

## «روانشناسی کمال در مثنوی»

دکتر تورج عقدائی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

### چکیده مقاله:

این مقاله سرآن دارد که بگوید مولانا پیش از روان شناسان کمال، به منش و هویت اصیل انسان می‌اندیشیده و از این که این موجود اشرف در حلّ مسایل حیات موی می‌شکافد ولی از معرفت خویش که سودمندترین معرفت هاست، غافل مانده، درد می‌برده است. بنابراین نویسنده در آغاز از «شخصیت» و چیستی آن به اختصار سخن گفته و زمینه را برای سنجش اندیشه‌های مولانا با روان شناسان دیگر فراهم آورده است. در گام بعدی ساختار اندیشه مولانا را در باب سلامت نفس و چگونگی دستیابی بدان بر رسیده و دو عنصر بنیادین این اندیشه، یعنی «نقص» و «کمال» را بازشناخته و گزارش کرده است. البته برای این که سخن به درازا نکشد و نوشته از حدّ یک مقاله بیرون نرود، در این نوشته اولین عنصر اندیشه مولانا، نقص، مورد بحث قرار گرفته و آن دیگری، کمال، به نوشته‌ی دیگر موکول شده است.

### کلید واژه‌ها:

مولانا، شخصیت، روان شناسی کمال، تحقق خود، نقص، کمال، نفس.

## پیشگفتار

آنان که با ادبیات عرفانی ایران انس و الفتی دارند، می‌دانند که اندیشهٔ عارفان تا چه حد به نظریهٔ روان‌شناسان در باب شخصیت انسان سالم نزدیک است. اما از آن جا که اینان عارف بوده‌اند و نه روان‌شناس، دانش روان‌شناسی خود را به «نظریه» تبدیل نکرده‌اند. بنابراین یافتن این اندیشه‌ها، دسته‌بندی و تدوین آن‌ها برای تبدیل به نظریه، از جمله کارهایی است که نه تنها می‌تواند سهم ما را در معماری تمدن بشری تعیین نماید و از این رهگذر مقام فرهنگ گران سنگ ایرانی - اسلامی و به ویژه ساحت عرفانی آن را در سطح جهان ارتقا بخشد، بلکه پیش از آن، ادای دینی خواهد بود به کسانی که با سیر در آفاق و انس وجود بشری به بینشی دست یافتند که به یاری آن توانسته‌اند روان آدمی را در ورای جسم او مشاهده کنند و پیوند آن دو را با چشم دل ببینند و گزارش نمایند.

این نوشته اگر مقبول افتد، بیش از هر چیز ادای دین است به یکی از بزرگ‌ترین شاعران و عارفان جهان، جلال‌الدین محمد بلخی که بی‌گمان پیش از روان‌شناسان رشد و کمال، بی‌آن که داعیهٔ روان‌شناسی داشته باشد، مباحثی را از شخصیت انسان مطرح می‌سازد که با اتکای بر آن‌ها می‌توان به جرأت او را پیش‌رو روان‌شناسان کمال نامید. پیش از بررسی اندیشه‌های مولانا در باب شخصیت سالم که در تمامی آثار او به ویژه در مثنوی شریف بازتابیده است، نگاهی به مسألهٔ «شخصیت» به مثابهٔ یکی از مباحث اصلی روان‌شناسی می‌افکنیم تا درک شباهت اندیشهٔ روان‌شناسان در مورد شخصیت با دریافته‌های مولانا امکان‌پذیر گردد.

سخن گفتن از انسان و شخصیت او از مباحث دیرینهٔ فرهنگ بشری است و در مکاتب فلسفی و ادیان و مذاهب، به فراوانی از آن سخن گفته‌اند. گرچه ناگفته پیداست که هر مکتب

و آیینی ناگزیر انسان و شخصیت او را متناسب با راه و روش خود یا به سخن دیگر آن چنان که خود در می‌یابد و بدان نیاز دارد، تعریف کرده است.

### شخصیت

در روان‌شناسی، شخصیت، به «مجموعه سازمان یافته و واحدی متشکل از خصوصیات نسبتاً ثابت و پایدار که بر روی هم یک فرد را از افراد دیگر متمایز می‌سازد»<sup>۱</sup> اطلاق می‌گردد. این مجموعه سازمان یافته، در همه تعاریف و توصیفاتی که از آن به دست داده‌اند، محصول تعامل جسم و روح بوده است. در فرهنگ اسلامی نیز با توجه به داستان آفرینش انسان که در قرآن مجید آمده و مسلمانان بدان باور دارند، دو ساحتی بودن انسان به وضوح مشاهده می‌گردد.

برخی از روان‌شناسان بر این باورند که منش آدمی در دوران کودکی شکل می‌گیرد و از آن پس تغییری نمی‌پذیرد. در برابر اینان جامعه‌شناسانی قرار دارند که انسان را محکوم طبیعت یا اسیر تأثیرات دوران کودکی نمی‌دانند و می‌گویند: «فرد توانایی آن را دارد که با گسترش تجربه‌های خود و بهره‌برداری از تجربه دیگران، افق زندگی را بگسترده و شخصیت خود را دگرگون سازد و همواره تکامل یابد.»<sup>۲</sup> به طور کلی غالب کسانی که در باب شخصیت انسان سخن گفته‌اند از آن روی که می‌دانند «نهایت هر چیز بلوغ است و غایت هر چیز آزادی»<sup>۳</sup> باور دارند که منش آدمی باید و می‌تواند تغییر یابد و آن چه بستر این دگرگونی را مهیا می‌سازد دو عامل درونی و بیرونی؛ یعنی اراده انسان و عوامل محیطی است. یونگ که بیش از روان‌شناسان دیگر به ساختار شخصیت انسان توجه کرده است می‌گوید: شخصیت آدمی مثل رودخانه‌یی است که برای جاری شدن به بستر مناسب نیاز دارد؛ وگرنه یکپارچگی خود را از دست می‌دهد و در جویباران کوچک و لجن زارها به هدر خواهد رفت. اما اگر بستی مناسب بیابد گویی «سنگی که بر بذری در حال رویش قرار داشته، برداشته شده و جوانه، رشد طبیعی خود

۱- مکتب‌ها و نظریه‌های روان‌شناختی شخصیت، ۱۶.

۲- زمینه جامعه‌شناسی، ۱۷۵.

۳- الانسان الكامل، ۱۷۷.

را آغاز کرده است.<sup>۱</sup> با توجه به آثار موجود در باب روان‌شناسی شخصیت می‌توان گفت دو روان‌شناس بزرگ، فروید و یونگ، بیش از دیگران در مورد شخصیت انسان سخن گفته و باب تحقیقات مربوط به روان انسان را به روی دیگران گشوده‌اند.

فروید سازمان شخصیت را شامل سه بخش «نهاد»، «خود» و «فرا خود» می‌داند. به باور او «نهاد» گسترده‌ترین بخش شخصیت و دربرگیرنده تمامی غرایز و انگیزه‌های ابتدایی بشر است. بعد از نهاد «خود» را مهم‌ترین عامل تکوین شخصیت معرفی کرده و می‌گوید: «خود» بخش عقلانی و منطقی شخصیت است و در اثر رشد جسمانی و عوامل محیطی و تعلیم و تربیت تکامل می‌یابد. وی بخش سوم ساختار شخصیت را «فرا خود» که می‌توان آن را معادل وجدان فردی انگاشت، می‌نامد و معتقد است، این بخش بر بنیاد اوامر و نواهی سازمان می‌یابد و احساس مسئولیت فردی و اجتماعی را در انسان به وجود می‌آورد. به طور کلی فروید عوامل «زیستی»، «محیطی» و «تصور انسان از خود» را در رشد شخصیت مؤثر می‌داند و مطالعات دقیق او در ساختار شخصیت و یافتن نقش مؤثر ذهنیت هر فرد در تکوین شخصیت، او را به کشف سه سطح ذهن؛ یعنی «ضمیر آگاه»، «نیمه آگاه» و «ناخودآگاه» رهنمون گردید. بر پایه این مطالعات بود که بعدها یونگ، «ناخود آگاه» فرویدی را به دو بخش فردی و جمعی تقسیم کرد و بدین ترتیب تحول شگرفی در مطالعات مربوط به شخصیت و فرهنگ بشری به وجود آورد.

یونگ «من»، «ناخودآگاه فردی» و «ناخودآگاه جمعی» را سه عنصر اساسی منش آدمی اعلام کرد و گفت این‌ها در عین استقلال، پیوندی متقابل دارند. اما در نگاه او ناخود آگاه «فردی و جمعی» رکن اساسی شخصیت فرد است. ناخودآگاه فردی جایگاه اندیشه‌ها و خاطره‌هایی است که به هر دلیل در سطح آگاه ذهن جای خود را نمی‌یابند و ناگزیر به لایه‌های زیرین ذهن رانده می‌شوند. ولی فرد می‌تواند این دانسته‌های فراموش شده را به سطح آگاه آورده، از آن‌ها استفاده نماید. اما او «تجربه‌های نوع بشر» را که از طریق وراثت به نسل‌های بعدی انتقال می‌یابند و در اعماق ذهن و در زیر تجربه‌های فردی قرار می‌گیرند، دست‌نیافتنی‌ترین بخش شخصیت آدمی می‌داند و می‌گفت نمی‌توان این تجربه‌ها را به راحتی به سطح آورد. اما می‌توان این‌ها را در تمایلات و گرایش‌هایی که ادیبان برای درک کردن، اندیشیدن و احساس

۱- رشد شخصیت، ۱۸۲.

کردن به شیوه‌های نیاکان، به کار می‌برند، مشاهده کرد. بنا براین به اعتقاد یونگ «شکل جهانی که در آن زاده می‌شویم، از پیش به صورت تصویری واقعی به ما ارث رسیده است.»<sup>۱</sup> یونگ با مطالعه در فرهنگ‌های مختلف بشری، این تجربه‌های مشترک را یافت و آن‌ها را «سنخ»های کهن یا «کهن‌الگو» نامید. او باور داشت که انسان از این کهن‌الگوها که در شکل‌های «پرسونا»، «همزاد» «آنیما و آنیموس»، «سایه» و «خود» تجلی می‌یابند تصویر روشنی ندارد و همان طور که گفته شد فقط می‌توان بازتاب و تاثیر این‌ها را در گرایش‌ها و تمایلات وی مشاهده کرد.

با تکیه بر چنین اندیشه‌یی است که آدمی پارادوکس جبر و اختیار را در خود می‌شناسد. و در پی کشف توانایی‌های ناشناخته خود برمی‌آید و برای تجربه‌های تازه‌تر آماده می‌شود و بدین ترتیب با «فرا رفتن از بهنجاری» به فردی مطلوب، تبدیل می‌شود. با توجه به مباحث فوق، آشکار می‌شود که سخن گفتن از شخصیت آدمی منوط به نگاهی است که هر کس بر این موجود اشرف می‌افکند. به تعبیر دیگر انسان‌شناسی هر کس که به چیستی انسان و جایگاه او در هستی اشاره دارد، بر اندیشه وی در باب شخصیت آدمی تأثیری انکار ناپذیر دارد.

#### انسان‌شناسی مولانا

مولانا به مثابه عارفی مسلمان به آفرینش انسان هم بدان سان که در قرآن کریم آمده است، باور دارد. بنابراین در نظر او انسان موجودی دو ساحتی است و اساسی‌ترین تقابل دوگانی او؛ یعنی تقابل خاک و روح الهی را که از آن‌ها به کالبد و روان تعبیر می‌شود، انگیزه اساسی حرکت وی به سوی کمال می‌داند.

البته «اعتقاد به وجود یک تضاد اساسی و هسته‌یی در شخصیت انسان از قدیم الایام وجود داشته و نقش مهمی در مذاهب و فلسفه‌های گوناگون بازی می‌کرده و می‌کند، نیروی روشنی و تیرگی خدا و شیطان، خیر و شر و اهورا و اهریمن، همه این‌ها که در مکتب‌های مذهبی آمده دلیل اعتقاد به وجود یک تضاد اساسی در روح است.»<sup>۲</sup> مولانا در مدخل مثنوی شریف انسان را به «نی» به اعتبار «مثل الانسان کمثل المزمار» مانند می‌کند و برای او «نیستانی» در نظر

---

۱- روان‌شناسی کمال، ۱۶۵.

۲- تضادهای درونی، ۲۵.

می‌گیرد تا جدایی‌اش را از «اصل» و اشتیاقش را برای بازگشت بدان، مطرح می‌نماید و بر انگیزه او برای گام نهادن در مسیر کمال که از همان دوگانی اساسی وجودش نشأت می‌گیرد، تاکید نماید. اما در همان آغاز، در عین حال که نشان می‌دهد انسان راهی جز کمال و رسیدن به اصل و سرزمین موعود ندارد، به دشواری این امر که بر اثر بی‌توجهی انسان به خود و وابستگی‌هایش به دنیا و چشیدن لذات مادی، پیدا شده، اشاره می‌کند و می‌گوید که تا این دوگانی، یعنی میل پرواز و بی‌پر ماندن، که موجب بستگی و وابستگی اوست، از میان برنخیزد، کمال تحقق نمی‌یابد. بنابراین می‌کوشد انسان را در مسیری قرار دهد که برای روبیدن غبار فراموشی از روی خاطرات و آشکار ساختن آن چه در مخزن خاطرات وی به صورت کهن الگوهای وجود دارد، آماده نماید و به وی کمک کند که داشته‌ها و دانسته‌هایش را از این «نیستان» به خاطر آورد تا «بازگشت» برایش آسان شود. بنابراین می‌توان گفت «مولانا از حیث اخلاق و خیرخواهی به بزرگ‌ترین انبیا و اولیا و مردان خدا و خدمت‌گزاران انسانیت شبیه است و از روی حق و راستی می‌توان او را در ردیف بزرگ‌ترین راهنمایان بشر قرار داد».<sup>۱</sup> می‌دانیم وقتی مولانا از آدمی و شخصیت او سخن می‌گوید، انسان آرمانی خویش را که به صراحت به «یافت نشدن» وی اشاره می‌کند، در نظر دارد. اما با وجود این با تلاشی کم نظیر در پی اصلاح نفوس بشری بر می‌آید و امیدوار است از میان مخاطبانش کسانی را برای عروج به ساحت قدسی این انسان آرمانی آماده سازد.

به همین دلیل است که برای تحقق خواسته‌اش، پیش از هر چیز به «سلامت نفس» انسان می‌اندیشد و با تامل در وجود وی می‌کوشد عناصر ساختار شخصیت آدمی را بشناسد و با مخاطبانش در میان نهد زیرا اعتقاد دارد که تا انسان و منش او شناخته نشود، هستی خاموش است. به همین دلیل می‌گوید خداوند انسان را آفرید «تا نماند گنج حکمت‌ها» نهان (۳۷۶۷/۴) و جوهر وجود این موجود شریف را اندیشه، و مابقی او را استخوان و ریشه‌یی می‌داند و خطاب به وی می‌گوید:

تو نه ای این جسم، تو آن دیده‌ای / واره‌ی از جسم گر جان دیده‌ای (۷۱۱/۶)

۱- زندگی مولانا جلال الدین، ۱۴۷.

و با استناد به قرآن مجید، به وی می‌گوید «تاج کرمناست بر فرق سرت» (۳۵۷۴/۵) و در یک اثر دیگرش می‌گوید «آدمی عظیم چیزی است، در وی همه چیز مکتوب است»<sup>۱</sup> و بدین سان انسان را جوهر، و چرخ را با تمام عظمتش، عَرَض می‌داند و همه چیز را در برابر آفرینش او فرع به شمار می‌آورد و وقتی می‌بیند انسان قدر خود را نمی‌داند با تأسف می‌گوید:

ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چینی خویش را ارزان فروش؟ (۳۵۶۸/۵)

پس با تکیه بر این مقدمات می‌توان بر آن بود که «انسان شناسی مولوی، اگر بتوان آن را به این نام علمی خواند [یا فلسفه رابطه انسان با خدا از دیدگاه مولوی] توصیفی است از مقام والای آدمی. مرتبه بی که انسان میل به غفلت از آن دارد و می‌خواهد دوباره آن را باز جوید و از او دعوت می‌شود تا حجاب‌های تن و نفس شهوانی و عقل جزوی را ترک گوید تا آن که به دنیای حیرت آور دل دست یابد. دلی که عشق و جمال حق را بر آدمی آشکار می‌سازد»<sup>۲</sup>.

### خودشناسی

توجه به انسان به مثابه تنها موجود خردمند هستی که می‌تواند خود را بشناسد و بر اثر این «خودشناسی» به غایت خود برسد و کمال خویش را تحقق بخشد، متفکران را به مقوله خودشناسی سوق داد. از آن پس بود که آدمی در برابر شعار «خودت را بشناس» قرار گرفت و بدین سان انواع تأمل در خود، تحت عناوین مراقبه، ذن مدیتیشن و ... در جهان پیدا شد. مولانا آگاهی از خویشتن خویش را برای آدمی از هر معرفتی برتر می‌داند و می‌گوید انسان پس از گشودن گره تمام مسایل حیات سرانجام به این نتیجه می‌رسد که وقت نهادن بر سر این عقده‌گشایی‌ها با وجود سود سرشاری که برای زندگی مادی او داشته، به غفلت از «خود» نمی‌ارزید و این بی‌توجهی برهان نادانی او بوده است:

صد هزاران فصل داند از علوم جان خود را می‌ندانند از ظلوم  
داند او خاصیت هر جوهری در مان جوهر خود چون خری

۱- گزیده فیہ مافیہ، ۲۸.

۲- شکوه شمس، ۳۹۱.

که همی دانم یجوز و لا یجوز خود ندانی تو یجوزی یا عجوز  
 این روا و آن روا دانسی و لیک توروا یا ناروایی بین تو نیک  
 قیمت هر که کاله می دانی که چیست قیمت خود را ندانی احمقی است

(۲۶۴۸-۵۲/۳)

کمترین سود شناخت «خود» آشتی با خویشان خویش و رهایی از گرداب هایل از خود بیگانگی و خود باختگی و بی هویتی است مولانا برای رسیدن به این مرتبه از شناخت، به مخاطب خود توصیه می کند:

هم چو آهن ز آهنی بی رنگ شو در ریاضت، آینه ی بی زنگ شو  
 خویش را صافی کن از اوصاف خویش تا ببینی ذات پاک و صاف خویش  
 بینی اندر دل علوم انبیا بی کتاب و بی معید و اوستا

(۳۴۵۹-۶۱/۱)

### خودسازی

بی گمان شناخت «خود» و کشف نهانی های وجود، آسان نیست و ناگزیر آنان که اراده کرده اند به این قله منیع معارف بشری صعود کنند، از موانع نمی هراسند و برای آن که «خود» را «بسازند» پنجه در پنجه هر دشواری می افکنند. خودسازی با تحمل ریاضت ها و تأمل در خویش و مشاهده اوصاف نیک و بد خود و مبارزه با «عادت» های ناپسند و آراستن خود به فضایل انسانی، میسر می گردد. اما بی گمان پیش از آنکه عوامل و شرایط محیطی برای این دگرگونی مهیا گردد، لازم است فرد «اراده» کند و «قابلیت» نشان دهد. گرچه مولانا از میان این دو عامل انگیزه و اراده انسان را عاملی موثرتر می داند:

فعل باران بهاری با درخت آید از انفاسشان در نیک بخت  
 گر درخت خشک باشد در مکان عیب آن از باد جان افزا میدان



باد کار خویش کرد و بروزید آن که جانی داشت بر جانش گزید

(۲۰۴۳-۴۵/۱)

پس آنچه آدمی را به این یا آن جهت سوق می‌دهد، میلی است که در درون او بیدار می‌شود:

هر کسی را بهر کاری ساختند میل آن را دلش انداختند  
دست و پا بی‌میل جنبان کی شود؟ خار و خس بی‌آب و بادی کی رود؟

(۱۶۱۸-۱۹/۳)

همین میل‌های خوب و بد است که جهت سلامت یا بیماری روان را تعیین کرده و آدمی را به معرفت خویشتن خویش رهنمون می‌آیند:

گر بینی میل خود سوی سما پر دولت برگشا هم چون هما  
ور بینی میل خود سوی زمین نوحه می‌کن، هیچ منشین از حنین

(۱۶۲۰-۲۱/۳)

میل روحت چون سوی بالا بود در تزیاید مرجعت آن جا بود  
ور نگون سازی سرت سوی زمین آفلی، حق لا یحب الآفین

(۱۸۱۴-۱۵/۲)

میل‌ها وقتی شدت گیرند، به شهوت تبدیل می‌شوند. بنابراین شهوت میل شدید آدمی است به هر چیز که در زندگی نقش محوری بیاید و فرد جز بدان به چیز دیگری فکر نکند. مولانا معتقد است این امیال شدید، آدمی را مست می‌کنند و راه رهایی از آنها اعتدال و میانه روی است:

هم‌چنین هر شهوتی اندر جهان خواه مال و خواه آب و خواه نان  
هر یکی زین‌ها تو را مستی کند چون نیابی آن، خمارت می‌زند

این خمار غم دلیل آن شده است که بدان مقصود مستیات بدهست  
جز به اندازه‌ی ضرورت برمگیز تا نگردد غالب و برتو امیر

(۲۲۵۷-۶۰/۳)

شهوَت سیری ناپذیر است. شن‌زاری است که هر چه آب بر آن بریزند می‌بلعد و باز هم تشنه‌تر است. اما در عین حال مولانا سرکوب کردن امیال را به دلیل آن که برای تداوم حیات لازم‌اند، روا نمی‌دارد:

چون ببندی شهوتش را از رغیف سرکند آن شهوت از عقل شریف  
هم چو شاخی که ببری از درخت بر کند قوت زشاخ نیک بخت

(۱۱۲۳-۲۴/۶)

با قرار گرفتن در فضای خود‌شناسی است که انسان به گستردگی و پراکندگی سرزمین وجود خود و توانایی‌هایی که در گوشه و کنار این سرزمین وجود دارد، پی می‌برد و در می‌یابد که بدون کشف و بهره‌گیری از این نیروهای پراکنده که قدرت او را تضمین می‌کنند، به غایت وجود خویش دست نمی‌یابد. پس لازم می‌بیند که ابتدا تمامی عوامل درونی و بیرونی تشتت «خود» را بشناسد و با ایجاد سازگاری میان آن‌ها ابتدا در کشور وجود، وحدت و یکپارچگی و صلح و امنیت برقرار نماید و سپس به پیشرفت و رشد و تعالی آن بیندیشد. بدین ترتیب آدمی با کشف توانایی‌ها و نیز پی بردن به چیستی خود، در برابر این پرسش قرار گرفت که «آدمی چه می‌تواند باشد، نه این که چه بوده است».<sup>۱</sup>

بی‌گمان تحقق این امر منوط به معرفتی است که هر کس از خویشتن خویش به دست می‌آورد. مولانا افزون بر تجربه‌های فردی با اندیشهٔ فلاسفهٔ بزرگی چون سقراط که بر خودشناسی تأکید داشته‌اند، آشنا بوده و بی‌گمان این سخن او را که می‌گوید «خودت را بشناس زیرا زندگی آزمون نشده ارزش زیستن ندارد»<sup>۲</sup>، شنیده بوده است. اگر چه می‌توان بر

۱- روان‌شناسی کمال، ص ۶.

۲- خودشناسی به روش یونگ، ص ۷.

آن بود که مولانا این اندیشه را از انسان شناسی مکتب اسلام و کسانی که پیش از وی به این موضوع پرداخته‌اند، آموخته است. مثلاً غزالی این مسأله را در کیمیای سعادت خود بشرح باز گفته است که «در جمله هیچ چیز به تو نزدیک‌تر از تو نیست. چون خود را نشناسی، دیگری را چون نشناسی؟... پس تو را حقیقت خود طلب باید کرد تا خود چه چیزی و از کجا آمده‌ای و کجا خواهی رفت و اندر این منزلگاه به چه کار آمده‌ای و تو را بهر چه آورده‌اند؟ و سعادت تو چیست و در چیست و شقاوت تو چیست و در چیست؟»<sup>۱</sup>

### حجاب نفس اماره

غزالی می‌گوید آدمی از ظاهر و باطن یا جسم و روح تشکیل یافته است. اما حقیقت وجود وی روح اوست که از آن به «دل» تعبیر می‌شود. ولی معتقد است برای رسیدن به دنیای حیرت‌آور دل ناگزیر باید حجاب نفس اماره را درید. مولانا هم نفس اماره را بزرگ‌ترین مانع سلامت روان می‌داند و آن را «مادر بت‌ها» می‌نامند:

مادر بت‌ها بت نفس شماسست      زان که آن بت مار و این بت اژدهاست

آهن و سنگ است نفس و بت شرار      آن شرار از آب کی گیرد قرار

سنگ و آهن ز آب کی ساکن شود؟      آدمی با این دو کی ایمن شود

(۷۷۲-۷۴/۱)

می‌توان بر آن بود که نفس اماره چیزی جز خواهش‌های غیر معقول درون نیست که بر منطق و خرد انسان غلبه می‌یابد و آن را به آلت و عدت فرعونى بدل می‌کند و «راه صد موسی و صد هارون زند» ۱۵۰۳-۳. به همین دلیل است که مولانا مبارزه با نفس را «جهاد اکبر» می‌نامد. تا نشان دهد که کشتن این «خصم درون» در قیاس با غلبه یافتن بر دشمنان بیرونی بسی دشوارتر است. به سخن دیگر:

کشتن این، کار عقل و هوش نیست      شیر باطن سخره خرگوش نیست

۱- کیمیای سعادت، ج ۱، ۱۴-۱۳.

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست      کاو به دریاها نگردهد کم و کاست  
هفت دریا را درآشامد هنوز      کم نگردهد سوزش آن خلق سوز

(۱۳۷۴-۷۶/۱)

مولانا با بیان حکایت هاروت و ماروت، دو فرشته برگزیده عالم قدس که قادر به کف نفس نبوده، به فساد آلوده شدند، به مخاطب خویش هشدار می‌دهد که هرگز در مبارزه با نفس یا خواسته‌های درون، نه فریفته گردد و نه تردید نماید. بلکه همواره این کلام یوسف «ع» را آویزه گوش نماید که «ما ابری نفسی ان النفس لاماره بالسوء الا ما رحم ربی». <sup>۱</sup> زیرا با تن دادن به اوامر نفس است که تعادل روحی او به هم می‌خورد.

به هر روی از آن جهت که نفس دشمنی است که نمی‌توان لحظه‌یی از آن غفلت ورزید، مولانا از کشتن آن، سخن می‌گوید. مثلاً در حکایت آن پسری که مادر بد کاره خود را می‌کشد و در پاسخ کسانی که به وی می‌گویند چرا فاسق مادر را نکشته است، می‌گوید در آن صورت هر روز باید کسی را می‌کشتم! پس:

کشتم او را رستم از خون‌های خلق      نای او برم به است از نای خلق

(۷۸۱/۲)

سپس مولانا می‌افزاید:

نفس توست آن مادر بی‌خاصیت      که فساد اوست در هر ناصیت  
هین بکش او را که بهر آن دنی      هر دمی قصد عزیزی می‌کنی  
از وی این دنیای خوش پر توست تنگ      از پی او با حق و با خلق جنگ

(۷۸۲-۸۴/۲)

البته تردیدی نیست که وقتی مولانا از کشتن نفس سخن می‌گوید، مقصود وی از میان بردن آن نیست. زیرا او بهتر از همه می‌داند که در دوزخ نفس گرمای زندگی هم هست و در

حقیقت تمامی حس و حرکت و حرارت وجود انسان از زبانه‌های نفس برمی‌خیزد و چنانچه این شعله فرو نشیند، آتش زندگی نیز رو به خاموشی می‌رود. بنابراین منظور او از این کشتن نفس تصعید و پالایش آن است.

به هر حال مبارزه با نفس اماره سخت و پیروزی بر این «اژدها» در حکم کندن کوه قاف با سوزن است. «۹۱/۱-۱۳۸۶» بنابراین مخاطب را به شکیبایی فرا می‌خواند:

ای برادر صبر کن بر درد نیش      تا رهی از نیش نفس گبر خویش  
کان گروهی که رهیدند از وجود      چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود  
هر که مرد اندر تن او نفس گبر      مر ورا فرمان برد خورشید و ابر  
چون دلش آموخت شمع افروختن      آفتاب او را نیارد سوختن

(۳۰۰۲-۵/۱)

نفس اماره و خواسته‌هایش درون را آشفته و متناقض می‌کند و بی‌گمان «هر نوع عارضه عصبی یا بیماری روحی حاکی از وجود تضاد درونی است»<sup>۱</sup>. اما همچنان که دیدیم همین تضادها و تعارض‌ها ابزار کمال نیز هستند و توازن درون آدمی در اثر تقابل و تعادل همین حالات متضاد شکل می‌گیرد و نبود این تقابل‌ها شخصیت را از سیر و پویه باز می‌دارد. پس برای رسیدن به بلوغ و سلامت نفس باید راه اعتدال را با شکیبایی و امیدواری پیمود. زیرا تا آدمی میان تناقض‌های ذهن و ضمیر سازگاری ایجاد نکند، این ندای درونی که می‌گوید «به آنچه استحقاقش را داری تبدیل شو» در گوش او طنین نخواهد افکند.

### نقص، آینه و صف کمال

بنابراین مولانا با تکیه بر اصل «تعرف الاشیاء باضدادها» می‌کوشد مخاطب خود را به شناختن نقص‌هایی که آینه و صف کمال است، ترغیب نماید:

نقص‌ها آینه و صف کمال      و آن حقارت آینه عز و جلال

۱- تضادهای درونی، ۲۳.

زان که ضد را ضد کند پیدا یقین      زان که با سرکه پدید است انگبین

(۳۲۱۰-۱۱/۱)

به هر روی به اعتقاد او طرد بدی‌ها و نقص‌های وجود موجب سلامت نفس است. همچنان  
که:

می‌کند دندان بد را آن طیب      تا رهد از درد و بیماری حیب

پس زیادت‌ها درون نقص‌هاست      مر شهیدان را حیات اندر فناست

(۳۸۷۰-۷۱/۱)

شناختن نقص‌ها و تلاش برای رفع آن‌ها، به عزمی استوار و تحمل سختی‌ها نیازمند است. اما از آن‌جا که خواستاران تحقق خود تنها به «رفتن» می‌اندیشند و نه الزاماً به «رسیدن» سختی بیابان را به شوق حرم به آسانی تحمل می‌کنند و این سیر و پویه را اولین گام در راه تحقق خویش می‌دانند و بدین ترتیب خود را در مدار سلامت نفس قرار می‌دهند. زیرا به تجربه در یافته‌اند:

کز سفرها ماه کیخسرو شود      بی سفرها ماه، کی خسرو شود؟

از سفر بیدق شود فرزین راد      وز سفر یابید یوسف صد مراد

(۵۳۴-۳۵/۳)

### تولدی دیگر و کمال

مولانا به این صیورت، یعنی مردن از مرحله‌ی و زنده شدن در مرحله‌ی عالی‌تر باور دارد و آن را در تمثیل‌های مختلفی تجسم می‌بخشد تا درونی و نهانی بودن آن را به مخاطب یادآوری کند:

گندمی را زیر خاک انداختند      پس زخاکش خوشه‌ها بر ساختند

بار دیگر کوفت‌ش ز آسیا      قیمتش افزود و نان شد جان فزا

باز نان را زیر دندان کوفتند      گشت عقل و جان و فهم هوشمند

باز آن جان چون که محو عشق گشت      یعجب الزارع آمد بعد کشت

(۳۱۶۵-۶۸/۱)

افزون بر این مولانا به خواستاران تحقق خود توصیه می‌کند این مسیر را از نامحرمان مستور بدارند تا در روند رشد و کمال آنان وقفه‌ای حاصل نشود. او در حکایت طوطی و بازرگان پس از بیان غفلت طوطی از «خود» و آگاهی و بیداری‌اش در اثر مشاهده مرگ قبل از مرگ (موتوا قبل ان تموتوا) آن طوطی در هندوستان، می‌گوید وقتی بازرگان با حیرت از طوطی مرده‌یی که حیات دوباره یافته می‌پرسد آن طوطی «چه کرد آنجا که تو آموختی؟»

گفت طوطی، کاو به فعلم پند داد      که رها کن لطف آواز و داد  
زان که آواز تو را در بند کرد      خویشتن مرده پی این پند کرد  
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص      مرده شو چون من که تا یابی خلاص  
دانه باشی مرغکانست برچنند      غنچه باشی کودکانست برکنند  
دانه پنهان کن به کلی دام شو      غنچه پنهان کن گیاه بام شو  
هر که داد او حسن خود را در مزاد      صد قضای بد سوی او رو نهاد

(۱۸۲۹-۳۴/۱)

پس از مولانا یکی از متفکران مغرب زمین، دکارت، هم به این امر توجه کرده و گفته است: «آن قدر وحشی نیستم که نخواهم اگر دیگران از من یاد می‌کنند، به خوبی باشد. اما خوش‌تر دارم که هیچ از من یاد نکنند و از شهرت بیم دارم. چه آزادی و آسایش را محدود می‌سازد و من این دو چیز را بسیار خواهانم.»

## خویشتن ناپذیری

یکی از نقص‌هایی که آدمی را از مسیر کمال دور می‌کند خویشتن ناپذیری است. خویشتن‌پذیری؛ یعنی پذیرش وجود خود هم بدان سان که هست، یکی از نشانه‌های سلامت نفس به شمار می‌آید. عارفان با تامل در خود، خویشتن خویش را به درستی می‌شناسند و به همان شکل که هست می‌پذیرند و بدین ترتیب از تناقض‌های درون می‌کاهند و با خود به وحدت می‌رسند. اما برعکس، آنان که از سلامت نفس برخوردار نیستند، در خود به دنبال چیزی می‌گردند که وجود ندارد. پس ناگزیر چهره واقعی خود را پشت نقابی دروغین پنهان می‌کنند.

مولانا برای نمودن این حال و تقبیح آن در یکی از حکایت‌های تمثیلی خویش از شغالی که به خم رنگ رفته، خود را رنگین کرد و طاووس پنداشت تا ماهیت خود را، که تغییرناپذیر است، از دیگران پنهان نماید، سخن می‌گوید:

آن شغالان آمدند آن‌جا به جمع هم چو پروانه به گرداگرد شمع

(۷۷۲/۳)

و از شغال رنگین شده که شغال بودن خود را انکار می‌کرد، پرسیدند:

پس چه خوانیمت بگو ای جوهری گفت طاووس نر چون مشتری

پس بگفتندش که طاووسان جان جلوه‌ها دارند اندر گلستان

تو چنان جلوه کنی؟ گفتا که نی بادیه نارفته چون گویم منی؟

بانگ طاووسان کنی؟ گفتا که لا پس نه ای طاووس خواجه‌ی بوالعلا

خلعت طاووس آید ز آسمان کی رسی از رنگ و دعوی‌ها بدن

(۷۷۳-۷۷۲/۳)

به راستی آنان که از خویشتن خویش می‌گریزند، رنگ باز و مدعی‌اند و در نمی‌یابند که ادعا در معرض آزمون موجب رسوایی و شرمساری است.



چون سفالین کوزه‌ها را می‌خری      امتحانی می‌کنی ای مشتری  
می‌زنی دستی بر آن کوزه چرا؟      تا شناسی از طین اشکسته را

(۷۹۲-۳/۳)

بنابراین فرار از خویش ممکن نیست بلکه راه آن است که بمانیم، خود را بشناسیم و دریابیم که در کنار ناتوانایی‌هایی که در ما هست توانایی‌های بسیاری هم تعبیه شده است و سلامت نفس ما در گرو کشف و به کارگیری این توانایی‌هاست و نه گریختن از خود:

می‌گریزم تا رگم جنبان بود      کی فرار از خویشتن آسان بود  
آن که از غیری بود او را فرار      چون از او ببری گیرد او قرار  
من که خصم هم منم اندر گریز      تا ابد کار من آمد خیز خیز  
نه به هند ایمن بود نه در ختن      آن که خصم اوست سایه‌ی خویشتن

(۶۶۸-۷۱/۵)

بیماری خویشتن ناپذیری عارضه‌ی است فراگیر و صعب‌العلاج. زیرا ابتلای به آن ذهن و ضمیر را دچار تناقض می‌کند و این ناسازی ذهن، آدمی را به رفتاری برخلاف خواست و اراده‌اش و تنها برای خوشایند دیگران، وا می‌دارد.

### نفاق، برآیند خویشتن ناپذیری

خویشتن‌ناپذیر ناگزیر به خود و دیگران دروغ می‌گوید و به رفتاری تن می‌دهد که با «خود» دروغین وی سازگار است و با این رفتارها درون خویش را آشفته می‌کند. درون آشفته زمینه‌ساز رفتارهای متناقض دیگر گشته، انسان خویشتن‌ناپذیر را به نفاق و دورویی وامی‌دارد تا شاید در پناه این اوصاف ناپسند، «خود» واقعی خویش را پنهان نماید.

منافق با ترک صداقت به انسان مرموزی تبدیل می‌شود که برای عرضه‌ی خود راهی مخفی برمی‌گزیند و به جایی می‌رسد که هر چه می‌کند صرفاً برای خوشایند دیگران است و بدین ترتیب لحظه به لحظه از «خود» واقعی‌اش دور و با آن بیگانه می‌شود و دیگر مصداق «المؤمن مرآت المؤمن» نیست، زیرا به تعبیر مولانا:

آن محک که او نهان دارد صفت  
نی محک باشد، نه نور معرفت  
آینه کماو عیب رو دارد نهان  
از برای خاطر هر قلتبان،  
آینه نبود منافق باشد او  
این چنین آینه تا تانی مجو

(۳۸۵۳-۵۵/۴)

هم چو قلابان بر آن نقد تباه  
نقره می مالند و نام پادشاه  
ظاهر الفاظشان توحید و شرع  
باطن آن هم چو در نان، تخم صرع

(۲۱۴۹-۵۰/۱)

### تقلید

خویشتن ناپذیر، با در غلتیدن به وادی نفاق نه تنها به خود دروغ می گوید بلکه اعتماد دیگران را نیز از خود سلب می کند. دیگر به ندای «درون» گوش فرا نمی دهد. بلکه از «بیرون» فرمان می گیرد. دیگر نوای خوش این پیام در دهلیز جاننش طنین نمی افکند که «از خود بطلب هر آنچه که خواهی که تویی». ناگزیر خود را می بازد. «دیگران» را بر «خود» ترجیح می نهد و ناگزیر خواست آنان را معیار امور می یابد و برای جلب نظر ایشان، تن به تقلید می دهد. غافل از این که «تقلید نوعی از تملق است. صادقانه ترین تملق که مستلزم دروغ است و دروغ دشمن حقیقت پژوهی»<sup>۱</sup>.

مقلد خود را باور ندارد به همین دلیل از اندیشه و کردار دیگران الگو برمی دارد و بدین ترتیب استقلال فکری و به تبع آن هویت، اصالت و فردیت خویش را از دست می دهد و به موجودی منفعل و بوزینه صفت تبدیل می یابد:

هر چه مردم می کنند بوزینه هم می کند کز مردم بیسند دم به دم

(۲۸۲/۱)

۱- پژوهش، ۳-۲.

بدین سان است که مولانا میان مقلد و محقق فرق می‌گذارد:

از مقلد تا محقق فرق‌هاست      کاین چو داود است و آن دیگر صداست  
منبع گفتار این سوزی بود      و آن مقلد، کهنه آموزی بود  
هین مشو غره به این گفت حزین      باربر گاو است و بر گردون حنین

(۴۹۳-۵/۱)

مولانا به مثابه عارفی بزرگ برای نمودن آفت هستی سوز تقلید، در حکایتی طنزآمیز احوال مقلدی را به تصویر می‌کشد که به حلقه درویشان صوفی نما درآمده است. درویشان از ساده لوحی او استفاده کرده، خرش را می‌فروشند و «لوت آوردند و شمع افروختند» و «لوت خوردند و سماع آغاز کرد» و «خر برفت و خر برفت و خر برفت» را ترجیع‌وار تکرار کردند و «از ره تقلید آن صوفی همین خر برفت آغاز کرد اندر حنین» (۵۳۵-۳۸/۲)

سماع پایان پذیرفت. خانقاه خالی شد. صوفی مقلد گرد از خود افشاند و بیرون آمد و «رفت در آخر خر خود را نیافت». گریبان خادم را گرفت. خادم گفت وقتی خرت را بردند من به سراغت آمدم که ماجرا را بگویم اما دیدم:

تو همی گفتی که خر رفت ای پسر      از همه گویندگان باذوق‌تر

(۵۶۰/۲)

صوفی که تازه متوجه زیان تقلید شده، با تأسف می‌گوید:

مر مرا تقلیدشان بپر باد داد      ای دو صد لعنت بر این تقلید باد  
خاصه تقلید چنین بی‌حاصلان      کابرو را ریختند از بهر نان

(۵۶۳-۴/۲)

## در حال زیستن

مولانا در نیافتن شأن لحظه‌های زندگی و بی‌توجهی به زمان حال را از موانع بلوغ فکری و رشد و کمال آدمی می‌داند و به مخاطب خویش می‌گوید که نه برگزیده تأسف خوردن رواست و نه با پندار آینده سرخوش بودن و «فردا گفتن» جایز، زیرا:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق      نیست فردا گفتن از شرط طریق

(۱۳۳/۱)

مولانا به «حال» به مثابه زمان موجود، بی‌آن که گذشته و آینده را نفی کند، تکیه می‌کند و برای این که مخاطب او به این امر توجه نماید و حال را به سان رودی مشاهده کند که سرچشمه‌یی دارد و به دریایی می‌رود، می‌گوید:

با دو دیده اول و آخر ببین      هین مباش اعور چو ابلیس لعین  
اعور آن باشد که «حالی» دید و بس      چون بهایم بی‌خبر از باز پس

(۱۷۰۹-۱۰/۴)

مولانا، این تصویرگر توانای احوال روحی انسان، برای آنان که قدر وقت و عمر و حال را نمی‌دانند و «موجود» را برای «معدوم» از دست می‌دهند، حکایت گاوی را بیان می‌کند که در جزیره سرسبزی زندگی می‌کند و از بامدادان تا شامگاهان از رویدنی‌های آن جزیره متنعم می‌شود. اما شب در هنگام نشخوار اندیشه‌های باطل، از ترس آن که فردا در علفزار چیزی برای خوردن نیابد، گوشت تن خود را آب می‌کند. عجبا که این «گاو» هر روز از نعمات «جزیره» برخوردار می‌گردد و بی‌توجه به تجربه عینی خود و با تکیه بر توهم به «فردایی» بی‌علف می‌اندیشد و «امروز» سرسبز و پر نعمت خود را تباه می‌سازد. تاویل مولانا از این حکایت ما را از هر توصیفی بی‌نیاز می‌کند:

نفس آن گاو است و آن دشت این جهان      کاو همی لاغر شود از خوف نان  
که چه خواهیم خورد مستقبل؟ عجب      لوت فردا از کجا سازم طلب؟

لوت و پوت خورده را هم یاد آر      منگر اندر غابر و کم باش زار

(۲۸۶۶-۶۱/۵)

در حکایتی دیگر از «جهول خوابناکی» سخن می‌گوید که محالی را باور می‌کند و بر گذشته حسرت می‌خورد. (۲۲۴۵-۶۵/۴) مولانا با واقع بینی، بر حال تکیه می‌کند و از مخاطب خویش می‌خواهد که گذشته را چراغ راه آینده بداند و دریابد که آنچه گذشت باز نمی‌گردد. زیرا با تجربه در یافته‌ایم که:

هیچ آینه دگر آهن نشد      هیچ نانی گندم خرمن نشد

هیچ انگوری دگر غوره نشد      هیچ میوه پخته با کوره نشد

(۱۳۱۷-۱۸/۲)

### خیال اندیشی

با توجه به آنچه گفته شده به باور مولانا انسان خردمند و رهرو طریق بلوغ و سلامت نفس، واقع بین است نه «خیال اندیش» و متوهم.

مولانا خیال را «نیست وش» می‌داند و می‌گوید بیش‌تر مردم جهان با تکیه بر این خیال‌های نیست وش زندگی می‌کنند و صلح و جنگ و فخر و ننگ آنان مبتنی بر این خیال‌های دور از واقع است. اینان با تکیه بر خیال جسم را فربه می‌کنند. اما در اثر «لگدکوب خیال» جان را در معرض بلا قرار می‌دهند و صفا و لطف و فر آن را از بین برده، دچار توهم می‌شوند و به «در اگر نشستن» دچار می‌آیند. مولانا دچار اگر شدن را یکی از آفات راه بلوغ می‌داند و می‌گوید:

تا نگردي تو گرفتار اگر      که اگر این کردمی یا آن دگر

کز اگر گفتن رسول با وفاق      منع کرد و گفت: آن است از نفاق

(۷۳۶-۳۷/۲)

به گفته وی وقتی انسان دچار توهم شود، عقلش زایل می‌گردد:

غرق گشته عقل‌های چون جبال      در بحار وهم و گرداب خیال

(۲۹۵۴-۵)

و این دشواری از آنجا پیدا می‌شود که انسان معیار و محکی برای تمیز امور واقعی و خردمندانه از امور وهمی ندارد:  
بی‌محک پیدا نگردد وهم و عقل هر دو را سوی محک کن زود نقل

(۲۳۰۳/۴)

و برای این که نظر مخاطب را به این نکته جلب کند که وقتی عقل جزوی راهنمای زندگی باشد چیزی جز وهم و ظن نصیب آدمی نمی‌گردد، می‌گوید:

عقل جزوی، آفتش وهم است و ظن      زن که در ظلمات شد او را وطن  
بر زمین گر نیم گز راهی بود      آدمی بی‌وهم ایمن می‌رود  
بر سر دیوار عالی گز روی      گر دو گز عرضش بود کژ می‌روی  
بلکه می‌افتی ز لرزه‌ی دل به وهم      ترس وهمی را نکو بنگر، بفهم

(۱۵۵۸-۶۱/۳)

خیال اندیشی و گمان مندی، آدمی را به «تردید» وامی‌دارد و تردید زاده‌ی دانشی و ناتوانی فرد در انتخاب یکی از دو چیز یا راهی است که با آن رو یا روی گشته است. از آن روی که آدم مردد، از انتخاب هیچ یک از آن دو خرسند نمی‌شود، هرگز به آرامش خاطر که از اسباب سلامت نفس و بلوغ است نایل نمی‌آید. مولانا تردید و ماندن بر سر دو راهی را «دو شاخه‌ی اختیارات خبیث» می‌نامد و از مخاطب می‌خواهد با مسلح شدن به دانش، از دودلی به درآید و به «یک راهه‌ی صراط المستقیم» برسد. (۲۰۴/۶)

برای این که مخاطب مثنوی ضرورت پرهیز از تردید را به خوبی دریابد مولانا انسان مردد را به مسافری مانند می‌کند که چون خود راه را نمی‌شناسد نه تنها با ترس و لرز گام برمی‌دارد بلکه با شنیدن حرف‌های این و آن راه گم می‌کند و بیش‌تر سرگردان می‌شود و سرانجام هم به مقصد نمی‌رسد:

می‌رود در ره ندارد منزلی      گام، ترسان می‌نهد اعمی دلی  
چون نداند ره، مسافر چون رود      با تردها و دل پر خون رود  
هر که گوید های این سو راه نیست      او کند از بیم آنجا وقف و ایست

ور بدانند ره دل بـاهوش او کی رود هر های و هو در گوش او؟

(۴۰۲۸-۳۱/۳)

یکی از آفات توهم، تکیه بر پندارهای خود و ناگزیر «تک روی» کردن است. انسان بالغ خود را جزیی از جمع می‌داند و به تعامل خود با دیگران لطمه نمی‌زند. برعکس آنان که درک درستی از «فردیت» انسان ندارند، آن جا که نباید، «فردیت» را در برابر جمع می‌نهند و به تک روی می‌پردازند. مولانا خطاب به اینان می‌گوید:

تک مران، درکش عنان، مستور به هر کس از پندار خود مسرور به

(۳۶۱۱/۱)

و به مثابه انسانی فردیت یافته، سرنوشت شوم آنان را که درک درستی از زیستن در جمع ندارند و تنها می‌روند، چنین تصویر می‌کند:

گرگ اغلب آن گهی گیرا بود کز رمه شیشک به خود تنها رود  
آن که سنت یا جماعت ترک کرد در چنین مسبع نه خون خویش خورد  
هست سنت ره، جماعت چون رفیق بی‌ره و بی‌یار افتی در مضیق

(۵۰۰/۵۰۲/۶)

«خود بینی» و عجب یکی دیگر از آفات راه بلوغ، سلامت روحی و کمال آدمی است:

«عجب آرد معجبان را صد بلا» (۶۴۸/۵)

زیرا خودبینی فریفتگی فرد به تصویر نادرستی است که از خود ترسیم کرده و آن را واقعی پنداشته و باور کرده است. پس می‌توان گفت که معجب زندانی تصورات باطل خویش است. معجب به دلیل این که از دیدن «کمال دیگران» عاجز است و یا حتی بیم دارد، به بلوغ فکری و کمال نایل نمی‌آید. مگر آن که از پوسته خودبینی به درآید و واقعیت؛ یعنی خود واقعی خود را مشاهده نماید، زیرا به فرموده مولانا:

هر که خودبینی کند در راه دوست مغز را بگذاشت کلی دید پوست

(رمضانی، ج ۶، ص ۴۲۲)

و ناگزیر برای درک «دیگری» و در نگاه عارفانه مولانا رسیدن به «دوست» باید خود را در میانه نبیند:

هیچ کس را تا نگردد او فنا      نیست ره در بارگاه کبریا  
چیسست معراج فلک؟ این نیستی      عاشقان را مذهب و دین، نیستی

(۲۳۲-۳/۶)

عجب آدمی را به ورطه خودبرتربینی و برتری طلبی می‌کشاند. برتری طلب که درون و دل را فراموش کرده و از «بیرون» فرمان می‌گیرد، به فریفتگی و غرور مبتلا شده است. زیرا «غرور این است که انسان خود را برتر از دیگران بداند»<sup>۱</sup>.

خودبرتربینی نوعی اثبات «من» است در قبال «دیگری» به سخن دیگر این بیماری موجب نفی «غیر من» است که درون را متعارض و متناقض کرده، تعامل‌های مثبت میان انسان‌ها را بر هم می‌زند و بی‌تردید از میان رفتن روابط سالم و شدت یافتن تعارض‌ها به تنفر و تنافر می‌انجامد و اسباب از میان برداشتن خود برترین را فراهم می‌آورد. با توجه به این دریافت است که مولانا می‌گوید:

نردبان خلق این ما و منی است      عاقبت این نردبان افتادنی است  
هر که بالاتر رود ابله‌تر است      کاستخوان او بتر خواهد شکست

(۲۷۶۳-۶۴/۴)

مولانا برای عبرت خواننده، دلیل رانده شدن ابلیس از درگاه الهی را تکبر و جاه طلبی او ذکر می‌کند و می‌گوید:

زلت آدم زاشکم بود و براه      و آن ابلیس از تکبر بود و جاه

(۵۲۱/۵)

۱- درس‌های فلسفه اخلاق، ۳۲۰.



آری بر اثر خودبرتربینی و تکبر بود که ابلیس در برابر آفریدگار خود ایستاد و گفت «که چرا آدم شود بر من رئیس؟» (۱۹۲۲/۵)

بنابراین برای رهایی از این عیب که عامل بیماری‌های روحی بسیاری است باید به این سخن مولانا گوش جان سپرد که:

عاقل از سر بنهد این هستی و باد چون شنید انجام فرعونان و عاد

(۳۱۲۲/۱)

گاهی خودبرتربینی و «من» را در برابر «دیگری» قرار دادن به «پندار کمال» منجر می‌شود و خودبرتربین با تکیه بر این پندار، «اناخیری» گویان برتری طلبی خود را توجیه می‌نماید. به همین دلیل پندار کمال بدترین علت در جان آدمی است:

علتی برتر ز پندار کمال نیست اندر جان تو ای ذوالجلال  
از دل و از دیده‌ات بس خون رود تا ز تو این معجبی بیرون رود  
علت ابلیس «اناخیری» بده است و این مرض در نفس هر مخلوق هست

(۳۲۱۴-۱۶/۱)

### دیو آز و دوزخ خشم ، آفات بلوغ

مولانا به مثابه روانشناسی بزرگ به خوبی دریافته است که «آز» مجال سلامت نفس و بلوغ و کمال را از انسان سلب می‌کند. زیرا انسان حریص و آزمند تمام وقت و عمر خود را صرف فرو نشانیدن آتش حرص می‌کند و لاجرم مجال پرداختن به خویش و زندگی را از دست می‌دهد. بی آن که به آموزه مولانا که بر تارک مثنوی می‌درخشد، توجهی نماید که:

گر بریزی بحر را در کوزه‌یی چند گنجد قسمت یک روزه‌یی

(۲۰/۱)

مایه تأسف است که آزمند وقتی «حرص تازد بیهده سوی سراب» و عقل به او می‌گوید «نیک بین کان نیست آب» چشم دل باز نمی‌کند و حقیقت را نمی‌بیند. مولانا علت این امر را به درست در یافته است که: «حرص کور و احمق و نادان کند» (۲۸۲۳/۵)

آزمندی گوش انسان را از استماع حقایق فرو می‌بندد، خورشید را پنهان می‌کند و پشت برهان را نیز می‌شکند (۳۰۵۷/۵) و آزمند را تا سقوط و در دره هایل تباهی، پیش می‌برد. مولانا خشم را نیز یکی از موانع سلامت نفس معرفی می‌کند. گرچه خشم یکی از عواطف انسانی و از ابزارهای لازم برای بقای اوست، استفاده نابجا و نیز بیش از حد از آن تعادل روحی را به هم می‌زند و به سلامت نفس آسیب‌های جدی وارد می‌آورد. از یک فروم در بحث از خواستاران تحقق خود می‌گوید: «خشونت در آنان، خصیصه‌ی ریشه‌دار نیست، واکنشی بسته به وضعیت است»<sup>۱</sup>.

به باور مولانا خشم تعادل روحی را به هم می‌زند، آدمی را دو بین می‌کند، به غرض ورزی وامی‌دارد و از دیدن «هنر» محروم می‌سازد:

خشم و شهوت مرد را احول کند      زاسـتقامت روح را مـبـدل کـند  
چون غرض آمد هنر پوشیده شد      صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(۳۲۳-۲۴/۱)

### حسد، عقبه‌ی صعب در راه بلوغ

«حسادت»؛ یعنی زوال نعمت دیگری را خواستن از موجبات بیماری‌های روح بشر و از آفات بلوغ آدمی است.

خاستگاه حسادت سنجش نابخردانه و ناروای خود با دیگری است. گاهی آدمی به جای سنجیدن خود با مفهوم کمال، خود را با انسان‌های کامل‌تر از خود می‌سنجد. بنابراین یا تلاش می‌کند به آنان برسد و یا در اثر ناتوانی و ضعف تصمیم می‌گیرد از کمال آنان بکاهد و این، منشا حسادت است.<sup>۲</sup> مولانا سال‌ها پیش از کانت گفته است:

۱- روان‌شناسی عشق ورزیدن، ۴۴.

۲- درس‌های فلسفه اخلاق، ۲۹۱.

تو حسودی کز فلان من کم‌ترم      می‌فزاید کم‌تری در اخترم  
خود حسد نقصان و عیب دیگر است      بلکه از جمله کمی‌ها بدتر است  
آن بلیس از ننگ و عار کم‌تری      خویشتن افکنند در صد ابتری

(۳۳۴-۳۶/۱)

حسد به تعبیر مولانا «عقبه»یی صعب است و آدمی را از بلوغ و کمال دور می‌کند:

عقبه‌یی زین صعب‌تر در راه نیست      ای خنک آن کش حسد همراه نیست

(۴۳۱/۱)

و در جای دیگر با اشاره به مکر برادران یوسف می‌گوید:

یوسفان از مکر اخوان در چه‌اند      کز حسد یوسف به گرگان می‌دهند  
از حسد بر یوسف مصری چه رفت      این حسد اندر کمین گرگی است زفت

(۱۴۰۶-۷/۲)

مولانا که سلامت نفس و تحقق «خود» را در آرامش روحی و جمعیت خاطر می‌داند، مخاطب را از هم‌نشینی با حسودان منع می‌کند. زیرا به باور او «تفرقه آرد دم اهل حسد» (۳۶۹۹/۲)

#### دنیاطلبی سرچشمه تباهی شخصیت

شاید بتوان گفت که تمامی تباهی‌های روحی بشر از «تعلق خاطر» به دنیا سرچشمه می‌گیرد. مولانا بهره‌گیری درست از دنیا را مانع کمال نمی‌داند، بلکه فقط مخاطب را از «تعلق» به آن بر حذر می‌دارد:

چيست دنیا؟ از خدا غافل بدن      نی قماش و نقره و میزان و وزن  
مال را کز بهر دین باشی حمول      نعم مال صالح خواندش رسول  
آب در کشتی هلاک کشتی است      آب اندر زیر کشتی، پشتی است

(۹۸۳-۸۵/۱)

اما بسیاری از مردم که حقیقت حال خویش را در نمی‌یابند، به سائقه «قبول و سجده خلق» به سراغ دنیا می‌روند و تمام عمر خویش را صرف دل بستن به چیزی می‌کنند که در نهایت زهر مهلک آن، ایشان را از پای درمی‌آورد. زیرا:

مال مار آمد که در وی زهرهاست و آن قبول و سجده خلق، ازدهاست

(۷۸۲/۳)

و بدین ترتیب با فرو رفتن در وحل دنیا دست و پای خویش را می‌بندند و در حسرت «رفتن» می‌مانند:

بسته پایی چون گیاه اندر زمین سر بجنبانی به بادی بی‌یقین  
لیک پایت نیست تا نقلی کنی یا مگر پا را از این گل برکنی

(۱۲۸۰-۸۳/۳)

مولانا زمین را گاهواره کودکان و مکانی تنگ برای بالغان می‌داند. (۴۷۵۵/۶) از آن روی که بلوغ در رفتن و پرواز جان به سوی جهان بی‌منتهای معنا، تحقق می‌پذیرد و تعلق، پر پرواز را می‌بندد. مولانا «این جهان را حبس جان‌ها» می‌داند و به مخاطبان خویش توصیه می‌کند «هین روید آن سو که صحرای شماسست». زیرا:

این جهان محدود و آن خود بی‌حد است نقش صورت پیش آن معنی، سد است

(۵۲۵-۶/۱)

سلامت نفس و رسیدن به بلوغ فکری، اگر چه امری است فردی، بی‌گمان پس از تحقق، ابعاد اجتماعی می‌یابد و بر حیات بشری تاثیر می‌نهد. آنان که خود را می‌شناسند و بر عیب‌های خود وقوف می‌یابند و در صدد درمان بیماری‌های روحی خویش برمی‌آیند، نگاهشان به خود و زندگی دگرگون می‌شود و درمی‌یابند که برای سالم زیستن باید جامعه‌ی سالم داشت. همچنان که عزیز الدین نسفی گفته است، وقتی انسان به بلوغ نایل آید «درست کردن عالم» برای او در حکم بزرگترین عبادت است. «ای درویش انسان کامل هیچ طاعتی را بهتر از آن

ندید که عالم را درست کند و راستی در میان خلق پیدا کند و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد.<sup>۱</sup>

اما پیش از وی مولانا با مشاهده سنت‌های نیک و بد و سنت‌گذاران آن‌ها می‌گوید:

هر که او بنهاد ناخوش ستی      سوی او نفرین رود هر ساعتی  
نیکوان رفتند و سنت‌ها بماند      وز لئیمان ظلم و لعنت‌ها بماند

(۷۴۴-۴۵/۱)

دیدیم که مولانا نقص را آینه کمال می‌داند و به همین دلیل از نقص‌های بشری سخن می‌گوید تا مخاطب را با آن‌ها آشنا سازد. اما از آن روی که شناختن و بیان درد اولین گام در راه تحقق خویش است، در گام بعدی از «چه باید کرد» سخن می‌گوید تا به سان «هدهد هادی شده» خواننده اهل را به قاف سلامت نفس، هدایت کند. پرداختن به این بخش از اندیشه او را به مقالتی دیگر وا می‌گذاریم.



---

۱- کتاب الانسان الكامل، ۷۶.

## منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم، بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات جامی، چاپ سوم، ۱۳۷۶.
- ۲- از دریا به دریا، محمدتقی جعفری، انتشارات وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۶۴.
- ۳- پژوهش، امیرحسین آریان پور، انجمن کتاب دانشجویان، ۱۳۵۴.
- ۴- تضادهای درونی، کارن هورنای، مترجم: محمد جعفر مصفا، انتشارات بهجت، چاپ یازدهم، ۱۳۸۴.
- ۵- خودشناسی با روش یونگ، مایکل رانیلز، مترجم اسماعیل فصیح، نشر فاخته، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- ۶- درس‌های فلسفه اخلاق، کانت، مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۷- روان‌شناسی عشق ورزیدن، آبراهام مزلو، مترجم: شیوا رویگران، انتشارات نیلوفر، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- ۸- روان‌شناسی کمال، دو آن شولتس، مترجم: گیتی خوشدل، نشر نو، چاپ پنجم، ۱۳۶۹.
- ۹- رشد شخصیت، کارل گوستاو یونگ، مترجم: هایده تولایی، نشر آتیه، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ۱۰- زمینه جامعه‌شناسی، آگ برن و نیم کف، اقتباس: ا. ح. آریان پور، انتشارات دهخدا، چاپ دوم، ۱۳۴۵.
- ۱۱- زندگی مولانا جلال‌الدین محمد، بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات زوار، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.
- ۱۲- سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، بنگاه مطبوعاتی صفی‌علی‌شاه، چاپ سوم، ۱۳۶۸.
- ۱۳- شکوه شمس، آن ماری شیمل، مترجم: حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- ۱۴- کتاب انسان‌الکامل، عزیزالدین نسفی، کتابخانه طهوری، چاپ چهارم، ۱۳۷۷.
- ۱۵- کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۱.

- ۱۶- گزیده فیہ مافیہ، مولوی، حسین الہی قمشہ‌ای، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- ۱۷- مثنوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، نیکلسون، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- ۱۸- مکتب‌ها و نظریه‌های روان‌شناسی شخصیت، دکتر سعید شاملو، انتشارات رشد، چاپ هفتم، ۱۳۸۲.
- ۱۹- مولوی چه می‌گوید، جلال‌الدین همایی، موسسه نشر هما، چاپ ششم، ۱۳۶۶.
- ۲۰- میناگر عشق، کریم زمانی، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

