

فرافکنی در داستان شیر و نخجیران مثنوی مولوی

شهلا آموزگار*

چکیده

فرافکنی^۱ یا برون افکنی یکی از مکانیزم‌های دفاعی^۲ است که اولین بار توسط زیگموند فروید پزشک روانکاو اتریشی مطرح شد. مکانیزم‌های دفاعی، راه‌هایی هستند که انسان، ناخودآگاه و بطور غیرارادی از آن‌ها استفاده می‌کند تا آشوب و اضطراب درونی خود را کاهش دهد. مولوی با طرح این‌گونه مکانیزم‌ها در مثنوی به نوعی شعردرمانی دست می‌زند که با استفاده از آن‌ها به درمان آلام و بیماری‌های روحی انسان می‌پردازد. نسبت دادن صفات و ویژگی‌های مختلف به افراد، بازتاب درون و مافی‌الضمیر ماست که ناخودآگاه صورت می‌گیرد و مولوی که به حالات روحی انسان به خوبی واقف است، در داستان‌ها و تمثیل‌های مختلف، مسایل روانکاو و روان‌شناسی انسان‌ها را به خوبی آشکار می‌سازد. ما در این مقاله تلاش کرده ایم که این مکانیزم دفاعی را در داستان شیر و نخجیران جستجو کنیم هر چند این انتخاب از مثنوی، مشتق از خروار می‌باشد و چه بسا موارد بی‌شماری ازین قبیل در مثنوی وجود داشته باشد که مجال تأمل و بررسی بیشتری را می‌طلبد.

واژگان کلیدی

فرافکنی، روان‌کاوی، مثنوی، خود، ناخودآگاه



مقدمه

انسان در سراسر عمر خویش به دنبال الگو و اسوه است تا از او بیاموزد و روش زندگی خود را انتخاب کند و در این جهت همانندسازی کند و هیچ چیزی بهتر از قصه نمی‌تواند این مهم را برآورد. به همین سبب مولانا، برای اعتلای روح بشر و درمان دردها و آلام پیدا و ناپیدای او از قصه و حکایت کمک می‌گیرد و به این بهانه سالک و رهرو عشق و کمال را به سیر و سفر درونی سوق می‌دهد. (کریمی ۲، ۱۳۸۳، ۱۰۳)

هدف عرفان، شناخت خود و یافتن نیروهای بالقوه‌ی درونی است. روان‌درمانی نیز مراجع را تشویق می‌کند تا مکانیزم‌های دفاعی و توانایی‌های مثبت درونی خویش را بشناسد. عرفان کمک می‌کند تا انسان، دیگران را آن‌گونه که هستند با تمامی نقاط مثبت و منفی بشناسد و نحوه‌ی ارتباط او با دیگران، واقع‌گرایانه و بدون از توقعات ایده‌آل و خود محورانه‌ی فردی باشد. روان‌درمانی، شناخت دیگران را بر اساس نگرش فرد و توقعات او می‌داند. آگاهی از نحوه‌ی عملکرد و مکانیزم‌های دفاعی انسان‌های دیگر، نحوه‌ی تعامل صحیح با آنان را مشخص می‌کند. عرفان، انسان را موجودی قابل تغییر و بالنده می‌داند... در روان‌درمانی نیز اصل مهم، تغییر و انعطاف‌پذیری است. (مؤمن‌زاده، ۱۳۷۸، ۵۲)

طبق نظر سعید شاملو مکانیزم‌های دفاعی دارای انواع گوناگونی است:

-تصعید: مثلاً شخصی تمایل به پرخاشگری را با شرکت در ورزش بوکس، جراحی و یا قصابی ارضا کند.

-سرکوبی: شخص کوشش می‌کند تا از تظاهر تمایلات ناخودآگاه جنسی و پرخاشگری به گونه‌ای جلوگیری کند که هیچ‌گاه نتواند به ضمیر خودآگاه او راه یابند... فرد اگر در کنترل خود ضعیف باشد دچار بیماری‌های روانی و انحرافات رفتاری خواهد شد.



- برون فکنی projection: از نظر فروید، مهم‌ترین مکانیزم دفاعی، پس از سرکوبی است. به آن روش‌های دفاعی که فرد به وسیله‌ی آن، بطور ناخودآگاه، تمایلات، عقاید، رفتارها و برداشت‌های غیرقابل قبول خود را به محیط بیرون از خود نسبت می‌دهد؛ برون‌افکنی می‌گویند. فرد از این طریق، فرد یا افراد یا شرایطی را مسؤول کمبودها و محدودیت‌های وجود خود می‌داند. برای مثال، شخصی که خود دارای احساسات خصمانه‌ی شدید است، با برون‌افکنی آن، تصور می‌کند که دیگران با او دشمن هستند.

- جابه‌جایی: مانند معلمی که مورد عتاب مدیر واقع می‌شود و پس از ورود به کلاس با دانش‌آموزان پرخاشگری می‌کند.

- عذرتراشی: شخص با استفاده از «منطقی‌نمایی» رفتار خود، از واقعیت دور می‌شود.

- بازگشت: برای حفاظت فرد در مقابل اضطراب است مانند رفتار کودکانه‌ای همچون خشم و قهر که از یک بزرگسال مضطرب سر می‌زند.

- واکنش‌سازی: یا در حقیقت، واکنش معکوس نشان دادن؛ عبارت است از ارضاء و تظاهر یک تمایل از طریق معکوس جلوه دادن آن. مثلاً فردی که از دیگری تنفر دارد به صورت فردی خیر و مهربان درآید و در احترام گذاشتن، آن قدر افراط می‌کند که باعث رنجش دیگران می‌شود. (شاملو، ۱۳۷۴، ۳۷)

هرکس در طول حیاتش یاد می‌گیرد که چگونه با فشارهای روانی پیش آمده، مقابله کند و آن‌ها را کاهش دهد. هر رفتار که برای همین منظور از شخص سر می‌زند، مکانیزم دفاعی نامیده می‌شود. (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۰، ۴۶۹)

برون‌فکنی یک مکانیزم دفاعی است که می‌تواند مورد استفاده‌ی افراد بسیار مضطرب قرار بگیرد که گرفتار شکنجه‌های توهمی هستند. همه‌ی ما نیز علاقه مندیم که



احساسات خود را به دیگران نسبت دهیم زیرا معمولاً معتقدیم که دیگران به همان دلایل رفتار و عمل می‌کنند که خود ما رفتار می‌کنیم. (همان، ۴۷۴)

شخص، گاهی گناه ناکامی‌های خود را به دیگران نسبت می‌دهد و به گردن آن‌ها می‌اندازد و یا امیال و آرزوهای نامطلوبش را به تهدید احتمالی شخصیت خود جلوگیری می‌کند. مثلاً بعضی از مردم، دیگران را به آزمندی و تلاش برای تأمین منافع خاص خود محکوم می‌کنند، در صورتی که خود بهتر از آن‌ها نیستند یا شخصی که هرگز برای اصلاح دیگران نمی‌اندیشد و اصلاً حقی برای آنان قائل نیست، دیگران را به پرخاشگری و ستمکاری متهم می‌کند. شخص حسود و بخیل، ناخودآگاه دیگران را چنین تصور می‌کند و یا دیگران را مسؤول حسود و بخیل شدن خود معرفی می‌کند. همچنین به اشخاصی برمی‌خوریم که محیط را به فساد و انحطاط محکوم می‌کنند و داد و بیداد راه می‌اندازند تا با محکوم ساختن محیط خود را تبرئه کنند. (همان، ۴۷۳)

فروید به عنوان بنیانگذار نظریه‌های روانکاوی، مکانیزم‌های دفاعی را شیوه‌ای ناخودآگاه و غیرارادی برای کاهش اضطراب و در واقع نوعی خود فریبی و توجیه می‌داند. او در معالجه‌ی بعضی از بیماران خود، متوجه ناراحتی‌هایی شده بود که منشأ جسمی نداشتند و به همین جهت ابتدا معتقد شد که این ناراحتی‌ها حاصل و تحت کنترل (مغز دوم) هستند و همین مغز دوم بود که بعدها به عنوان ناخودآگاه یا ضمیر ناهشیار معروف شد. (کریمی، ۱۳۷۴، ۷۱)

اما، حقیقتاً دیدگاه فروید در باره‌ی برون‌افکنی یا به تعبیر تازه‌تر، فرافکنی؛ چشم انداز جالبی است، به راحتی قابل درک است و نمونه‌های عینی آن در پیرامونمان هستند. «فرافکنی، واژه‌ای است که با در نظر گرفتن معنی projection به عنوان معادل فارسی آن انتخاب شده است. در روان‌شناسی، فرافکنی به جریانی اطلاق می‌شود که بر اساس



آن، فرد خصوصیات فکری و رفتاری (در بیشتر موارد خصوصیات فکری و رفتاری ناپسند) خود را مثل عکسی که از درون پروژکتور یک سینما تا پرده‌ی سینما فرا می‌رود و بر آن افکنده می‌شود به دنیای خارج از خود و مردمان دیگر، فرا می‌افکند و به آن‌ها نسبت می‌دهد. مثلاً اگر خود او در روابطش با دیگران، رفتاری دارد که به نظر او پسندیده نیست؛ برای این که خود را به واسطه‌ی داشتن آن رفتار، ناپسند نبیند، همان نوع از بد رفتاری را در دیگران می‌جوید یا به آنان نسبت می‌دهد و با این کار خود را فانع می‌سازد که دیگران بدرفتار هستند نه او؛ و اگر از او بدرفتاری سر بزند، تقصیر آن با دیگران است، زیرا بدرفتاری او در اثر بدرفتاری دیگران و برای زندگی با مردم بدرفتار است. البته جریان این فرافکنی، امری است ناخودآگاه، یعنی فردی که زشتی‌های رفتار خود را به دیگران فرا می‌افکند، خودش به چنین کاری که می‌کند، عالم و آگاه نیست. دلیل این عدم آگاهی آن است که اگر شخص به فرافکنی خودآگاه باشد، دیگر نخواهد توانست خود را قانع کند یا درست‌تر بگوییم خود را گول بزند.

این رفتار ناخودآگاه، در واقع سنگر یا وسیله‌ی دفاعی است که مردم برای داشتن و نگهداری تصویر زیبایی از خویش، و بد ندیدن رفتارهای بد خود، برای خویشتن تمهید می‌کنند و تا زمانی که ناآگاهانه آن را به کار می‌برند، برج و بارویی برای دفاع از حفظ تصویر پسندیده از خود برای خود دارند.

در زمینه‌ای که «جان لی لی» از آن صحبت می‌کند، مفهوم فرافکنی، چیزی فراتر یا گسترده‌تر از فرافکنی به معنی یک وسیله‌ی دفاعی برای بد ندیدن خویشتن است. در اینجا، فرافکنی به معنی منتسب ساختن هر چیزی که در خارج از فکر و ذهن انسان صورت می‌گیرد به ذهن و فکر خود انسان است. مثلاً اگر کسی در سرزمینی ناآشنا با پدیده‌ای روبرو شود که تاکنون با آن آشنایی نداشته، چنانچه به خود بگوید که آن پدیده



فقط مخلوق فکر و ذهن خود من است و نه یک واقعیت موجود در خارج از من؛ این هم یک نوع فرافکنندگی است که ممکن است بیهوده و گمراه کننده باشد، زیرا چه بسا آن پدیده به واقع وجود خارجی داشته باشد. به همین جهت است که «جان لی لی» در بحث خود چنان فرافکنی را خودبینانه و تکبرآمیز می‌داند». (ثریا، ۱۳۸۱، ۳۰)

هر چند شخص با استفاده از این مکانیزم‌های دفاعی، نقاط ضعف خود را از بین می‌برد و یا آن را به بوت‌های فراموشی می‌سپارد؛ مانند فرایند (جبران) که انسانی با نقاط ضعف جسمی، توانمندی‌های دیگر خود را تقویت می‌کند تا این نقیصه را جبران کند و بدینگونه از این مکانیزم دفاعی برای حفظ شخصیت خود سود می‌برد، ولی در بیشتر موارد، این راه نوعی فرار از خویشتن خویش می‌باشد. دشمنی درونی که به قول مولوی، فرار از آن آسان نیست:

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 ز خود اندر گریز	تا ابد کار من آمد خیز خیز
نه به هند است ایمن و نه در ختن	آن که خصم اوست، نفس خویشتن

(مثنوی، د ۵، ب ۷۰-۶۶۷)

به باور مولانا، وجود امیال متضاد و خیر و شر در انسان، گاه از همین خودآگاه و ناخودآگاه حکایت می‌کنند که تنها زمانی پدیدار می‌شوند که جایی برای ظهور پیدا کنند:

میل‌ها همچون سگان خفته‌اند	اندر ایشان، خیر و شر بنهفته‌اند
چون که قدرت نیست خفته‌اند این رده	همچو هیزم پاره‌ها و تن زده

(همان، د ۵، ب ۷-۶۲۶)

صاحب‌الزمانی امیال متضاد را این‌گونه تفسیر می‌کند: بشر به سهولت ممکن است دستخوش احساسات دروغین و هوس‌های ناپایدار و آتشین خود گردد، یعنی در عین



حساسیت، سخت بی‌عاطفه؛ و در عین صداقت، دروغگو؛ و در عین بی‌ریایی و صفا حتی خویشتن را بفریید. این‌ها تضادهایی است که نه تنها جمع آن‌ها در بشر ممکن است بلکه حتی از خصوصیات وجود در بخش آگاه و ناآگاه روح انسانی است. (صاحب‌الزمانی، ۱۳۷۸، ۶۳)

مولوی می‌گوید:

صد چنین سگ اندر این تن خفته‌اند چون نبوده صیدشان بنهفته‌اند
(مثنوی، د ۵، ب ۶۳۴)

میلانی فر فرافکنی را امیال و آرزوها می‌داند:

«همه‌ی ما آرزوها، تمایلات و خصایص فردی و نقاط ضعف مربوط به خود داریم که گاهی وجود آن‌ها برایمان ناراحت کننده است و قبول آن‌ها برایمان خالی از اشکال نیست و به عبارت دیگر مایل به داشتن آن‌ها نیستیم و می‌کوشیم تمایلات ناپسند خود را به دیگران نسبت داده و خود را عاری از عیب و نقص بدانیم و گناهی را که از ما سر زده به طور ناخودآگاه به گردن دیگری بیندازیم.»
(میلانی‌فر، ۱۳۷۴، ۹۹)

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: مکانیزم‌های دفاعی اگر چه برای حفظ انسجام شخصیت و تبدیل نقاط ضعف به قوت تا حدودی لازم است اما در دراز مدت، تأثیرات مخربی بر منش و خوی شخص بر جا می‌گذارد. این مکانیزم‌ها همان‌گونه که قبلاً گفته شد به طور ناخودآگاه توسط هر فرد به کار گرفته می‌شود.

«هر گاه برخی از این مکانیزم‌ها بیشتر به کار گرفته شوند، علی‌رغم این‌که در کوتاه مدت تنش‌های فرد را کاهش می‌دهند اما در دراز مدت، تعادل روابط اجتماعی و عملکردهای تطابقی وی را مختل می‌سازند.» (مؤمن‌زاده، ۱۳۷۸، ۴۵)



عبارت معروف «کافر همه را به کیش خود پندارد» مصداقی برای این مدعاست که تمایلات و خوی پنهانی ما توسط خود ما قابل دریافت نیستند، از این رو گاه آنان را به دیگران منسوب می‌کنیم. به گفته‌ی مولانا:

ای بسی ظلمی که بینی در کسان خوی تو باشد در ایشان ای فلان
اندر ایشان تافته هستی تو از نفاق و ظلم و بد مستی تو
(مثنوی، د ۱، ب ۲۰-۱۳۱۹)

داستان نخجیران

در دفتر اول مثنوی در ضمن حکایتی برای بیان توکل و تشریح آن به تمثیل (شیر و نخجیران) می‌پردازد. این حکایت به گفته‌ی وی قبلاً در کتاب کلیله و دمنه آمده است:

تا زر اندوزیت از ره نفکند تا خیال کژ تو در چه نفکند
از کلیله بازجو آن قصه را وندر آن قصه طلب کن حصه را
(همان، ۹-۸۸۹)

هر چند مولانا این داستان را برای (بیان توکل و ترک جهد گفتن نخجیران به شیر) ذکر می‌کند، ابعاد گوناگون این حکایت و داستان‌های بی‌شمار مثنوی، در مقوله‌های مختلف جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز قابل مذاقه و باز نگری است.

مقوله‌ی روانکاوی و زاویه‌ی دید روانکاوانه‌ی مولانا، نگاهی نقادانه به یکی از حالات

پیچیده‌ی انسان است. نقل داستان شیر و نخجیران از زبان مولانا:

یکی نغزبازی کند روزگار که بنشاندت پیش آموزگار
طایفه‌ی نخجیر در وادی خوش بوده‌اند از شیر اندر کش مکش
بس که آن شیر از کمین در می‌ربود آن چرا بر جمله ناخوش گشته بود
حیله کردند آمدند ایشان به شیر کز وظیفه ما تو را داریم سیر
جز وظیفه در پی صیدی میا تا نگردد تلخ بر ما این گیا
(همان، ۱د، ب ۴-۹۰۰)

قرعه بر هر کاو فتادی روز روز سوی آن شیر او دویدی همچو یوز



چون به خرگوش آمد این ساغر به دور
 قوم گفتندش که چندین گاه، ما
 تو مجو بدنامی ما ای عنود
 گفت ای یاران مرا مهلت دهید
 تا امان یابد به مکرم جانتان
 بانگ زد خرگوش آخر چند جور
 جان فدا کردیم در عهد و وفا
 تا نرنجد شیر رو رو زود زود
 تا به مکرم از بلا بیرون جهید
 مانند این میراث فرزندانتان
 (مثنوی، ب ۱۰۰۱-۹۹۶)

هنگامی که قرعه به خرگوش می‌افتد، با تدبیر و علم خویش چاره‌ای می‌جوید تا همه را از بند و مرگ در کام شیر، رهایی بخشد.

این سخن پایان ندارد هوش دار
 رو تو روبه بازی خرگوش بین
 خاتم ملک سلیمان است: علم
 آدمی را زین هنر بیچاره گشت
 زو پلنگ و شیر ترسان همچو موش
 زو پری و دیو ساحل‌ها گرفت
 آدمی را دشمن پنهان بسی است
 خلق پنهان زشتشان و خوبشان
 بهر غسل ار در روی در جویبار
 گر چه پنهان خار در آبست پست
 خار خار وحی‌ها و وسوسه
 باش تا حس‌های تو مُبدل شود
 تا سخن‌های کیان رد کرده‌ای
 گوش سوی قصه‌ی خرگوش دار
 شیرگیری‌سازی خرگوش بین
 جمله عالم صورت و، جان است علم
 خلق دریاها و خلق کوه ودشت
 زو نهنگ بحر در صفرا و جوش
 هر یکی در جای پنهان جا گرفت
 آدمی با حذر، عاقل کسی ست
 می زند بر دل به هر دم کوبشان
 بر تو آسیبی زند در آب، خار
 چون که در تو می‌خلد دانی که هست
 از هزاران کس بود نی یک کسه
 تا ببینشان و مشکل حل شود
 تا کیان را سر در خود کرده‌ای
 (همان، ب ۱۰۴۰-۱۰۲۷)



مولانا بر این باور است که همان‌گونه که علم و دانش یقینی، راهبر انسان به سوی حقیقت است و باعث می‌شود تا نوع نگاه او را تحت‌الشعاع قرار دهد و متأثر کند؛ خارخار و سوسه و خار جهل نیز حواس انسان را تبدیل می‌کند و فرد، ناخواسته امیال و صفات ناپسند خود را به محیط و اطرافیان خود نسبت می‌دهد؛ همان‌طور که شیر جاهلانه در چاهِ و سوسه‌ی اهریمنی حواسِ مبدلِ خود فرو افتاد، غافل از این‌که عکس و خیال و تصویر او، چیزی نیست جز خودِ واقعیِ او که هیچ‌گاه با دقت و موشکافی به آن ننگریسته بود و چون در چاه، او را دید آن را دشمن و خصم پنداشت.

در شدن خرگوش بس تأخیر کرد مکرها با خویشتن تقریر کرد

(همان، ب ۱۱۰۷)

شیر اندر آتش و در خشم و شور دید کان خرگوش می‌آید ز دور

می‌دود بی‌دهشت و گستاخ او خشمگین و تند و تیز و ترشرو

کز شکسته آمدن تهمت بود وز دلیری دفع هر ریت بود

چون رسید او پیش‌تر نزدیک صف بانگ بر زد شیرهای ای ناخلف!

من که گاو را ز هم بدریده‌ام من که گوش پیل نر مالیده‌ام

نیم خرگوشی که باشد کاو چنین امر ما را افکند اندر زمین

(همان، ب ۵۵-۱۰۵)

خرگوش که خشم شیر را می‌بیند و در واقع، تأخیر و تعلل او برای همین بود تا خشم شیر را برانگیزد و حواس واقعی او را مختل کند؛ امان می‌خواهد تا عذر خود بگوید. در ابیات مذکور، نکته‌ی روان‌شناسانه‌ی دیگری هم وجود دارد: این‌که شخص متهور و جسور در سخن گفتن، کسی است که دیگران به راستگویی او شک و تردید نمی‌کنند و خرگوش پر فریب و زیرک با تظاهر به این دلیری و شهامت، شیر را برای انجام مقاصد خود بیشتر تهییج می‌کند و شک و شبهه را از او دور می‌کند.



خرگوش خطاب به شیر می‌گوید:

من به وقت چاشت در راه آمدم با رفیق خود سوی شاه آمدم
 با من از بهر تو خرگوش دگر جفت و همره کرده بودند آن نفر
 شیری اندر راه قصد بنده کرد قصد هر دو همره آینده کرد
 (همان، ب ۷۰-۱۱۶۸)

او گفت که من با خود خرگوشی دیگر آورده بودم، شیری در راه ما را دید و با من چنین گفت:

گفت همره را گرو نه پیش من و نه، قربانی تو اندر کیش من
 لابه کردیمش بسی سودی نکرد یار من بستد، مرا بگذاشت فرد
 (همان، ب ۷۶-۱۱۷۵)

شیر گرسنه و خشمگین که فریب خرگوش را باور کرده می‌گوید:

گفت بسم الله بیا تا او کجاست پیش در شو گر همی گویی تو راست
 تا سزای او و صد چون او دهم و دروغ است این، سزای تو دهم
 (همان، ب ۲-۱۱۸۱)

هنگامی که به چاه نزدیک می‌شوند خرگوش باز می‌ایستد و جلوتر نمی‌رود تا ترس و

وحشت فراوانش را از دشمن درون چاه وانمود کند؛ و شیر با او در سخن می‌آید:

چون که نزد چاه آمد، شیر دید کز ره آن خرگوش ماند و پا کشید
 گفت پا واپس کشیدی تو چرا پای را واپس مکش پیش اندر آ
 گفت: کو پایم؟ که دست و پای رفت جان من لرزید و دل از جای رفت
 (همان، ب ۶۵-۱۱۶۳)

خرگوش پاسخ می‌دهد که آن شیر در این دژ به سر می‌برد، قلعه‌ای که او را از همه‌ی

آفت‌ها و گرفتاری‌ها در امان می‌دارد:



گفت: آن شیر، اندرین چه ساکن است اندرین قلعه ز آفات ایمن است

(همان، ب ۱۲۹۷)

گفت من سوزیده ام ز آن آتشی تو مگر اندر بر خویشم کشی
تا به پشت تو، من ای کان کرم! چشم بگشایم به چه در، بنگرم

(همان، ب ۲-۱۳۰۱)

خرگوش به آخرین شگرد و ترفند خویش می‌پردازد و از شیر می‌خواهد تا او را در

آغوش گرفته که بتواند آن شیر و خرگوش اسیر را بدو نشان دهد:

چون که شیر اندر بر خویشمش کشید در پناه شیر تا چه می‌دوید
چون که در چه بنگریدند اندر آب اندر آب از شیر او در تافت تاب
شیر عکس خویش دید از آب تفت شکل شیری در برش خرگوش زفت
چون که خشم خویش را در آب دید رَ و را بگذاشت و ندر چه جهید

(همان، ب ۷-۱۳۰۴)

چه بسا «من» انسان، که همان صفت‌های پست و بهیمی باشند، صفاتی که شخص را از مشاهده‌ی واقعیت‌ها کور و بی‌بصیرت می‌کند؛ انسان، این ویژگی‌ها را در دیگران به راحتی می‌بیند اما در خویش، نه. انسان‌ها در چاه گرفتاری اعمال خود می‌افتند و در واقع با دست خویش، چاه خود را می‌کنند. از دیدگاه مولانا، این مسأله آشکارکننده‌ی عدل الهی است: که انسان ظالم در چاه ظلم خویش گرفتار می‌آید، چاهی که از چاه‌های دیگر ژرف‌تر و سیاه‌تر است.

در فتاد اندر چه‌هی کاو کنده بود زان که ظلمش در سرش آینده بود
چاه مظلّم گشت، ظلم ظالمان این چنین گفتند جمله‌ی عالمان
هر که ظالم‌تر، چه‌ش با هول‌تر عدل فرموده ست بدتر را بتر
ای که تو از ظلم چاهی می‌کنی از برای خویش دامی می‌کنی

(همان، ب ۱۲-۱۳۰۸)



فرجام کار این که، شیر در چاه ظلم خود گرفتار شد و کیفر خویش را دید. نکته‌ی جالب این است که مولانا این سرنوشت را نتیجه‌ی غلو، خود فریبی و خود بزرگ‌بینی می‌داند:

شیر، خود را دید در چَه از غُلُو	خویش را نشناخت آن دم از عدو
عکس خود را او عدوی خویش دید	لاجرم بر شیر، شمشیری کشید
آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی	بر خود آن ساعت، تو لعنت می‌کنی
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان	ور نه دشمن بوده‌ای خود را به جان
حمله بر خود می‌کنی ای ساده مرد	همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعر خوی خود اندر رسی	پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
شیر را در قعر پیدا شد که بود	نقش او، آن کِش دگر کس می‌نمود

(همان، ب ۲۵-۱۳۱۸)

گاهی انسان به ناحق دیگران را ظالم و منافق و دورو می‌خواند و این ویژگی‌ها، دقیقاً صفات خود اوست و حمله‌ی او به دیگران، در واقع نقد احوال و صفات درونی خویش است و همین جاست که به قول مولانا باید شیروار در ژرفای چاه خُلق و خو و صفات خود فرو رویم تا دشمن درونی و نفس اماره را تمیز دهیم.

ای بدیده عکس بد بر روی عم	بد نه عم است، آن تویی از خود مرم
مؤمنان آیینهای همدیگر نهند	این خیر می از پیمبر آورند
پیش چشمت داشتی شیشه‌ی کبود	زان سبب عالم کبودت می‌نمود
گر نه کوری! این کبودی دان ز خویش	خویش را بد گو مگو کس را تو بیش

(همان، ب ۳۰-۱۳۲۷)

مؤمنان همچون آئینه، تجلی صفات یکدیگرند؛ اما دیگران به خاطر کدورت ناشی از خصایل ناپسند اخلاقی، قادر به دیدن خوبی‌ها و پاکی‌ها نیستند و مانند کسی که عینک سیاهی به چشم زده باشد، پیرامون خود را سیاه می‌بیند.



مؤمن ار ینظر بنورالله نبود غیب، مؤمن را برهنه چون نمود
 چون که تو ینظر بنارالله بُدی نیکوی را وانیدی از بدی
 (همان، ۲-۱۳۳۱)

مؤمنان واقعی با فراستِ ناشی از نور الهی، قادر به دیدن واقعیات هستند اما در انسان‌های معمولی، آتش نفس مانع از دیدن نیکی است.

مولانا در دفتر ششم بار دیگر به این داستان ارجاع می‌دهد:

از برون دان، آنچه در چاهت نمود ور نه آن شیری، که در چه شد فرو
 برد خرگوشیش از ره کای فلان در تگِ چاه است آن شیر ژریان
 در رو اندر چاه، کین از وی بکش چون از او غالب‌تری، سر بر کنش
 آن مقلد سخره‌ی خرگوش شد از خیال خویشتن پر جوش شد
 او نگفت این نقش، دادِ آب نیست این به جز تقلیب آن قلاب نیست
 (همان، ۶۶ ب ۴۹-۳۱۴۵)

شیر به دلیل تقلید کورکورانه‌ی خود از خرگوش، از دریافت حقیقت و خویشتن خویش ناتوان شد.

تو هم از دشمن چو کینی می‌کشی ای زبون شش غلط در هر ششی
 آن عداوت اندرو عکس حق است کز صفات قهر آنجا مشتق است
 و آن گنه در وی ز جنس جرم توست باید آن خود را ز طبع خویش شست
 خُلق زشتت اندرو رویت نمود که تو را او صفحه‌ی آینه بود
 (همان، ۵۲-۳۱۴۹)

به تعبیر مولانا، گناهی را که به دیگران منسوب می‌کنیم در بیشتر موارد در ما وجود دارد و با نسبت دادن آن به اطرافیان؛ تلاش می‌کنیم تا خود را میراً کنیم، اما اگر از این فرصت برای پاک کردن گناهان و عیب خود استفاده کنیم، دوستان خود را آینه‌ای صاف



و زلال می‌بینیم که خلق و خوی زشت را به ما نشان می‌دهند تا ما در صدد اصلاح آن‌ها
برآییم.

چون که قبح خویش دیدی ای حسن اندر آینه، بر آینه مزن
می‌زند بر آب ستاره‌ی سنی خاک، تو بر عکس اختر می‌زنی
(همان، ۶-۳۱۵۵)

گاه همان‌گونه که ما از رویارویی با انسان‌های آینه صفت هراسانیم که عیب ما را به
ما بنمایانند، و ناخواسته آن را در هم می‌شکنیم تا از تصویر پر اعوجاج خود رهایی یابیم؛
قادر نیستیم زیبایی‌های دیگران را هم ببینیم.

از این رو بر تصویر ستاره در آب، خاک می‌پاشیم یا به تعبیری درست‌تر، عکس و
تصویر ستاره در آب را حقیقی می‌شماریم و برای رهایی از شومی و نحوست آن، آب را با
خاک می‌پوشانیم تا نحوست اختران دامنگیر ما نشود.

به زعم مولانا، این قهر الهی است که صفت ناپسندی را در کسی آشکار می‌کند و
اصولاً تمام صفات بد ما، ناشی از قهر و خشم الهی است. به بیان دیگر، ما مظهر صفات
جلالیه‌ی الهی هستیم.

کاین ستاره‌ی نحس در آب آمده ست تا کند او سعد ما را زیر دست
بلکه باید دل سوی بی‌سوی بست نحس این سو، عکس نحس بی‌سو است
(همان، ۷-۳۱۵۶)

شومی این جهان، تصویری آن جهانی است و این از قهر خداوند سرچشمه گرفته
است، اما انسان آن را به افلاک و اجرام نسبت می‌دهد.

در جایی دیگر سجایای پسندیده و نیک انسان به صفات جمالیه‌ی خداوندی منتسب
می‌گردد. این انسان‌ها آنگونه اند از این رو صفات خداوند را بی‌کم و کاست در خود
منعکس می‌کنند.



خَلق را چون آب دان: صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال
 علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره‌ی چرخ در آب روان
 پادشاهی مظهرِ شاهی حق فاضلان مرآت آگاهی حق
 (همان، ۴-۳۱۷۲)

باز در جایی دیگر انسان‌های مختلف و اشکال گوناگون آفریده‌های پروردگار، هر کدام به نوعی تجلی صفات خداوندی هستند.

خوبرویان، آینه‌ی خوبی او عشق ایشان، عکسِ مطلوبی او
 جمله تصویرات، عکس آبِ جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
 (همان ۸۳ و ۳۱۸۱)

در دفتر ششم مثنوی، در حکایتی دیگر، تمثیلی آورده می‌شود از نقالی که برای حاضران از حيله گری خیاطان می‌گوید، و ترکی از ناحیه‌ی «خطا» ادعا می‌کند که حاضر است با حيله گرتري و زیرک‌ترین خیاط روبه رو شود و خیاط نتواند با خدعه و فریب بر او فائق آید؛ اما وقتی خیاط را دید، همه‌ی این سخنان را از یاد برد و آن خیاط با حيله و شگرد خاص خود با لطیفه‌های مختلف و مهیج به قدری او را به خنده و شادی آورد که از هدف و مقصود خود دور افتاد و از خیاط غافل شد. او نیز از این فرصت استفاده کرد و در هر بُرش، تکه‌ای از پارچه‌ی او را دزدید.

اطلس عمرت به مقراض شهور برد پاره پاره خیاط غرور
 تو تمنا می‌بری کاختر مدام لاغ کردی، سعد بودی بر دوام
 (همان، دء ۱-۱۷۲۰)

قیچی ماه‌ها و سال‌ها، پارچه‌ی عمر تو را می‌دزدند و تو ناآگاهانه آن را به شومی ستارگان نسبت می‌دهی و از خدا می‌خواهی ای کاش ستاره‌ی بخت و اقبال تو همواره سعادت و خوشبختی را برای تو به ارمغان بیاورد.



سخت می‌تولی ز تریعات او وز دلال و کینه و آفات او
 سخت می‌رنجی ز خاموشی او وز نحوس و قبض و کین کوشی او
 که چرا زهره‌ی طرب در رقص نیست بر سعود و رقص سعد او مه ایست
 اخترت گوید که گر افزون کنم لاغ را پس کلیت مغبون کنم
 تو بین قلابی این اختران عشق خود بر قلب زن بین ای مْهان
 (همان، د ۶-۱۷۲۲)

مولانا خطاب به انسان می‌گوید: چرا ستاره‌ی زهره را سعد و دیگری را نحس می‌بینی و از این عمل فرافکنانه قصد داری خودت را از گناه تبرئه کنی، حال آن که تو، خود ناقص هستی که عاشق یک دنیای متقلب و خوار شده‌ای. اگر تو خوار و پست نبودی، عاشق دنیای دون نمی‌شدی.

در دفتر ششم در ادامه‌ی همین حکایت، مولانا با تمثیلی دیگر، فرافکنی را به گونه‌ای دیگر تشریح می‌کند که بدین وسیله نشان دهد منشأ انحراف آدمی، درونی است نه برونی و کجروی‌های آن‌ها عکس اندرون‌شان است.

مردی با شتاب به سوی دکان خویش می‌شتافت. راه از ازدحام انبوهی از زنان مسدود شده بود به گونه‌ای که وی راهی برای عبور نمی‌یافت، ناچار از شتاب باز ایستاد و خطاب به گروه زنان گفت: شما دخترکان چه قدر زیاد هستید!

زن در پاسخ گفت در انبوهی ما منگر، بدین بیندیش که با وجود انبوهی ما، گروهی از شما مردان هوس پیشه به همجنس بازی رو می‌آورید. نتیجه‌ی داستان بدین سو سوق داده می‌شود که مولانا بگوید: سبب انحراف را در خود جستجو کن و آن را به امور دیگر نسبت مده!

آن یکی می‌شد به ره سوی دکان پیش ره را بسته دید او از زنان
 پای او می‌سوخت از تعجیل و، راه بسته از جوق زنان همچو ماه



رو به یک زن کرد و گفت ای مُستههان
 رو بدو کرد آن زن و گفت ای امین!
 بین! که با بسیاری ما بر بساط
 در لواطه می‌فتید از قحط زن
 تو مبین این واقعات روزگار
 تو مبین تحشیر روزی و معاش
 بین که با این جمله تلخی‌های او
 رحمتمی دان امتحان تلخ را
 هی چه بسیارید ای دخترچگان!
 هیچ بسیاری ما مُنکر مبین
 تنگ می‌آید شما را انبساط
 فاعل و مفعول، رسوای زَمَن
 کز فلک می‌گردد این جا ناگوار
 تو مبین این قحط و خون و ارتعاش
 مرده‌ی او بیید و ناپروای او
 نقمتمی دان مُلک مرو و بلخ را
 (همان، د ۳۸-۱۷۲۹)

انسان‌های بد گمان که هیچ‌گاه به دیگران اعتماد ندارند، خود دارای اعمال و کرداری ناپسند و زشت هستند و به دلیل همین بدگمانی، اعمال زشت خود را به دیگران نسبت می‌دهند.

بد گمان باشد همیشه زشت کار
 آن خسان که در کژی‌ها مانده اند
 نامه‌ی خود، خوانده اندر حق یار
 انبیا را ساحر و کژ خوانده اند
 (همان، د ۲-۱۹۸۱)

همچنین است که منکران نبوت و رسالت پیامبران، به دلیل بدگمانی و زشت کاری خود، غفلت و بزرگی انبیا و اولیا را درک نمی‌کنند. فرافکنی در دفتر چهارم مثنوی و در داستان غلام بد بین به گونه‌ای زیباتر در ضمن حکایتی بیان می‌گردد که تلخیصش از اینقرار است:

پادشاهی، غلامی کم خرد داشت که به بهانه‌های مختلف از خدمت کردن به پادشاه طفره می‌رفت و به همین دلیل شاه مقرری او را کم می‌کند و غلام به سبب حرص روزافزونی که داشت، خشمگین شد و جای این که در سجایا و صفات خود تجدید نظر کند،



با نوشتن نامه‌ای تند و عتاب‌آمیز به شاه، از این عمل وی شکوه می‌کند بدون این‌که بیندیشد که چنین مکتوبی شایسته‌ی شاه هست یا نه.

پادشاهی بود و او را بنده ای	مرده عقلی بود و شهوت زنده‌ای
خُرده‌های خدمتش بگذاشتی	بد سگالیدی، نکو پنداشتی
گفت شاهنشہ جراثش کم کنید	ور بجنگد نامش از خط برزنید
عقل او کم بود و حرص او فزون	چون چرا کم دید شد تند و حَرون
عقل بودی، گِرِدِ خود کردی طواف	تا بدیدی جُرمِ خود، گشتی مُعاف

(همان، د ۴، ب ۹۴-۱۴۹۰)

قصه کوتاه کن، برای آن غلام	که سوی شه بر نوشته ست او پیام
نامه‌ای پر جنگ و پر هستی و کین	می‌فرستد پیش شاه نازنین
کالبد نامه است اندر وی نگر	هست لایق شاه را، آنکه پیر
گوشه‌ای رو نامه را بگشا بخوان	بین که حرفش هست در خوردِ شهان
گر نباشد درخور، آن را پاره کن	نامه‌ی دیگر نویس و چاره کن

(همان، د ۴، ب ۶۶-۱۵۶۲)

پیش از رسیدن نامه‌اش به شاه، نزد آشپز می‌رود و سبب کم شدن مقرری خویش را جویا می‌شود و آشپز حجت‌ها و دلایل فراوانی را بر می‌شمارد اما او همه را رد می‌کند. هنگام صرف غذا نیز مقدار کمتری غذا دریافت می‌کند، خشمگین می‌شود و می‌گوید که شما بعمد با من چنین می‌کنید. اما آشپز می‌گوید که مأمور و معذور است و از شاه چنین دستوری را دارد. غلام، دوباره نامه‌ای به شاه می‌نویسد که در ظاهر مدح شاه است اما خشم و خبث طینت غلام را آشکار می‌کند.

رفت پیش از نامه، پیش مطبخی	کای بخیل از مطبخ شاه سخی
دور از او وز همت او کاین قدر	از جری آم آیدش اندر نظر



گفت بهر مصلحت فرموده است
گفت دهلیزی است والله این سخن
مطبخی ده گونه حجت بر فراشت
چون جری کم آمدش در وقت چاشت
گفت: قاصد می‌کنید این‌ها شما
این مگیر از فرع، این از اصل گیر
ما رمیت اذ رمیت ابتلاست
آب از سر تیره است ای تیره خشم
شد ز خشم و غم درون بقعه ای
اندر آن رقعۀ ثنای شاه گفت
کای ز بحر و ابر افزون کف تو
ز آن که ابر آنچه دهد گریان دهد
ظاهر رقعۀ اگر چه مدح بود

نی برای بخل و نی تنگی دست
پیش شه خاک است هم زر کهن
او همه رد کرد از حرصی که داشت
زد بسی تشنیع او، سودی نداشت
گفت نه که بنده فرمانیم ما
بر کمان کم زن که از بازوست تیر
بر نبی کم نه گنه کان از خداست
پیش‌تر بنگر یکی بگشای چشم
سوی شه بنوشت خشمین رقعۀ ای
گوهر جود و سخای شاه سفت
در قضای حاجت حاجات جو
کف تو خندان پیایی خوان نهد
بوی خشم از مدح اثرها می‌نمود

(همان، ۴د، ب ۳۱-۱۷۱۷)

مدتی گذشت و شاه پاسخی به مکتوب غلام نداد. غلام به پیک و نامه بر گمان بد برد
و شک کرد که شاید نامه را به او نرسانده اند و اندک توجهی به این نکته نداشت که شاید
این بی‌پاسخی دلیل و حکمتی داشته باشد و آن را باید در خودش جستجو کند. چیزی که
شاه با بی‌پاسخ گذاشتن نامه در صدد فهماندن آن است.

این بیابان خود ندارد پا و سر
کای عجب چونم نداد آن شه جواب
رقعۀ پنهان کردو نمود آن به شاه
رقعۀ ای دیگر نویسم ز آزمون
بر امیر و مطبخی و نامه بر

بی جواب نامه خسته ست آن پسر
یا خیانت کرد رقعۀ بر، ز تاب
کاو منافق بود و آبی زیر گاه
دیگری جویم رسول ذوفنون
عیب بنهاده ز جهل آن بی‌خبر



هیچ گِرد خود نمی‌گردد که من کزروی کردم چو اندر دین شمن

(همان، ۴د، ب ۹۶-۱۸۹۱)

شاه، همچنان از پاسخ دادن خودداری می‌کند تا این کتابت پنج بار تکرار می‌شود و بی‌پاسخ می‌ماند. در پایان، شاه علت این بی‌توجهی و بی‌پاسخی را حماقت و نادانی غلام می‌داند.

نام‌های دیگر نوشت آن بد گمان	پر ز تشنیع و نفیر و پر فغان
که یکی رقعہ نوشتم پیش شاه	ای عجب آنجا رسید و یافت راه
آن دگر را خواند هم آن خوب خد	هم نداد او را جواب و تن بزد
خشک می‌آورد او را شهریار	او مکرر کرد رقعہ پنج بار
گفت حاجب آخر او بنده‌ی شماس	گر جوابش بر نویسی هم رواست
گفت این سهل است اما احمق است	مرد احمق زشت و مردود حق است

(همان، ۴د، ب ۴۰-۱۹۳۵)

نتیجه

در یک نگاه سمبولیستی (نمادین) به داستان شیر و نخجیران در مثنوی مولانا، می‌توان شیر را نماد انسان هر روزگار، و نخجیران را علائق و حوائج او، و شیر دیگر و چاه را نماد غرور و بی‌دقتی و عدم توجه انسان دانست. انسانی که از کودکی آموخته است در هر شکستی، تشنگی و گرسنگی، دیگری را مقصر بداند؛ بدیهی است دچار فریب خرگوش - که نماد دغدغه‌های روزانه است - می‌شود. فرافکنی در این داستان از این روست که به گفته‌ی مولانا، شیر - انسان - حواس واقعی خود را معطل گذارده و با خشم، دلایل گرسنگی خود را در جایی دیگر جستجو می‌کند. اگر فرد، پیش از هر فرا افکندنی، قدری در خود بنگرد، و نخست سررشته‌ی مسائل را نزد خود بجوید، کمتر در معرض آسیب قرار می‌گیرد و در چاه خشم و اشتباهات خود و فریب دیگران نمی‌افتد.



در دفتر ششم مثنوی و در داستان نقالی که برای حاضران از حيله گری خیاطان می‌گوید و آن ترک خطایی که قرار است خیاط محیل را شکست دهد، از آن جایی که خود مکار و حيله گر است به فریب و خدعه‌ی خیاط گرفتار می‌شود اما علت این شوم بختی خود را در ستارگان جستجو می‌کند و به آن‌ها نسبت می‌دهد.

در داستان مردی که در میان انبوه زنان راه عبور خود را نمی‌یابد، به جای این که علت زیاد بودن تعداد زنان را در مقابل مردان در درون و انحرافات درونی مردان جامعه بداند از آن با حالتی تمسخرآمیز عبور می‌کند.

در داستان غلام بدبین، او علت خشم پادشاه و کم لطفی اطرافیان پادشاه را در رفتار خود نمی‌جوید و به قول مولانا حتی برای لحظه‌ای گرد خود نمی‌گردد که شاید علت تمام این بی‌توجهی‌ها، کژروی و رفتار بد خود او باشد.

پی‌نوشت‌ها

- 1 -projection
2 -defence mechanisms

منابع

۱. ثریا، سید مهدی، شعوری دیگر (چشم باطن: روان‌شناسی و مردم‌شناسی عرفانی)، تهران، دانژه، ۱۳۸۱
۲. شاملو، سعید، مکتب‌ها و نظریه‌ها در روان‌شناسی شخصیت، تهران، رشد، چاپ پنجم، ۱۳۷۴
۳. شعاری‌نژاد، علی اکبر، روان‌شناسی عمومی، تهران، توس، چاپ چهارم، ۱۳۷۰
۴. صاحب الزمانی، ناصرالدین، آن سوی چهره‌ها، تهران، نشر زریاب، ۱۳۷۸
۵. فروم، اریک، روان‌کاوی و دین، ترجمه‌ی آرسن نظریان، تهران، پویش، چاپ پنجم، بی‌تا
۶. کریمی، یوسف، روان‌شناسی شخصیت، تهران، مؤسسه‌ی نشر ویرایش، ۱۳۷۴
۷. کریمی، عبدالعظیم، عشق‌درمانی (روان‌درمانی عارفانه)، تهران، دانژه، ۱۳۸۳
۸. مؤمن‌زاده، محمد صادق، برداشت‌های روان‌درمانی از مثنوی، تهران، سروش، ۱۳۷۸



۹. مولانا، جلال الدین بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات مولی، چاپ

سوم، ۱۳۶۳

۱۰. میلانی فر، بهروز، بهداشت روانی، تهران، قومس، چاپ چهارم، ۱۳۷۴



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی