتایج غلط و رفتارهای نادرست را در پیش می‌گیرند.

پدیده فراکنی^{۱۴} از دیدگاه مولوی

در نظر گاه مولانا فراکنی موجب سوءظن، بدگمانی و در نتیجه تشخیص

ناجایمی گردد.

در دید روان‌شناسان، فراکنی یعنی: «سائقه‌های خود را ناآگاهانه به

دیگری نسبت دادن و تعارض‌های درونی خود را، در دنیای خارج دیدن،

که البته این مکانیسم دفاعی در بسیاری از افراد طبیعی و سالم نیز دیده

و موجب خطای داوری نیز می‌شود.»^{۱۵}

جرم خود را بر کس دیگر منه!

هوش و گوش خود بدین پاداش، ده!

جرم بر خود نه، که تو خود کاشتی

با جزا و عدل حق کن آشتی!

رنج را باشد سبب بدکردنی

بذر فعل خودشناس از بخت، نی

متهم کن نفس خود را، ای فتی!

متهم کم کن جزای عدل را

(۴۲۶-۴۳۰/۶)

به باور مولوی گاه آدمی بدون قصد و گاه از روی قصد، رفتار و کردار

ناپسند خود را به دیگران نسبت می‌دهد. «روان‌شناسان فراکنی را

یکی از راه‌های تدافع روانی می‌شمرد که فرد، بدین وسیله خود را فشار

احساس عیب و نقص می‌رهاند و به طور موقت تسکینی می‌یابد. به عنوان

شاهد مثال، مولوی در دفتر ششم حکایتی را بیان می‌دارد که یکی از

مفاهیم استبطا شده از آن می‌تواند، فراکنی روحی باشد:

آن یکی می‌شد به ره، سوی دکان

پیش ره را بسته دید او از زنان

زُو به یک زن کرد و گفت: ای مُستهان!

هی چه بسیاری دای دختر چگان!

رو بدو کرد آن زن و گفت: ای امین!

هیچ بسیاری ما مُنکر مبین!

بین که با بسیاری ما بر بساط

تنگ می‌آید شما را انبساط

در لواطه می‌فتید از قحط زن

فاعل و مفعول رسوای زَمَن

بین که با این جمله تلخی‌های او

مرده‌ی او بید و ناپروای او

(۱۷۲۴-۱۷۳۵/۶)

مولوی در «حکایت هارون و فرعون» از زبان هارون، فرعون را مورد انتقاد

قرار می‌دهد که «فراکنی تو موجب دشمنی و عداوت با مردم بیگانه

است و «کیش شخصیت (منی و مایی) را عامل عمده سقوط و شکست

آدمی» در زندگی اجتماعی او می‌داند و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد

که: «هر که از نردبان من و ما بالاتر رود، به طرز بدتری سقوط خواهد کرد،

به عبارت دیگر شناخت غلط نسبت به خود و دیگران زمینه‌ساز استفاده

بیشتر فرد از مکانیزم‌های دفاعی فراکنی می‌گردد:

نردبان این جهان ما و منی است

عاقبت این نردبان افتادنی است

لاجرم هر کس که بالاتر نشست

استخوانش خردتر خواهد شکست

(۲۷۴۳/۴)

به باور مولوی همچون روان‌کاوان امروزی، گاه شخص در عالم رویا به

«پندار پروری» می‌پردازد؛ تا از این طریق، شکست‌ها و ناامیدی‌های

خویش را جبران سازد و نیازهای ارضا نشده خویش را بر آورد. به باور

روان‌شناسان، «فرد روان‌نژندی که نمی‌تواند با واقعیت سازگاری پیدا

کنند، به ناچار به پندار پروری و رویا پردازی پناه می‌برند تا در عالم خیال

و رویا شکست‌ها و نومیدی‌های خویش را جبران کنند و...»^{۱۶}

مولوی متفکر بزرگ «روان» آشنا در این باب (پندار پروری) در حکایت

پیر چنگی، همچون روان‌کاوان برجسته آن‌گاه که پیر چنگی پس از

سال‌ها عصیان و تردامنی به مرحله هوشیاری (نسبت به گناه) می‌رسد و برای اولین بار صادقانه، در نهایت اخلاص چنگ خویش (که به ظاهر ابزار گناه است) را از برای حق می‌زند و ابریشم بها (دستمزد) آن را از او می‌خواهد، می‌فرماید:

چنگ زد بسیار و گریان سر نهاد
چنگ بالین کرد و بر گوری فتاد
خواب بردش مرغِ جانش از حبس
چنگ و چنگی را رها کرد و بجست
دست گشت آزاد از تن و رنج جهان
در جهان ساده و صحرای جان
جان او آن جا سرایان ماجرا
کاندرین جا گر بماندندی مرا
خوش بدی جانم درین باغ و بهار
مست این صحرا و غیبی لاله‌زار
بی‌سر و بی‌پا سفر می‌کردمی
بی‌لب و دندان شکر می‌خوردمی
ذکر و فکری فارغ از رنج دماغ
کردمی با ساکنان چرخ لاغ
چشم بسته عالمی می‌دیدمی
وَرْد و ریحان بی‌کفی می‌چیدمی
مرغِ آبی غرق دریای غسل
عین ایوبی شراب و مُغْتَسَل
مثنوی در حجم گرد بودی چو چرخ
در ننگجیدی درو زین نیم بَرَج^{۱۷}

مولوی، در این بخش از حکایت، روان‌کاوانه، آرزوهای ناکام پیرچنگی را که در عالم خواب و رویا به شیوه‌ی پندارپروری برآورده شده است، آن گونه که از بزرگ مردی چون او بر می‌آید، هنرمندانه و ماهرانه به تصویر می‌کشد؛ یعنی:

آرزوی پرواز روح در عالم فراخ روحانی، آرزوی آزادی و آسایش که به جهت رهایی از قید قوانین و عادات اجتماعی در عالم خواب میسر می‌شود. پرواز در عالمی که در آن تضاد نیست و نیازی به آلات و اسباب متصور نمی‌شود و...

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ورامین

منابع و مآخذ

۱. اریک فروم، روان‌کاری و دین، ترجمه: آرسن نظریان، انتشارات پویا، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۹.
۲. استعلامی، دکتر محمد، شرح مثنوی ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ انتشارات زوار، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۲.
۳. استعلامی، دکتر محمد، فهرست‌ها و کشف‌الایات مثنوی، انتشارات زوار، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۴. اسفرجانی، دکتر حبیبی، روانشناسی عمومی، چاپخانه آرژنگ، تهران، خرداد سال ۱۳۵۲.
۵. بتهلها، برونو، کاربردهای افسون، ترجمه: کاظم شینارضوی، انتشارات دیبا، تهران، ۱۳۶۱.

۶. تنهایی، دکتر ح. ا. جامعه‌شناسی عرفانی در اندیشه عرفای مسلمان، انتشارات بهمن، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۶.

۷. زمانی، کریم، شرح مثنوی، دفتر اول، انتشارات اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۸. زمانی، کریم، میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)، نشر نی، چاپ ۵، تهران ۱۳۸۶.

۹. فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی، جزء سوم از دفتر اول، انتشارات زوار، تهران،

۱۰. قند پارسی، فصل‌نامه فرهنگ و زبان و ادب فارسی، (ویژه‌نامه بزرگ هشتصدمین سال تولد مولوی، مرکز تحقیقات فارسی، رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی در دهنی نو، شماره ۳۸، پاییز ۱۳۸۶).

۱۱. گوستاو یونگ، کارل، روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، انتشارات عصر نو، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۲.

۱۲. مؤمن‌زاده، محمدصادق، برداشت‌های روان‌درمانی از مثنوی، انتشارات سروش، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸.

۱۳. نهج البلاغه.

پی‌نوشت‌ها:

* کی شود این روان من ساکن

این چنین ساکن روان که منم (مولوی)

۱- کاربردهای افسون، ص ۵۱.

۲- برداشت‌های روان‌درمانی، ص ۵۴.

۳- به نقل از برداشت‌های روان‌درمانی، ص ۵۵ و نیز رجوع کنید به کتاب روان‌کاوی و دین، ص ۱۰۷.

* - به عقیده‌ی فروید بخش ناخودآگاه به کسی می‌ماند که دارای انگیزه و غرایز جنسی و احساسات حیوانی است و ناخودآگاه مرتکب عملی نابخواب می‌گردد، در نظر گاه‌وی آنچه که شخص را از دنیای آگاه به ناخودآگاهی می‌برد، خواب، مستی و یا بیماری است که در غیر حالات فوق به ویژه در زمان بیداری فرد به آن‌ها مهار می‌زند (روانشناسی عمومی، ص ۱۶۷).

۴- روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، کارل گوستاو یونگ، ص ۱۸۴.

۵- جامعه‌شناسی عرفانی در...، ص ۱۵۲.

۶- قند پارسی، فصل‌نامه فرهنگ و زبان و ادب فارسی، ص ۳۲۸.

۷- روانشناسی عمومی، ص ۱۶۸.

۸- روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ص ۱۷۶.

* - لازم به ذکر می‌دانم که روانشناسان، تیش قلب و عرق کردن، لرزیدن، تاری در دیدها و بینایی و امثال آن را نیز از نتایج اضطراب می‌دانند (به نقل از کتاب روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ص ۱۷۶).

۹- میناگر عشق، ص ۲۹۷.

۱۰- روان‌کاوی و دین، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۱۱- نهج البلاغه - حکمت، شماره ۴۳.

* - به عنوان شاهد، در حکایت شیخ صنعان و دختر ترسا «گناه شیخ» (چنان که می‌دانیم) تازیانه سلوک وی گردید.

۱۲- برداشت‌های روان‌درمانی از مثنوی، ص ۱۵۱.

۱۳- برداشت‌های روان‌درمانی، ص ۱۵۲.

۱۴- Projection

۱۵- روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ص ۱۸۵.

* - Fantasma

* - روان‌نژندی: ضربه‌های هیجانی و عاطفی ناشی از مصایب و شکست‌های بزرگ مثل ناکامی‌های زندگی نوعی اختلال روانی را در فرد ایجاد می‌کنند و انواع اصلی آن: ۱- اضطراب ۲- ترس ۳- وسواس و...

۱۶- به نقل از کتاب روان‌شناختی ضمیر ناخودآگاه، ص ۱۷۹.

۱۷- شرح مثنوی (جزء سوم از دفتر اول)، ص ۸۵۳ و ۸۵۴ ابیات ۲۰۸۸ تا ۲۰۹۸.