

چند مفهوم روان‌شناختی در اندیشه‌های مولوی

احمد کتابی

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

در بین سخنوران و اندیشمندان بزرگ ایران زمین کمتر کسی را می‌توان یافت که همانند مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به جنبه‌های روان‌شناختی رفتار انسان توجه کرده باشد؛ تا آنجا که در جای‌جای آثار منثور و منظوم او، به‌ویژه در مثنوی معنوی، تحلیل‌های عمیق روان‌شناسی و حتی برخی از مسائل و مفاهیم نوین این دانش نظیر «فرافکنی»، «توجیه» (دلیل تراشی)، «خودفریبی»، «ضمیر ناخودآگاه»، «تقابل بخش‌های مختلف شخصیت»، «والایش» (تضعید) و امثال آن... به کرات مشاهده می‌شود. در این میان، آنچه به‌خصوص معرف نبوغ استثنایی و شایان تحسین این متفکر سترگ است، ژرف‌نگری و نازک‌اندیشی او در بررسی و تحلیل پیچیدگی‌ها و تضادهای روح آدمی و سخت‌کوشی وی برای راهیابی به خفایا و تاریخ‌خانه‌های شخصیت انسان است. از این رو، مبالغه نیست که مولانا را یکی از پیشگامان «روانکاوی»، به مفهوم عام کلمه، تلقی کنیم. در این مقاله، انعکاس چندین مفهوم جدید روان‌شناختی در آثار مولانا،

به‌ویژه در تمثیل‌های نمادین او در مثنوی، ردیابی و بررسی شده است. به این ترتیب که نخست، با مراجعه به متون نوین روان‌شناسی، تعریف یا توضیحی اجمالی از هر یک از مفاهیم مورد بررسی ارائه گردیده و سپس به استناد شواهد مستخرج از آثار مولانا، از طریق تطبیق و مقایسه، به بررسی وجوه تشابه (و احیاناً وجوه افتراق) آنها پرداخته شده است.

۱. فرافکنی^۱

«هر کسی که عیب کسی گوید، تا آن عیب در وی نباشد در دیگری نبیند.»

(اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ص ۱۲۵)

در هر که تو از دیده بد می‌نگری / از چنبره وجود خود می‌نگری
(مثنوی، ۱۳۵۳: ۹۲۲/۵ ذیل «معنی این کی ارنا الاشياء»)

۱-۱. تعریف و توضیح اصطلاح

فرافکنی یا برون‌فکنی اصطلاحی است که نخستین بار در آثار زیگموند فروید - روان‌شناس و روان‌پزشک نامدار اطریشی - ضمن مبحث ساز و کار (مکانیسم)های دفاعی^۲ مطرح شد. اما اگر آن را، فارغ از جنبه‌های صرفاً تخصصی و نکته‌سنجی‌های فنی، به معنای ساده‌اش: «افکندن گناه کمبودها و تقصیرهای خود به عهده دیگران» در نظر بگیریم، مفهومی است بسیار کهن که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران فرهنگ‌های گوناگون قرار گرفته است.

در متون روان‌شناسی و روان‌پزشکی، تعریف‌های متعددی از این مفهوم ارائه شده است که در اینجا به نقل یک مورد آنها، از کتاب *اصول روان‌شناسی*، اکتفا می‌شود:

فرافکنی آن است که افکار و احساسات و انگیزه‌های خود را از خود برون افکنیم و به دیگری نسبت دهیم. این واکنش جبرانی و دفاعی است و به

1. projection

2. defense mechanisms

منظور جلوگیری از اضطراب صورت می‌گیرد و در واقع، نوعی قیاس به نفس است. (مان^۱)، ۱۳۴۲: ص ۱۳۸)

چون تعریف یاد شده، تا حدودی، جنبه تخصصی و فنی دارد، به ذکر تعریفی ساده‌تر می‌پردازیم:

فرافکنی نسبت دادن ناآگاهانه کمبودها، ناکامی‌ها، قصورها، تقصیرها، انگیزه‌ها و خواسته‌های نامشروع — یا نامطلوب خود است به دیگران و یا عوامل خارجی^۱، به منظور اجتناب از احساس حقارت، ناکامی، ناخشنودی یا گناهکاری.

چنان‌که از تعریف اخیر برمی‌آید، «ناآگاهانه بودن» یکی از شرایط و لوازم اصلی فرافکنی است. به دیگر سخن، نسبت دادن و متوجه کردن عیوب و خطاهای خود به دیگران تنها در صورتی «فرافکنی»، به مفهوم دقیق و اخص کلمه، تلقی می‌شود که بدون قصد و اراده و همراه با خودفریبی^۲ باشد. در غیر این صورت، عنوان‌هایی دیگر مثل «فریبکاری»، «غیبت»، «بهتان» و امثال آن پیدا می‌کند. بدیهی است که در بسیاری از موارد، فرافکنی در حالتی بینابین — مرز «خودآگاهی»^۳ و «ناخودآگاهی»^۴ — به وقوع می‌پیوندد که در روان‌شناسی از آن به «نیمه خودآگاهی»^۵ تعبیر می‌شود.

۲-۱. شواهد فرافکنی در آثار مولوی

جرم خود را بر کسی دیگر منسب
هوش و گوش خود بدین پاداش ده
رنج را باشد سبب بد کردنی
بد ز فعل خود شناس از بخت نی

۱. نظیر شانس، قسمت، چشم و نفوس بد، و...

2. self - deception
3. consciousness

4. unconsciousness
5. sub-consciousness

۶. فَلَا تَلْمُزْهُنِي وَتَلْمُزْهُنِي (سوره ابراهیم: ۲۲). پس مرا ملامت مکنید و نفس‌های خودتان را ملامت کنید.

متهم گن نفس خود را ای فتی

متهم کم کن جزاء عدل را

(مثنوی، ۲۳۰/۶-۴۲۶)

از میان مفاهیم جدید روان‌شناختی، فرافکنی شاید بیش از دیگر مفاهیم مورد توجه و اشاره مولانا قرار گرفته است تا آنجا که حداقل نه داستان مثنوی بدان ارتباط دارد و در فیه ما فیه و دیوان کبیر (شمس) نیز، در مواضع متعدد، به تصریح یا تلویح، بدان پرداخته شده است.^(۲)

از آنجا که نگارنده، ضمن مقاله‌ای جداگانه، به تفصیل و به نحو مستوفی، درباره شواهد فرافکنی در آثار مولوی سخن گفته است، تکرار آنها را در اینجا غیر ضروری می‌داند. از این رو، فقط به ذکر دو شاهد مثال - یکی مثنوی و دیگری منظوم - اکتفا می‌کند:

نخستین شاهد مثال، تمثیلی است، مندرج در کتاب فیه ما فیه، درباره فیلی که برای خوردن آب بر سر برکه آبی آورده می‌شود. فیلی که از چگونگی هیکل و چهره خود بی‌خبر است، از مشاهده تصویر پر مهابت خود بر سطح آب یکه می‌خورد و به تصور خود، از آن موجود خیالی و هول‌انگیز می‌گریزد ولی نمی‌داند که در واقع، از خود می‌گریزد:

فیلی را آوردند بر سر چشمه‌ای که آب خورد، خود را در آب می‌دید
و می‌رمید. او می‌پنداشت که از دیگری می‌رمد. نمی‌دانست که از خود
می‌رمد. (مولوی، ۱۳۴۸: ص ۲۳)

دومین شاهد مثال، ماجرای شیر و خرگوش مکار است که به داستان نخجیران^۱ شهرت یافته است. این داستان، که بنا به تصریح خود مولوی، از کلیله و دمنه اقتباس شده، مشهورتر از آن است که نیازی به تکرار کامل داشته باشد. از این رو، فقط به یادآوری اجمالی بخش پایانی آن که مستقیماً با فرافکنی مرتبط است، اکتفا می‌شود:

نخجیران، به موجب پیمانی که با شیر بسته‌اند، موظف شده‌اند هر روز حیوانی را به قید قرعه انتخاب و صبحگاه، به عنوان طعمه، تقدیم شیر کنند. سرانجام،

روزی قرعۀ فال به نام خرگوش بیچاره زده می‌شود. وی که خطر مرگ را قطعی و قریب‌الوقوع می‌بیند، به فکر چاره می‌افتد و حیلۀ ای می‌اندیشد: در روز موعود، رفتن خود را نزد شیر بسیار به تأخیر می‌افکند تا گرسنگی و خشم بر وی چیره شود. آن‌گاه، در حالی که قیافه‌ای مظلومانه و حالتی عذرخواهانه به خود گرفته است، خطاب به شیر می‌گوید: ای مَلِک! امانم ده که مرا تقصیری نیست! من، به همراه خرگوشی که سه برابر من است، عازم درگاه شما بودم که شیری راه را بر من بست و به جبر و عُنف، خرگوشی را که نخجیران به عنوان تحفۀ اضافی، برای شما فرستاده بودند، گروگان گرفت و علاوه بر این، تحقیر و توهین زیادی هم نسبت به شما روا داشت.

شیر که از شنیدن این سخنان تحریک‌آمیز از خشم دیوانه شده است، خطاب به خرگوش می‌گوید: این شیر جسور را به من نشان بده تا سزای او را کف دستش گذارم و در صورتی که دروغ گفته باشی تو را هم، به کیفر مناسب برسانم. خرگوش شیر را بر سر چاهی می‌برد که آبی بس زلال دارد و از وی درخواست می‌کند تا او را به دهان گیرد تا بتواند مخفیگاه شیر دشمن را بدو نشان دهد. شیر در حالی که خرگوش را به دهان گرفته است، به داخل چاه نظر می‌افکند:

چون‌که در چَه بنگریدند اندر آب

اندر آب از شیر و او در تافت تاب^۱

شیر عکس خویش دید از آب تفت^(۳)

شکل شیری در برش خرگوش زفت^۲

چون‌که خصم خویش را در آب دید

مَر ورا بگذاشت و اندر چَه جَهِید

(مثنوی، ۱/ ۱۳۰۸-۱۳۰۵)

ناگفته پیداست که مراد مولوی از شیری که به درون چاه می‌نگرد و تصویر

۱. تصویر آنها در آب انعکاس یافت.

۲. تنومند، چاق

خود را بر سطح آب، دشمن تلقی می‌کند، وصف حال آدمیانی است که ناخودآگاه عیوب و نقایص خود را در وجود دیگران می‌بینند و حالات و خصایص خود را بدانها منتقل و منتسب می‌کنند. عیب‌جویی اینان از دیگران، در واقع، عیب‌جویی از خویشان است و تهاجمشان بر دیگران به منزله تهاجم بر خود. مبالغه نیست اگر بگوییم که در هیچ کتاب روان‌شناسی جدید، فرافکنی — به‌خصوص جنبه ناخودآگاه آن — به این روشنی و شیوایی و در عین حال، دقت توصیف و تحلیل نشده است:

شیر خود را دید در چه وز غَلُو^۱

خویش را شناخت آن دم از عَدُو^۲

عکس خود را او عَدُوِ خویش دید

لاجرم بر خویش شمشیری کشید

(همان، ۱/ ۱۳۱۸-۱۳۱۷)

به کلام سحرآسای مولانا در واپسین ابیات این داستان توجه کنید که یکسره حکمت است و عبرت، و از فرط وضوح و گویایی نیازمند کمترین توضیح و تفسیری نیست:

ای بسی^۳ ظلمی که بینی در کسان

خوی تو باشد در ایشان ای فلان

اندر ایشان تافته هستی تو

از نفاق و ظلم و بدمستی تو

آن تُوی وان زخم بر خود می‌زنی

بر خود آن ساعت تو لعنت می‌کنی

۱. از فرط غرور، «از فرط تنفر و خشم نسبت به دشمن». (مولوی، ۱۳۷۹: ص ۳۷۴)

۲. دشمن

۳. در نسخه قونیه: بسا.

در خود آن بد را نمی‌بینی عیان
ورنه 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 کش^۱ دگر کس می‌نمود
هر که دندان ضعیفی می‌کند
کار آن شیر غلطین می‌کند
ای بدیده عکس بد بر روی عم
بد نه عم است، آن تویی از خود مرم
(همان، ۱/۱۳۲۷-۱۳۱۹)

و سرانجام:

مؤمنان آینه همدیگرند
این خبر می از پیمبر آورند
پیش چشم داشتی شیشه کبود
ز آن سبب عالم کبودت می‌نمود
گر نه کوری این کبودی دان ز خویش
خویش را بد گو مگو کس را تو بیش
(همان، ۱/۱۳۳۰-۱۳۲۸)

۲. توجیه (دلیل تراشی)^۲

زخود پنهان شدی سر در کشیدی
بیستی چشم تا خود را نبینی
(مولوی، ۱۳۶۲: غزل ۲۶۵۷، بیت ۶)

۱. مخفف کاش

2. rationalization (Justification) به فرانسه، rationalisierung به آلمانی

۱-۲. تعریف و توضیح اصطلاح

در فرهنگ‌ها و متون روان‌شناسی و روان‌پزشکی، تعریف‌ها و توصیف‌های متعددی از این اصطلاح ارائه شده است که در اینجا به نقل یک مورد آنها اکتفا می‌شود:

برای حفظ حرمت نفس خود و معذور کردن خود در چشم خویشان، بی‌آنکه بدانیم چنین می‌کنیم، گاه به تفکرات نادرستی می‌پردازیم که آن را می‌توان، در اصطلاح، دلیل تراشی خواند. کاری که می‌کنیم این است که در حقیقت، خود را فریب می‌دهیم تا نقص یا گناه [یا قصور] خود را بپوشانیم. می‌کوشیم تا برای آنچه می‌اندیشیم یا می‌گوییم [یا می‌کنیم] دلیلی [ظاهراً مشروع یا منطقی یا قابل قبول] بیابیم. (مان، ۱۳۴۲: ص ۱۳۹)

چنان‌که از توضیح یاد شده به روشنی استنباط می‌شود، در مکانیسم دلیل تراشی نیز، - نظیر فرافکنی - ناخودآگاهی و خودفریبی از لوازم و شرایط اصلی است. در واقع، دلیل تراشی را نباید با «ظاهرسازی» یا «دروغ‌گویی» و امثال آنها خلط کرد. تظاهر کردن و دروغ گفتن، کنش‌هایی خودآگاهانه‌اند که خود شخص به تصنعی و غیرواقعی بودن آنها وقوف و اذعان دارد. البته همان‌گونه که در مورد فرافکنی هم متذکر شدیم، دلیل تراشی گاهی در شرایط نیمه‌خودآگاهی هم صورت می‌گیرد. دلیل تراشی ساز و کار (مکانیسم) دفاعی بسیار شایعی است که تقریباً همهٔ انسان‌ها، از خرد تا کلان و از پایین‌ترین مراتب اجتماعی گرفته تا والاترین آنها، کم و بیش، همواره بدان متوسل می‌شوند. به گفتهٔ نورمن مان:

دلیل تراشی چنان در زندگی روزانه ما شایع است که نمی‌توان آن را عمل استثنایی یا نابهنجار و بیمارانه خواند. این تمایل در همهٔ ما هست که پیوسته آنچه را می‌خواهیم، یا نمی‌خواهیم، بکنیم به نوعی دلیل و بهانهٔ پذیرفتنی مستند کنیم. (همان، ص ۱۴۰)

۲-۲. شواهد مثال در آثار مولوی

مولانا ضمن یکی از حکایات دفتر پنجم مثنوی، مردی را مثال می‌زند که به قصد دزدیدن میوه، وارد باغ خرمایی شده و مشغول میوه‌چینی است. در همین اثنا، صاحب باغ فرا می‌رسد و وی را سخت به باد ملامت و شماتت می‌گیرد:

چند مفهوم روانشناختی در اندیشه مولوی ۵۶۱

صاحب باغ آمد و گفت ای دنی!

از خدا شرمیت کو، چه می‌کنی؟

(مثنوی، ۳۰۷۸/۵)

ولی دزد رندانه، یا شاید خودفربانه، در صدد توجیه عمل ناپسند خود برمی‌آید و ادعا می‌کند که: این باغ از آن خدا است و من بنده خدایم و باری تعالی روزی مرا از این باغ مقرر داشته است:

گفت: از باغ خدا بنده خدا

گر خورد خرما که حق کردش عطا

عامیانه چه ملامت می‌کنی

بُخل بر خوانِ خداوندِ غنی؟

(همان، ۳۰۸۰-۳۰۷۹)

صاحب باغ هم به حربه مشابهی متوسل می‌شود: گماشته خود را فرمان می‌دهد تا طناب و چوب حاضر کند. سپس او را به درختی می‌بندد و به شدت زیر ضربات چوب می‌گیرد. دزد بنای داد و فریاد را می‌گذارد که مگر از خدا شرم نداری که مرا بی‌رحمانه مضروب می‌کنی!

گفت: آخر از خدا شرمی بدار

می‌کشی این بی‌گنه را زار زار

(همان، ۳۰۸۳)

و صاحب باغ وی را پاسخی شایسته می‌دهد: این چوب از آن خداست و این دست هم از بنده خدا! و مشیت الهی بر آن تعلق گرفته است که دستی از آستین بنده‌ای در آید و بنده دیگری را بزند:

گفت از چوبِ خدا این بنده‌اش

می‌زند بر پشتِ دیگر بنده‌اش

چوبِ حق و پشت و پهلو آن او

من غلام و آلتِ فرمان او

(همان: ۳۰۸۴)

مشابه همین حکایت را در جای دیگری از همان دفتر می‌یابیم: دزدی که به چنگ شحنه گرفتار شده و در معرض عقوبت قرار گرفته است، ارتکاب دزدی را مُقَدِّرِ خداوند و خود را مجبور و مضطر تلقی می‌کند. شحنه هم، به نوبه خود، تنبیه و مجازات وی را خواسته و حکم خداوند قلمداد می‌نماید:

گفت دزدی شحنه را کای پادشاه

آنچ کردم بود آن حکمِ الله

گفت شحنه آنچ من هم می‌کنم

حکم حق است ای دو چشمِ روشنم

از دکانی گر کسی تُربی بُرد

کین ز حکم ایزد است ای با خِرد

بر سرش کوبی دو سه مشت ای کره^۱

حکم حق است این که اینجا باز نه

(همان، ۳۰۶۱-۳۰۵۸)

۳. ضمیر ناخودآگاه

گر به ظاهر آن پری پنهان بود

آدمی پنهان‌تر از پریان بود

نزد عاقل آن پری گر مضمّر^۲ است

آدمی صد بار خود پنهان‌تر است

(همان، ۴۲۵۶/۳-۴۲۵۵)

۱-۳. توضیح اصطلاح

یکی از دستاوردهای بزرگ روان‌شناسی در یکی دو قرن اخیر، کشف خطئه ناخودآگاهی در روح انسان است. این اکتشاف عظیم که مدیون و مرهون نبوغ و تلاش‌های خستگی‌ناپذیر زیگموند فروید طی سالیانی متمادی است، منشاء انقلابی

۱. این واقعیت قابل انکار نیست که مولانا این دو حکایت را، در اصل، در ارتباط با موضوع جبر و اختیار مطرح کرده است.

۲. کثیف، چرک، پلشت (محمد معین، ۱۳۴۲-۵۷: ذیل «کره»)

۳. پنهان، مخفی

بنیادی در علوم رفتاری — به‌ویژه روان‌شناسی — گردید.^(۴)

تا قبل از فروید، اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان و روان‌شناسان، قائل به یکتایی و یکپارچگی شخصیت آدمی بودند و در نتیجه، رفتار انسان را صرفاً ارادی و ناشی از ضمیر خودآگاه می‌پنداشتند و مطلقاً به این واقعیت توجه نداشتند که روان آدمی متشکل از بخش‌های خودآگاه و ناخودآگاه و اجزای متخالف و متضاد است.

فروید، برای نخستین بار، بر این باور نادرست خط بطلان کشید و با تشبیه روان انسانی به یک کوه یخ شناور در دریا، مدعی شد که قسمت اعظم نفسانیات ما از حوزه آگاهی ما برکنار و پوشیده است، کما اینکه غالباً تا نهم توده‌های یخ شناور در زیر آب و از انظار پنهان است.^(۵) (فروید، ۱۳۵۲: ص ۳۰۹)

تمثیل مذکور ضمناً حامل پیام مهمی نیز هست: همان‌گونه که عدم توجه به کوه‌های یخی متضمن خطر متلاشی و غرق شدن کشتی‌ها در دریا است، غفلت از قلمرو ناخودآگاهی در روان انسانی نیز، می‌تواند منشاء عواقب و پیامدهای بس ناگواری برای سلامت روانی آدمیان باشد.

۲-۳. شواهد در آثار مولانا^۱

در چندین جای مثنوی، بدون اینکه صراحتاً از تعابیر «خودآگاهی» و «ناخودآگاهی» ذکری به میان آمده باشد، از وجود امیال، احساسات و قوای مرموز و نهفته‌ای سخن رفته است که در نهانخانه وجود آدمی و در پشت بطون و پرده‌های تودرتوی روان انسان، با اقتدار و حاکمیت، اندیشه‌ها و رفتارهای آدمیان را رقم می‌زنند. در اینجا از نمونه‌های برجسته این شواهد یاد می‌کنیم:

۱-۲-۳. مولانا، دست‌کم در دو مورد، از وجود دو بخش متفاوت در شخصیت آدمی و یا به تعبیر هوشمندانه وی، از دو «تو» یاد کرده است. این دو «تو»، چنان‌که بعداً به تفصیل بیان خواهیم کرد، تفاوت اساسی با مفاهیم «ضمیر خودآگاه» و «ضمیر ناخودآگاه» در روان‌شناسی جدید ندارند.

۱. یافتن شواهد مثال برای این عنوان، و چند عنوان دیگر، را نگارنده مدیون مثنوی‌شناس شهیر استاد کریم زمانی است که با تألیف کتاب ارجمند میناگر عشق، کار مثنوی‌پژوهان را بسیار آسان کرده است.

«تو» یکی «تو» نیستی ای خوش رفیق
بلکه گردونی و دریای عمیق
آن «تو» زفتت که آن نهصد تو است
قُلْزُم^۱ است و غرقه‌گاه صد «تو» است
(منوی، ۱۳۰۳/۳-۱۳۰۲)

و نیز:

او «تو» است امانه این «تو» آن «تو» است
که در آخر واقف بیرون شو^۲ است
«تو»ی آخر، سویی «تو»ی اولت
آمده است از بهر تنبیه و صلّت
«تو»ی تو، در دیگری آمد دفین^۳
من غلام مرد خودبینی^۴ چنین
(همان، ۳۷۷۶/۶-۳۷۷۴)

۲-۲. در جایی، از بخش ناخودآگاه روح آدمی، به حاکم پنهان و بسیار مقتدری
تعبیر کرده است که بر خردها سلطه و همگان را در کف اختیار خود دارد:
هست پنهان حاکمی بر هر خرد
هر که را خواهد به فن^۵ از سر برد^۶
آفتاب مشرق و تنویر^۷ او
چون اسیران، بسته در زنجیر او

۱. دریا، رود بزرگ نیز: بحر احمر و بحر خزر (محمد معین، ۱۳۴۲-۵۷: ذیل «قُلْزُم»)

۲. گولینارلی «بیرون شو» را به معنای گریز دانسته است (۱۳۷۴: ج ۳، ص ۸۴۹)، اما شاید تعبیر راه نجات و رستگاری برای آن مناسب‌تر باشد.

۳. پنهان، مدفون

۴. خودشناس

۵. حبله، افسون (گولینارلی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۸۷۳)

۶. از راه به در می‌برد. (همان‌جا)

۷. پرتوافشانی

چرخ را چرخ اندر آرد در زَمَن^۱
چون بخواند در دماغش نیم فن^۲
عقل کو عقل دگر را سُخره کرد
مُهره زو^۳ دارد وی است استادِ نرد

(مثنوی، ۳۹۳۸/۶-۳۹۳۵)

۲-۳. در جایی دیگر، ضمیر ناخودآگاه را به عوانان^۴ و مأموران مخفی تشبیه کرده است که آدمیان را، همانند اسیران، در مسیر دلخواهشان به حرکت در می‌آورند.

هر مُوکل^۵ را مُوکل^۶ مختفی^۷ است
ورنه او در بندِ سگِ طبعی ز چیست^۸؟
خشمِ شاهِ عشق بر جانِش نشست
بر عوانی و سیه‌روزیش بست^۹
می‌زند^{۱۰} او را که هین! او را بزن^{۱۱}
زان عوانانِ نهان، افغانِ من^{۱۲}

۱. «فلک را در روزگار به چرخش وا می‌دارد.» (گولپینارلی، همان)

۲. اگر نیم‌افسونی در گوشش بخواند. (همان‌جا)

۳. «مُهره [کنایه از راز و رمز] پیروزی از او دارد. (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۸۷۳)

۴. پاسبان، مأمور اجرای دیوان و حسبت، سرهنگِ دیوان (محمد معین، ۱۳۴۲-۵۷: ذیل «عوان»)

۵. اسم مفعول از مصدر توکیل به معنای وکیل. کنایه از مأمور.

۶. مخفی، پنهان

۷. مراد از این بیت احتمالاً این است: «هر مأموری که به کاری اقدام می‌کند تحت تسلط مأموری مخفی است و الاً این خوی تهاجم که در مأموران دیده می‌شود معلول چیست؟ ... منظور مولانا از مأمور مخفی، انگیزه‌های مکنون در ضمیر پنهان آدمی است...» (زمانی، ۱۳۷۲: د ۳، ص ۹۸۱)

۸. «خشم پادشاه عشق روح او را تحت تأثیر و تصرف قرار داده و در نتیجه، وی را به مأموریت و روسیاهی گماشته است.» (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۳۸۷)

۹. به کنایه: مجبور می‌کند، با ارعاب و می‌دارد.

۱۰. بنا به تعبیر استاد زمانی، «خشم و غضب درونی مأمور که روح او را تسخیر و مرعوب کرده از او می‌خواهد که فلانی را بزن، یعنی آن مأمور شیفته و اسیر غضب است.» (زمانی، همان، ص ۹۸۱)، ولی گولپینارلی مصراع مذکور را چنین تفسیر کرده است: «او را می‌زند و می‌گوید که آن مأمور را بزن.»

۱۲. الامان از دست عوانان مخفی!

هر که بینی در زیانی می‌رود^۱
گر چه تنها با عوانی می‌رود
گر از او واقف بدی، افغان زدی
پیش آن سلطانِ سلطانان شدی^۲

(همان، ۳۸۲۵/۳-۳۸۲۱)

۴. اجزای متشکله روان: نهاد^۳، خود^۴ و فراخود^۵

۱-۴. توضیح مفاهیم

روان‌شناسی جدید - در پرتو اکتشافات و تعلیمات فروید - روان و شخصیت آدمی را متشکل از سه بخش (یا سه قلمرو یا سه لایه) می‌داند: نهاد، خود و فراخود.^(۶)

نهاد وسیع‌ترین و مهم‌ترین حوزه روان تلقی می‌شود. به تعبیر فروید، نهاد «حوزه تاریک و دورمانده شخصیت ماست و آگاهی اندکی که درباره آن داریم از مطالعه رویا و اختلالات روانی به دست آمده است». نهاد کانونِ غرایز اولیه و قلمرو شورهای ابتدایی و بخشی از میراث حیوانی انسان است که طبیعتی بهیمی و جنسی دارد و علی‌الاصول از آگاهی برکنار است. نهاد ذاتاً کور و بی‌بصیرت است، هدفی جز برآوردن کام‌ها و هوس‌ها ندارد، دورنگر و فرجام‌اندیش نیست و به گفته توماس مان، به ارزش‌ها اعتنائی نمی‌ورزد و نیکی و بدی و اخلاق نمی‌شناسد. کودکِ نوزاد تجسم گویای نهاد است. (فروید، ۱۳۵۲: ص ۳۱۰)

در جریان رشد کودک، رفته‌رفته، بخشی از «نهاد» به صورت خود در می‌آید. کودک، به تدریج، ضرورت هماهنگی با مقتضیات عالم خارج را در می‌یابد. «اصل واقع‌بینی» در برابر «اصل کامجویی» پدیدار می‌شود و ابراز وجود می‌کند. «خود»، به

۱. در مسیر زیانباری گام برمی‌دارد.

۲. به درگاه ربوبیت پناه می‌برد.

3. id

4. ego

5. superego

مقتضای هشیاری و به مدد آگاهی‌هایی که از جهان خارج کسب می‌کند، می‌کوشد تا توقعات بی‌حد و حصر «نهاد» را با قیود و محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های جهان بیرونی آشتی دهد. بنا بر آنچه گفته شد، «خود» به منزلهٔ بازیبن یا سانسورکننده‌ای است در مقابل «نهاد»، که تلاش می‌کند آن را با واقعیت‌های بعضاً تلخ و ناخوشایند همراه و همساز سازد.

فراخود، در واقع، همان وجدان اخلاقی و به گفتهٔ بریل، «نمودار والاترین مرحلهٔ تکامل انسان است. قوانین اخلاقی و مُحَرَماتی که والدین یا جانشینان ایشان [در مدرسه و در صحنه‌های مختلف اجتماع] به کودک تحمیل می‌کنند به من برتر (= فراخود) می‌انجامد. وجدان صرفاً زادهٔ رشد من برتر است» (همان، ص ۳۱۲-۳۱۱)

«فراخود» پیوسته با «نهاد» در ستیز و کشاکش است و «خود» نقش واسطه و داور را بین این دو ایفا می‌کند. هر زمان که «نهاد» و «فراخود» به مصالحه و سازشی دست یافته باشند، فرد احساس رضایت خاطر و آرامش می‌کند و زندگی برای وی آسان و دلپذیر می‌شود؛ اما اگر «نهاد» سر به طغیان بردارد و از اجرای خواسته‌ها و فرمان‌های «فراخود» یکسره شانه خالی کند و از جانب «خود» هم مخالفت و ممانعتی ابراز نشود، «فراخود» آزرده و رنجور می‌گردد و احساس گناهکاری و عذاب وجدان — که دردناک‌ترین عذاب‌هاست — بر وجود آدمی حاکم می‌شود.

۲-۴. شواهد در آثار مولوی

نه آن شیرم که با دشمنم برآیم

مرا این بس که «من» با «من» برآیم

(مولوی، ۱۳۷۹: غزل ۱۵۲۳، بیت ۱)

تردیدی نیست که تفکیک شخصیت و روان آدمی به سه بخش — به‌گونه‌ای که در روان‌شناسی جدید کم و بیش مقبول است و در بالا بدان اشاره شد — در آثار مولانا مشاهده نمی‌شود، ولی این نکته نیز محل تردید نیست که مولانا به یکتا بودن — و به اصطلاح به «متجزی^۱» بودن — شخصیت آدمی اعتقادی قطعی دارد. در تأیید این مدعا، قبلاً به دو شاهد مثال استناد شد. در اینجا، بدون اینکه آنها را عیناً تکرار

کنیم، با شرح و تفصیلی بیشتر به بررسی و تحلیل آنها می‌پردازیم و سپس شواهد دیگری را که مؤید این معنی است می‌آوریم:

۲-۱. در شاهد مثال اول (مثنوی، ۱۳۰۳/۳-۱۳۰۲)، مولانا صراحتاً از وجود دو «تو» در شخصیت انسان یاد می‌کند.^۱ یکی از این دو «تو» را با صفاتی از قبیل «زَفْت» (= فربه) و «نَهْصَد تو» (کنایه از بطون متعدد داشتن و پیچیده و مخفی بودن) توصیف می‌کند که «غرقه‌گاه» صدها امثال «تو»ی دیگر است، بی‌آنکه از «تو»ی دوم مشخصاتی به دست دهد. از قراین موجود چنین برمی‌آید که «تو»ی اول، بخش عمده، مخفی (ناخودآگاه)، پیچیده و مسلطِ روان آدمی است که «تو»ی دوم را تحت انقیاد و استیلای خود دارد. بنابراین، شاید به مسامحه بتوان «تو»ی اول را با مفهوم «نهاد» در روان‌شناسی جدید و «تو»ی دوم را با مفهوم «فراخود» (وجدان اخلاقی) مطابقت داد.

۲-۲. در شاهد مثال دوم (همان، ۳۷۷۶/۶-۳۷۷۴) نیز از دو «تو» سخن رفته است ولی این بار، بیشتر به توصیف «تو»ی دوم پرداخته شده است؛ «تو»یی که به طریق «بیرون شو» (راه نجات و رستگاری)^۲ واقف است و نسبت به «تو»ی اول، نقش و وظیفه «تنبیه» (آگاه کردن و بر حذر داشتن) و «صِلَت» (واصل کردن به حق) را ایفا می‌کند و بنابر این، شاید کم و بیش با «فراخود» قابل تطبیق باشد. در مثنوی، در مواضع متعدد دیگر، بر عدم یکپارچگی شخصیت آدمی و جامع اضداد بودن او تصریح شده است، از آن جمله:

— در یک جا، وجود انسان را به جنگلی تشبیه می‌کند که در جای جای آن، انواع و اقسام جانوران — اعم از بی‌آزار و آزارمند — لانه کرده‌اند:

بیشه‌ای آمد و وجود آدمی

بر حذر شو زین وجود ار زان دمی^۳

۱. شایان تأمل است که مولانا، در شعر منقول از دیوان شمس که ذکر شد، به جای دو «تو» از تعبیر دو «من» استفاده کرده است.

۲. به اعتقاد استاد احمد سمیعی گیلانی، مراد از «بیرون شو» از خود بیرون شدن و به حق پیوستن است.

۳. اگر از فسخة الهی بهره‌مندی.

در وجود ما هزاران گرگ و خوک
صالح و ناصالح و خوب و خشوک^۱
... ساعتی گرگی درآید در بشر^۲
ساعتی یوسف رخی همچون قمر^۳
... هر زمان در سینه نوعی سر کند^۴
گاه دیو و گاه ملک گاه دام و دد

(همان، ۱۴۲۶:۲-۱۴۱۶)

— در جایی دیگر، آدمی را ترکیبی از احوال متضاد و آمیزه‌ای از روحیات و تمایلات متخالف و مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و رفتارهای متعارض تلقی می‌کند:

..... کاندرا این یک شخص، هر دو فعل هست
گاه ماهی باشد او و گاه شست^۵
نیم او مؤمن بود، نیمش گبر^۶
نیم او حرص‌آوری، نیمش صبر
گفت: یزدانت فَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ
باز مِنْكُمْ کَافِرٌ، گبر کهن
..... همچو گاوی نیمه چش سیاه
نیمه دیگر سپید همچو ماه
هر که این نیمه ببیند رد کند
هر که آن نیمه ببیند کد^۷ کند

(همان، ۶۰۸-۶۰۴)

۱. نامشروع، در اینجا زشت.

۲. در لباس بشر.

۳. نظیر این معنی در یکی از مثنوی‌های حکیم سنائی هم آمده است:

هم زمینی به قدر و هم فلکی

از شرف، برتر از فلک باشی (سنائی، ۱۳۴۸:۱۱۶)

در تو هم دیوی است و هم ملکی

ترک دیوی کنی، ملک باشی

۴. ظاهر شود.

۵. قلاب ماهی‌گیری.

۶. مطلق «کافر، ملحد، بت‌پرست». (محمد معین، ۱۳۴۲-۵۷: ذیل «گبر»)

۷. به شدت طلب کردن.

نیز:

زآنکه نیم او ز عیستان بده است
وآن دگر نیمش ز غیستان بده است

(همان، ۳۰۳۵)

نیز:

زآنکه کرمانا شد آدم ز اختیار
نیم زنبورِ عسل شد، نیم مار

(همان، ۳۲۹۱/۳)

نیز:

نیم تو مُشک است و نیمی پشک^۱ هین
هین میفزا پشک، افزا مُشکِ چین
— و سرانجام، ضمن مقایسه انسان با حیوان و فرشته، آدمی را اختلاطی از
خصایص این دو می‌داند:

در حدیث آمد که یزدان مجید
خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گُره را جمله عقل و علم و جود
آن فرشته است او نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوی
نور مطلق، زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی
همچو حیوان از علف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف
از شقاوت غافل است و از شرف

۱. اشاره‌ای است به آیه کریمه: «... و لقد کرمانا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر». (سوره اسراء: ۷۰)
۲. به کسر و ضم پ مخفف پشکل: سرگین گاو، گوسفند، شتر و مانند آن.

چند مفهوم روانشناختی در اندیشه مولوی ۵۷۱

این سوم هست آدمیزاد و بشر
نیم او ز افرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایلِ سفلی بود
نیم دیگر مایلِ عقلی بود

(مثنوی، ۱۵۰۴/۴-۱۴۹۷)

مولانا، سپس انسان‌ها را هم به سه گروه تقسیم می‌کند:

وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند
آدمی شکل‌اند و سه امت شدند
یک گُره مستغرقِ مطلق شدند
همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم لیک معنی جبرئیل
رسته از خشم و هوی و قال و قیل
... قسم دیگر با خران ملحق شدند
خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصفِ جبریلی در ایشان بود رفت
تنگ بود آن خانه و آن وصف رفت
... ماند یک قسم دگر اندر جهاد

نیم حیوان نیم حی با رشاد

(همان، ۱۵۳۱-۱۵۰۵)

۵. کشاکش بین اجزای شخصیت انسان

هست احوالم خلافِ همدگر
هر یکی با هم مخالف در اثر
چونک هر دم راه خود را می‌زنم
با دگر کس سازگاری چون کنم؟

(مثنوی، ۵۲/۶-۵۱)

۱-۵. توضیح مفهوم

پیش از این گفتیم که روان‌شناسان جدید، به‌ویژه پیروان فروید، روان آدمی را متشکل از اجزایی سه‌گانه — نهاد، خود و فراخود — می‌دانند که غالباً نسبت به هم در تضاد و تنازع‌اند. در اینجا، با تفصیلی بیشتر، دربارهٔ این تقابل و تعارض سخن می‌گوییم. بدین منظور، نخست ماهیت و کارکرد سه بخش مذکور را دیگر بار مرور می‌کنیم.

نهاد، چنان‌که قبلاً یادآور شدیم، مَقَرّ غریزه‌ها و شورهای ابتدایی و بخشی از میراث حیوانی و وحشی انسان است که هدفی جز برآوردن کام‌ها و خواسته‌های خود نمی‌شناسد و به ملاحظات اخلاقی و الزامات اجتماعی واقعی نمی‌نهد. در مقابل، **فراخود** (یا من برتر یا من آرمانی) مجموعهٔ اوامر و نواهی و «باید» و «نباید»های اخلاقی و ارزشی است که از طریق تربیت اجتماعی (خانواده، مدرسه،...) به تدریج در بخشی از روان و شخصیت ما جایگزین شده است و به مسامحه می‌توانیم از آن به «وجدان اخلاقی» تعبیر کنیم.

طبیعی است که بین هدف‌ها و خط‌مشی‌های این دو بخش از شخصیت و روان ما، ناهماهنگی و تعارضی اصولی وجود دارد. در این میان، خود نقش «داور» و «میانجی» را برعهده دارد، به این ترتیب که تلاش می‌کند بین تمایلات و مطالبات ذاتاً متعارض نهاد و فراخود، حتی المقدور، مصالحه و توافقی ایجاد نماید — کاری که گاه بس دشوار است. (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ص ۱۷۸-۱۷۷)

خلاصهٔ کلام، روان و شخصیت آدمی پیوسته عرصهٔ زورآزمایی و صحنهٔ هم‌آوردی نیروهای متخاصم «نهاد» و «فراخود» است که غیرمستقیم، با واسطهٔ «خود»، با یکدیگر در ستیزند. این رویارویی گاه شدید و حاد است و در نتیجه، منشاء عدم تعادل و بیماری روانی می‌شود؛ و گاه خفیف و مختصر که عوارض محسوسی در پی ندارد. البته، هرازگاهی آرامش و متارکه‌ای هم پدید می‌آید ولی این آتش‌بس غالباً ناپایدار و مقدمهٔ مقابلهٔ بعدی است.

۲-۵. شواهد در آثار مولوی

در آثار مولانا، تعارض بین اجزا و وجوه شخصیت آدمی به‌صورت‌ها و با

تعبیرهای خاصی مطرح می‌شود که با آنچه در روان‌شناسی جدید متداول است الزاماً مطابقت ندارد؛ هر چند که، در این میان، تفاوت ماهوی چندانی هم مشاهده نمی‌شود. فی‌المثل «عقل» یا «جان» در برخی از اشعار مثنوی، کم و بیش، همان «فراخود» روان‌شناسی نوین است و «نفس» یا «طبع» یا «هوی» هم به مسامحه قابل تطبیق با «نهاد» است. به هر تقدیر، در ذیل، شواهد تعارض‌های روانی را از دیدگاه مولانا تحت عنوان‌هایی جداگانه می‌آوریم.

تعارض عقل و نفس

در شاهد مثال زیر، مولانا با تشبیه رابطه عقل و نفس با رابطه مرد و زن، وجود توأم عقل و نفس را برای این جهان مادی ضروری می‌شناسد:

ماجرای مرد و زن افتاد نقل

این مثال نفس خود می‌دان و عقل

این زن و مردی که نفس است و خرد

نیک بایست است بهر نیک و بد

وین دو بایسته در این خاکی سرا

روز و شب در جنگ و اندر ماجرا

زن همی جوید خویش^۱ گاه خانقاه

یعنی آب رو و نان و خوان و جاه

نفس همچون زن پی چاره‌گری

گاه خاکی گاه جوید سروری

عقل خود زین فکرها آگاه نیست

در دماغش جز غم الله نیست

(مثنوی، ۲۶۲۲/۱-۲۶۱۷)

۱. ضروری، لازم

۲. احتیاجات منزل، لوازم خانه و زندگی

در جایی دیگر، عقل را حاکمی تلقی می‌کند که نفس را به زندان کشیده است:
عقل در تن حاکم ایمان بود
که ز بيمش نفس در زندان بود^۱
و در مقابل، در بیتی دیگر نفس را حاکم و غالب و عقل را منقاد و مقهور تلقی می‌کند:

نفس او میرا^۲ است و عقل او اسیر
صدهزاران مصحفش خود خورده گیر
(همان، ۲/۲۱۳۵)

و نیز:

عقل نورانی و نیکو طالب است
نفسِ ظلمانی بر او چون غالب است؟
(همان، ۳/۲۵۵۷)

تضاد وجه حیوانی و وجه رحمانی انسان
... مانند یک قسم دگر اندر جهاد

نیم حیوان نیم حی با رشاد^۳
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش
کرده چالشِ آخرش با اولش
(همان، ۴/۱۵۳۲-۱۵۳۱)

تعارض جان و تن

به اعتقاد مولانا، جان، به مقتضای گوهر لطیف خود، تمایل به عروج دارد ولی تن درگیر تعلقات مادی و پای‌بست امور پست دنیوی است:

۱. این بیت در مثنوی تصحیح نیکلسون نیامده، ولی در مثنوی تصحیح محمد رضانی (مولوی، ۱۹-۱۳۱۵: ص ۲۴۷، سطر ۳۰) ضبط شده است.

۲. فرمانده، مسلط

۳. رستگاری

چند مفهوم روانشناختی در اندیشه مولوی ۵۷۵

... این دو هم‌ره همدگر را راهزن
گم‌ره آن جان کو فرو ناید ز تن
جان ز هجر^۱ عرش اندر فاقه‌ای^۲
تن ز عشقِ خاربن چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بال‌ها
درزده^۳ تن در زمین چنگال‌ها
(همان، ۱۵۴۶-۱۵۴۴)

تضاد طبع و عقل

در شاهد مثال زیر، «طبع» و «نفس» مترادف تلقی و عقل مبتنی بر ایمان به منزله پاسداری عادل قلمداد شده است:

طبع خواهد تا کشد از خصم کین
عقل بر نفس است بنید آهنین
آید و منعش کند واداردش
عقل چون شحنه است در نیک و بدش
عقل ایمانی چو شحنه عادل است
پاسبان و حاکم شهر دل است
(همان، ۱۹۸۶/۴-۱۹۸۴)

تقابل فرشته خویی و حیوان صفتی در انسان

... این سوم هست آدمیزاد و بشر
نیم او افرشته و نیمیش خمر^(۷)
نیمِ خمر خود مایل سفلی بود
نیمِ دیگر مایلِ عقلی شود
(همان، ۱۵۰۴-۱۵۰۳)

تا کدامین غالب آید در نبرد
زین دوگانه تا کدامین بُرد نبرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون
از ملایک این بشر در آزمون
شهوت ار غالب شود پس کمتر است

از بهایم این بشر کان اَبتر است^۱
از دیدگاه مولانا، فرشتگان و چهارپایان به دلیل آنکه وجودشان یکپارچه است،
از رنج و مصیبت منازعه درونی فارغ و آسوده خاطرند و حال آنکه آدمی به سبب
آنکه وجودش توأمأ از فرشته و دیو (یا حیوان) سرشته شده، پیوسته دچار عذاب
کشمکش و رویارویی این دو نیروست:

آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب^۲
وین بشر با دو مخالف در عذاب

(مثنوی، ۱۵۰۴/۴)

تنازع ظاهر و باطن انسان

ظاهرش با باطنش گشته به جنگ
باطنش چون گوهر و ظاهر چو سنگ
ظاهرش گوید که ما اینیم و بس
باطنش گوید نکو بین پیش و پس^۳
ظاهرش مُنکر که باطن هیچ نیست
باطنش گوید که بنماییم^۴ بیست^۵

۱. این سه بیت که سبک و سیاق آنها به مثنوی مولوی شبیه و نزدیک است، در نسخه تصحیح نیکلسون ضبط نشده ولی در نسخه تصحیح محمد رمضانی (مولوی، ۱۳۱۵-۱۹: ص ۲۲۰، سطرهای ۲-۳) آمده است.

۲. جنگ، نزاع
۳. نشان دهیم
۴. مخفف بایست، کنایه از: صبر کن، منتظر باش.
۵. همه جوانب و اطراف را به دقت در نظر بگیر.

چند مفهوم روانشناختی در اندیشه مولوی ۵۷۷

ظاهرش با باطنش در چالش‌اند

لاجرم زین صبر نصرت می‌کشند^۱

(همان، ۱۰۱۱-۱۰۰۸)

و نیز:

ظاهرت با باطنت ای خاک خوش

چون که در جنگ‌اند و اندر کشمکش

هر که با خود بهر حق باشد به جنگ

تا شود معنیش^۲ خصم بو و رنگ^۳

.. ظلمتش با نور او شد در قتال

آفتابِ جانُش را نبود زوال

(همان، ۱۰۲۲-۱۰۲۰)

و نیز:

ظاهرت از تیرگی افغان‌کنان

باطن تو گلستان در گلستان!

(همان، ۱۰۲۴)

عناد با خود و گریز از خویشتن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

از نظر مولانا، خودستیزی و خودگریزی از اعظم مصایب آدمی است زیرا

مبتلای بدانها به هر کجا که رود، از چنگ آنها خلاصی و رهایی ندارد:

من گریزم تا رگم جنبان بود

کی فرار از خویشتن آسان بود

آن‌که از غیری بود او را فرار

چون از او ببریید او گیرد قرار

۱. باوری و نصرت الهی را به دست می‌آورند.

۲. باطنش

۳. ظاهر

من که خصم هم منم اندر گریز
تا ابد کار من آید خیز خیز
نی به هند است ایمن و نی در خُتن
آن‌که خصم اوست سایه خویشتن

(مثنوی، ۶۷۱/۵-۶۶۸)

و نیز:

از که بگریزیم؟ از خود؟ ای محال
از که برابیم؟ از حق؟ این وبال

(همان، ۹۷۰/۱)

۶. والایش^(۸) (تصعید)

۱-۶. توضیح مفهوم

پیش از این، هنگام بحث درباره اجزای سه‌گانه شخصیت آدمی، یادآور شدیم که خود نقش «بازدارنده» و «سانسورکننده» را در برابر خواسته‌های ضد ارزشی و ضد اجتماعی نهاد ایفا می‌کند؛ به این ترتیب که همواره مراقب است تا چنان‌چه کام‌های ناخوشایند از حیطة ناخودآگاه (نهاد) پافراتر و به آستان «نیمه خودآگاهی» قدم گذارند، آنها را پس براند^۱ یا سرکوب کند^۲.
در این میان، «خود»، به جز پس زدن و طرد کردن خواسته‌ها، راه دیگری هم در اختیار دارد: می‌تواند مطالبات نامطلوب و نامشروع «نهاد» را در مسیرهایی به جریان اندازد که از نظر اجتماعی و اخلاقی، پسندیده یا لاقبل پذیرفتنی باشد.^(۹) این تغییر مسیر دادن خواسته‌ها و کام‌ها در جهت مطلوب و مقبول جامعه را، در اصطلاح روان‌شناسی، والایش یا تصعید می‌نامند.

از آنجا که والایش، غیرمستقیم، کم و بیش موجب ارضای کشش‌های غریزی می‌شود و ضمناً به پیشبرد ارزش‌ها و اهداف اجتماعی هم مدد می‌رساند، معمولاً

1. repress

2. suppress

به‌عنوان ساز و کاری سالم و مطلوب تلقی می‌شود. در ذیل، مصادیقی از والایش را یادآور می‌شویم:

— روی آوردن به بعضی از انواع ورزش، به‌خصوص ورزش‌های رزمی و خشن و حتی علاقمندی به تماشای مسابقات آنها، ممکن است نتیجه والایش تمایلات تخصصی و تهاجمی فرد باشد.

— دختر یا پسر جوانی که ارضای تمایلات جنسی او با موانعی مواجه شده ولی درعین‌حال به شدت شیفته علم یا هنر است می‌تواند، بی‌آنکه دچار رنج و دردسر چندانی شود، انرژی جنسی خود را از مسیر اولیه منحرف سازد و متوجه و مصروف یکی از فعالیت‌های مطلوب خویش کند.

— انتخاب بعضی از مشاغل و حرف (مثلاً نظامی‌گری، پرستاری، کارآگاهی) ممکن است نتیجه والایش تکانه‌های غیرقابل قبول فردی باشد. (راو، ۱۳۷۳: ص ۱۰۲)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، والایش با تلطیف و تعدیل طبیعت بهیمی انسان، نقش و تأثیر بسزایی در حیات روحی و معنوی آدمی ایفا می‌کند و به همین مناسبت یکی از منابع فرهنگ متعالی انسانی و نیز سرچشمه فیاض هنر، ادبیات و عرفان شناخته شده است.

۲-۶. شواهد مثال در آثار مولوی

از دیدگاه مولانا، مفهوم والایش، کم و بیش با آنچه در روان‌شناسی جدید از این اصطلاح مستفاد است، مطابقت دارد. شواهد مثال زیر که غالباً در ضمن حکایات تمثیلی بیان شده بهترین مؤید این مدعا است:

گویاترین شاهد مثال برای والایش، ضمن حکایتی تمثیلی در دفتر ششم آمده است که در آن، نفس اماره به‌استعاره، به اسبی سرکش تشبیه شده است. خلاصه حکایت به شرح زیر است:

شخصی از امیری اسبی طلب می‌کند. امیر درخواستش را اجابت می‌کند و می‌گوید: برو آن اسب خاکستری رنگ را بردار و سوار شو. درخواست‌کننده که ظاهراً از خصوصیات آن اسب آگاه است، در پاسخ می‌گوید: آن اسب به کار من

نمی‌آید زیرا هم بسیار سرکش است و هم به جای حرکت به جلو، عقب عقب می‌رود:

آن یکی اسپ طلب کرد از امیر

گفت: رو آن اسپِ اشهب^۱ را بگیسر

گفت: آن را من نخواهم، گفت: چون

گفت: او واپس رو است و بس حرون^۲

(مثنوی، ۱۱۱۹/۶-۱۱۱۸)

امیر، هوشمندانه، راه حلی آسان و کارساز را بدو عرضه می‌دارد؛ می‌گوید: کافی است دم اسب را به سمت مقصدت برگردانی تا اسب تو را به مقصد برساند: سخت پس پس می‌رود او سوی بُن^۳

گفت: دُمش را به سوی خانه کن

(همان، ۱۱۲۰)

تمثیل بسیار کوتاه ولی پرمعنای مولانا در همین جا پایان می‌پذیرد و بلافاصله استنتاج آغاز می‌شود: امیال و شهوات آدمی به منزله دم آن اسب است. بنابراین، باید با تغییر جهت دادن و به جریان انداختن آنها در مسیرهایی شایسته و مشروع، آنها را تبدیل به احسن کرد و، یا به تعبیر مولانا، به «شهوتِ عقبی» مبدل ساخت: شواهد دیگر:

شهوت او را که دُم آمد ز بُن

ای مبدل! شهوتِ عقیش کن

چون ببندی شهوتش را از رغیف^۴

سر کند آن شهوت از عقل شریف

۱. هر چه که رنگ آن سیاه و سپید باشد، خاکستری رنگ: ۲- اسب خاکستری، خنک. (محمد معین، ۱۳۴۲-۵۷): ذیل «اشهب»

۲. اسب یا استری که از سوار اطاعت نکند، سرکش، توسن (همان: ذیل «حرون»)

۳. مقصد

۴. گرده نان، به کنایه: حطام، متاع دنیا.

همچو شاخی که پُری از درخت
سَر کند قوت ز شاخ نیکبخت
چون که کردی دمّ او را آن طرف
گر زود پس‌پس، زود تا مُکتف^۱

(همان، ۱۱۲۵-۱۱۲۲)

و نیز:

... تا بدین جا بهر دینار آدمم
چون رسیدم، مست دیدار آدمم
بهر نان، شخصی سویِ نانوا دوید
داد جان، چون حسن نابنا را بدید
بهر فرجه^۲ شد یکی تا گلستان
فرجه او شد جمالِ باغبان
همچو اعرابی که آب از چه کشید
آب حیوان از رخ یوسف چشید
رفت موسی کاتش آرد او به دست
آتشی دید او که از آتش برست
جست عیسی تا رهد از دشمنان
بردش آن جستن به چارم آسمان
... آمده عباس، حرب از بهر کین
بهر قمع احمد و استیز دین^۳
گشته دین را تا قیامت پشت و رو
در خلافت او و فرزندان او

(مثنوی، ۱/ذیل «ماجرای پیش آمدن رقیبان و دربانان خلیفه از بهر اِکرام اعرابی...»، ۲۷۹۵-۲۷۸۴)

۱. پناهگاه، مأوا.

۲. تفرّج، گلگشت، گردش

۳. اشاره‌ای است به عباس عموی پیامبر که ابتدا از مخالفان و معاندان اسلام و پیامبر اکرم (ص) بود، ولی پس از تشرف به اسلام، از حامیان سرسخت آن شد.

و نیز:

... چون شما این نفسِ دوزخ خوی را
آتشیِ گبرِ فتنه‌جوی را
جهدها کردید و او شد پر صفا
نار را کُشتید از بهرِ خدا
آتشِ شهوت که شعله می‌زدی
بندهٔ تقوی شد و نور هدی
آتشِ خشم از شما هم حِلْم شد
ظلمتِ جهل از شما هم عِلْم شد
آتشِ حرصِ از شما ایثار شد
وان حسد چون خار بُد، گلزار شد
چون شما این جمله آتش‌های خویش
بهر حق کُشتید جمله پیش پیش
نفسِ ناری را چو باغی ساختید
اندر او تخم وفا انداختید
بلیان ذکر و تسیح اندر او
خوش‌سرایان در چمن برطرفِ جو
داعی حق را اجابت کرده‌اید
در جحیمِ نفس، آب آورده‌اید
دوزخ ما نیز در حقِّ شما
سبزه گشت و گلشن و برگ و نوا

(همان، ۲/ذیل «وصیت کردن پیغامبر(ص) مر آن بیمار را و دعا آمرزیدنش»، ۲۵۶۸-۲۵۵۹)

و نیز:

... این دهان بستی، دهانی باز شد

کو خورنسنده لقمه‌های راز شد

گر ز شیرِ دیو، تن را وا بُری

در فطام او بسی نعمت خوری

(مثنوی، ۳/ذیل «پیدا شدن روح القدس به صورت آدمی بر مریم...»، ۳۷۴۸-۳۷۴۷)

... خلق را گر زندگی خواهی ابد

سر پُبرِ زین چار مرغِ شوم بد

بازشان زنده کن از نوعی دگر

که نباشد بعد از آن، ز ایشان ضرر

(همان، ۵/ذیل «تفسیر خذ اربعة من الطیر فصرهنّ الیک»، ۳۹-۳۸)

و سپس، در چند سطر بعد، این چهار مرغِ شوم را بدین شرح نام می‌برد:

بط و طاووس است و زاغ است و خروس

این مثال چار خلق اندر نفوس

(همان، ۴۳)

و در بیت بعد، بط را مظهر حرص، خروس را مظهر شهوت، طاووس را مظهر

جاه و زاغ را مظهر خودپسندی تلقی می‌کند:

بط حرص است و خروس آن شهوت است

جاه چون طاووس و زاغ امنیت است

۷. روانکاوی^(۱۰)

۱-۷. توضیح مفهوم

روانکاوی به نظریه یا شیوه‌ای اطلاق می‌شود که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، توسط زیگموند فروید برای کشف، تحلیل و درمان اختلالات روانی اندیشیده شد. دیری نپایید که این نظریه، در حوزه‌های روان‌شناسی و روان‌پزشکی،

به نهضتی عظیم تبدیل گردید و پیروان بسیاری یافت، و در عین حال با مخالفت‌ها و انتقاداتی هم مواجه شد.

روانکاوی همان‌گونه که نورمن مان بیان کرده است، «روشی است که به وسیله آن می‌توان از انگیزه‌های ناهشیار آدمی آگاهی یافت.» (ص ۱۰۴). در واقع، اساس و بنیان روانکاوی بر این اندیشه استوار است که برای درمان اختلالات روانی، قبل از هر کار، باید حجاب را از رخ بیماری‌های روانی برداشت و نطفه و منشاء آنها را، که اغلب در ناخودآگاهی و کام‌های واپس‌زده بیمار مخفی و نتیجتاً از خود او هم مستور است، واقع‌گرایانه شناخت. برای نیل به این منظور، روانکاو باید، ضمن رجوع به گذشته بیمار — به ویژه دوران کودکی او — زوایای مخفی خاطرات وی را بکاود و از پس غبار ایام، تجربیات پنهانی و مغفول وی را بشناسد، چهره ظاهرالصلاح آنها را کنار زند و به ریشه‌های واقعی بیماری او پی برد. (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ص ۲۹۷)

در این رهگذر، روانکاو را چاره‌ای جز این نیست که از معلومات به مجهولات برسد. معلومات او عبارت از امیال و آرزوهایی است که به شکل مُبَدَل در خیالبافی‌ها، رویاها، بازی‌ها، شوخی‌ها و هذیان‌های بیمار ظاهر می‌شوند.

بنابر آنچه گفته شد، روانکاو موظف است، اولاً علاقه‌مندی و اعتماد بیمار را نسبت به خود جلب کند. ثانیاً وی را، به هر طریق و تا آنجا که میسر باشد، به افشای خاطرات و تجارب مغفول و مطرود خود برانگیزد و آن‌گاه به تحلیل و تعبیر و تفسیر آنها پردازد.

به‌طور معمول روانکاو تعیین نمی‌کند که بیمار در چه زمینه‌ای سخن گوید، بلکه می‌گذارد تا به مقتضای قاعده پیوستگی تصورات^(۱)، آنچه به ذهنش می‌آید، نقل کند. گاهی نیز کلمه یا جمله برجسته‌ای را، که حاکی از یکی از کام‌های برآورده نشده ناخودآگاه بیمار است، بر زبان می‌آورد و خود سکوت اختیار می‌کند. سپس از بیمار سؤال می‌کند که کلمه یا جمله مذکور چه خاطره یا اندیشه‌ای را در ذهن او برانگیخته است. (همان، ص ۳۰۰)

بیمار ممکن است، بر اثر همخوانی آزاد اندیشه‌هایش، به نقطه‌ای برسد که

دیگر نتواند سخن گوید زیرا آنچه به ذهنش خطور کرده «کثیف» یا «شرم‌آور» یا «وحشت‌انگیز» و بنابر این «ناگفتنی» است. در این صورت، روانکاو ترغیبش می‌کند که حتی این نوع اندیشه‌ها را نیز عیناً بازگو کند. (همان، ۱۳۴۲: ص ۱۷۳)

همه این تلاش‌ها به خاطر آن صورت می‌گیرد که آگاهی بیمار از ناهشیاری خود بیشتر شود. این عقده‌گشایی و آگاهی یافتن بیمار به انگیزه‌های واقعی خود، در نهایت، او را سبکبار و آسوده‌خاطر می‌سازد و اغلب با درمان شدن او همراه است.

۲-۷. شواهد در آثار مولوی

بی‌گمان نمی‌توان — و نباید — انتظار داشت که مولوی در هشت قرن پیش، به «روانکاو» با همان دقت و ظرافت و نازک‌اندیشی توجه کرده باشد که در نظریه فروید مشاهده می‌شود. چنین توقعی کاملاً نامعقول و دور از منطق است. با وجود این، باید اذعان کرد که برخی از ویژگی‌های نظریه روانکاو فروید در بعضی از حکایات تمثیلی مثنوی، و در صدر آنها حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزک و نیز تا حدودی در حکایت غلام هندوئی که دلباخته دختر ارباب خود شده بود، به وضوح قابل تشخیص است. در ذیل، به شرح تحلیلی این دو حکایت می‌پردازیم:

۲-۷-۱. حکایت عاشق شدن پادشاهی بر کنیزکی و خریدن کنیزک را^(۱۳)

در روزگاران پیشین، پادشاهی در ضمن شکار، با کنیزکی خوبروی مواجه می‌شود. در حال، دل در گرو مهر او می‌نهد، حلقه بندگی او را بر گردن می‌افکند و از فرط دلدادگی وی را می‌خرد. چندی نمی‌گذرد که کنیزک رنجور و بیمار می‌شود. پادشاه که بر اثر نگرانی از احوال نزار کنیز، خواب و قرار و تندرستی خود را از دست داده است فرمان می‌دهد تا از سراسر مملکت پزشکان برای معالجه کنیزک گرد هم آیند:

شه طبیبان جمع کرد از چَپُ و راست

گفت: جان هر دو در دست شماست

جان من سهل است، جانِ جانم^۱ اوست

دردمند و خسته‌ام، درمانم اوست

(مثنوی، ۴۳-۴۴/۱)

پزشکان آمادگی و توانایی خویش را برای درمان کنیزک اعلام می‌دارند و از فرط غرور و خودپسندی هر یک خود را مسیح دوران قلمداد می‌کنند:

جمله گفتندش که: جانبازی کنیم

فهم گرد آریم و انبازی^۱ کنیم

هر یکی از ما مسیحِ عالمی است

هر آلم را در کف ما مرهمی است

(همان، ۴۶-۴۷)

اما از قضا، معالجات آنها کارساز نمی‌شود، سهل است، بیماری کنیزک به مراتب شدیدتر می‌گردد:

هر چه کردند از علاج و از دوا

گشت رنج افزون و حاجت ناروا

آن کنیزک از مرض چون موی شد

چشم شه از اشکِ خون، چون جوی شد

(همان، ۵۱-۵۲)

پادشاه، که از پزشکان قطع امید کرده است، با احوالی پریشان و با پای برهنه رو به جانب مسجد می‌نهد و دست حاجت به جانب قادر بی‌همتا دراز می‌کند:

شه چو عجز آن حکیمان را بدید

پا برهنه جانب مسجد دوید

رفت در مسجد سوی محراب شد

سجده‌گاه از اشکِ شه پر آب شد

۱. . حقیقت جان

. مشارکت (در چاره‌جویی)، مشاورت

.... چون برآورد از میانِ جانِ خروش

اندر آمد بحرِ بخشایش به جوش

(مثنوی، ۶۲/۱-۵۵)

پادشاه را، در ضمن گریه و استغاثه، خواب در می‌رباید. در عالم رویا، پیری بر او ظاهر می‌شود و بدو مژده می‌دهد که حاجاتش برآورده شده است و فردا حکیمی حاذق به کمک او خواهد شتافت:

گفت: ای شه، مژده! حاجاتت رواست

گر غریبی آیدت فردا ز ماست

چونکِ آید او، حکیم حاذق است

صادقش دان، کو امین و صادق است

(همان، ۵-۶۴)

فردا همین‌که آفتاب عالم‌تاب دمیدن آغاز می‌کند و زمان مقرر فرا می‌رسد، پادشاه که چشم‌انتظار ورودِ فرد موعود است از دور، حکیمی دانشور و پرمایه را مشاهده می‌کند که همانند هلال ماه ظاهر شده است:

بود اندر منظره شه منتظر

تا ببیند آنچه بنمودند سر

دید شخصی پرمایه‌ای

آفتابی در میان سایه‌ای

می‌رسید از دور، مانند هلال

نیست بود و هست بر شکل خیال

(همان، ۹-۶۷)

پادشاه با چهره‌ای گشاده و آغوشی باز به استقبال حکیم موعود می‌شتابد، نهایت تکریم و تجلیل را در حق او معمول می‌دارد و سپس وی را به حرم نزد کنیزک می‌برد:

دست بگشاد و کنارانش گرفت

همچو عشق اندر دل و جانش گرفت

.... چون گذشت آن مجلس و خوان کرم

دست او بگرفت و برد اندر حرم

قصه رنجور و رنجوری بخواند

بعد از آن در پیش رنجورش نشاند

(همان، ۱۰۲-۹۳)

طیب الهی، پس از مشاهده چهره بیمار و گرفتن نبض و دیدن قاروره^۱ و ملاحظه سایر علامت‌ها و نشانه‌ها، به این نتیجه می‌رسد که همه درمان‌ها و تجویزهای دارویی پزشکان قبلی، به دلیل غفلت از احوال درونی بیمار، یکسره اشتباه بوده و در نتیجه به جای بهبود بخشیدن به مریض، موجب وخامت روزافزون حال وی شده است:

رنگ و رو و نبض و قاروره بدید

هم علاماتش هم اسبابش بدید

گفت: هر دارو که ایشان کرده‌اند

آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند^۲

بی‌خبر بودند از حال درون

استیعذ و الله مما یفترون^۳

(مثنوی، ۱۰۵/۱-۱۰۳)

در اینجا، مولوی به نکته‌ای اساسی اشاره می‌کند که در دانش پزشکی و روان‌شناسی امروز از مسلمات و بدیهیات به شمار می‌رود و از قضا در آثار فروید نیز مکرر به آن تأکید شده است: بسیاری از بیماری‌های ظاهراً جسمانی مبدأ و منشأ روحی دارند یا دست‌کم به‌شدت متأثر از عوامل روانی‌اند. از این‌رو، مادام که آن منشأ و علت روحی برطرف نشده باشد، بیماری درمان‌پذیر نخواهد بود.^(۱۳) بیماری به‌ظاهر جسمانی کنیزک نیز از همین مقوله است و به همین مناسبت، مولانا

۱. ظرف شیشه‌ای حاوی بول بیمار.

۲. حال بیمار را بهبود بخشیده، سهل است آن را وخیم‌تر کرده است.

۳. به خدا پناه می‌برم از افتراهای (اظهارنظرهای نادرست) آنها.

هوشمندانه از آن به بیماری دل تعبیر کرده است:

دید از زاریش کو زارِ دل است

تن خوش است و او گرفتار دل است

عاشقی پیداست از زاریِ دل

نیست بیماریِ چو بیماریِ دل

(همان، ۹-۱۰۸)

بنابر آنچه گفته شد، ناکامی پزشکان قلبی در مداوای کنیزک، در واقع، ناشی از این سوء تفاهم بود که آنان بیماری وی را یک ناخوشی صرفاً جسمانی می‌انگاشتند و به همین جهت، برای درمان آن به داروهایی متوسل می‌شدند که مناسب حال این‌گونه بیماران بود. این داروها بالطبع نه تنها کارساز نمی‌شد بلکه نتیجه معکوس می‌داد:

از قضا سرگنگین صفر نمود

روغن بادام خشکی می‌فزود^۱

از هلیله^(۱۴) قبض شد اطلاق^۲ رفت

آب آتش را مدد شد همچو نفت

(مثنوی، ۴/۱-۵۳)

و سرانجام می‌رسیم به مهم‌ترین بخش حکایت که ضمناً شاهد مثال اصلی ما در زمینه روانکاوی از دیدگاه مولانا هم هست: «معاینه کنیزک، با فراست در می‌یابد که وی به بیماری جسمانی مبتلا نیست بلکه ابتلای اصلی او دلدادگی است.^(۱۵) گام بعدی، یافتن مُتعلَقِ این دلدادگی — هویتِ معشوق — است. برای نیل بدین منظور، حکیم مزبور به روشی متوسل می‌شود که از جهاتی، به شیوه روانکاوی مورد نظر و توصیه فروید و پیروان او شباهت دارد: قبل از هر کار، محل سکونت بیمار را آرام و خالی از اغیار می‌کند تا وی بتواند مکنونات قلبی خود را آزادانه اظهار کند و آن‌گاه به

۱. در بعضی ضبطها، از جمله مثنوی چاپ بروخیم، جای «نمود» و «فزود» در بیت مذکور معکوس است.

۲. اسهال

ملايimt و طمأنينه، گام به گام به طرح سؤالات خود می پردازد؛ ولی در حین پرسش و پاسخ، نبض بیمار را در دست دارد تا بدین وسیله بتواند واکنش هایی را که احیاناً ممکن است در آهنگِ ضربان قلب بیمار پدید آید، کنترل کند:

گفت: ای شه خلوتی کن خانه را

دور کن هم خویش و هم بیگانه را

... خانه خالی ماند و یک دیوارِ نی

جز طیب و جز همان بیمارِ نی

نرم نرمک گفت: شهرِ تو کجاست؟

که علاجِ اهلِ هر شهری جداست

و اندر آن شهر، از قرابت کیستت؟

خویشی و پیوستگی با چیستت؟

دست بر نبضش نهاد و یک به یک

باز می پرسید از جورِ فلک

(همان، ۹-۱۴۴)

در ابیات بعد، مولانا به نکته روان‌شناختی مهم دیگری نیز اشاره می‌کند و آن دشواری شناسایی ریشه‌های واقعی آلام روحی آدمی است. وی از این آلام یا جراحات‌های روانی به «خار دل» تعبیر و آن را با خار تن مقایسه می‌کند. آنچه مولوی «خار دل» می‌نامد، احتمالاً تا حدود زیادی با مفهوم عقده^۲ در روان‌شناسی جدید مطابقت دارد:

چون کسی را خار در پایش جهد

پای خود را بر سرِ زانو نهد

و ز سرِ سوزن همی جوید سرش

ور نیابد، می‌کند با لب ترش

خار در پا شد چنین دشواریاب
خار در دل چون بود؟ واده جواب
خار دل را گر بدیدی هر خسی
دست کی بودی غمان را بر کسی

(مثنوی، ۳/۱-۱۵۰)

و حکیم غیبی که در یافتن خارهای دل و بیرون کشیدن آنها ید طولایی دارد، با
آزمون‌های پی‌درپی، به کشف مجهول نزدیک می‌شود.

آن حکیم خار چین استاد بود
دست می‌زد جا به جا می‌آزمود

زان کنیزک بر طریق دوستان
باز می‌پرسید حالِ دوستان

(همان، ۸-۱۵۷)

و کنیزک که اعتمادش کاملاً جلب شده است، بی‌پروا به پاسخ‌گویی می‌پردازد:
با حکیم او قصه‌ها می‌گفت فاش

از مقام و خواجگان و شهر و تاش^۱
سوی قصه گفتنش می‌داشت گوش

سوی نبض و جست‌ش می‌داشت هوش
تا که نبض از نام کی گردد جهان

او بود مقصودِ جانش در جهان

(همان، ۶۱-۱۵۹)

حکیم غیبی همچنان به ارائه سؤالات اکتشافی خود ادامه می‌دهد:

گفت: چون بیرون شدی از شهر خویش

در کدامین شهر بودستی تو بیش؟

۱. واژه اصلاً ترکی، به معنای داش است و به صورت پسوند و اداتِ شرکت، به معنی «هم» می‌آید: خواجه تاش و خیل‌تاش (محمد معین، ۱۳۴۲-۵۷: ذیل «تاش»); ولی نادر وزین‌پور (۱۳۷۱: ص ۱۰۶) این کلمه را «باش» به معنای «محل» ضبط کرده است.

... نام شهری گفت و زان هم درگذشت
رنگ و رو و نبضِ او دیگر نگشت
خواجگان و شهرها را یک به یک
باز گفت از جای و از نان و نمک^۱
شهر شهر و خانه خانه قصه کرد
نی رگش جنیید و نه رخ گشت زرد

(همان، ۶-۱۶۳)

ضمن برشمردن نام شهرها، نام سمرقند بر زبان حکیم غیبی جاری می‌شود. به محض شنیدن این اسم، ضربان قلب کنیزک ناگهان شدت می‌یابد و رنگ چهره‌اش دگرگون می‌شود:

نبض او بر حال خود بُد بی‌گزند
تا بپرسید از سمرقندِ چو قند
نبض جَست و رویِ سرخ و زرد شد
کز سمرقندیِ زرگر فرد شد
چون ز رنجور آن حکیم این راز یافت
اصل آن درد و بلا را باز یافت

(مثنوی، ۹/۱-۱۶۷)

با به دست آمدن سر نخ اصلی، حکیم غیبی درصدد یافتن محل دقیق اقامت زرگر برمی‌آید و با پرس و جوی بیشتر به مراد خود می‌رسد:
گفت: کوی او کدام اندر گذر

او «سَرِ پُل» گفت و کوی «غَاتِ فَر»

(همان، ۱۷۰)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، مولانا در این پرس و جو از ساز و کارِ همخوانی اندیشه‌ها (تداعی معانی) که اساس و مبنای شیوهٔ روان‌کاوی فروید است، استفاده

۱. حق آب و نمک، حق دوستی و آشنایی.

چند مفهوم روانشناختی در اندیشه مولوی ۵۹۳

می‌کند؛ منتها در مورد اخیر، این تداعی (همخوانی) به صورت تداعی محل (سمرقند) و حال (تجدید خاطرۀ زرگر سمرقندی) درآمده است.

حکیم غیبی که بدین طریق از علتِ واقعی بیماری کنیزک آگاهی یافته است، نزد شاه می‌رود و راز دلدادگی کنیزک را نسبت به زرگر سمرقندی صراحتاً با وی در میان می‌نهد و تنها راه درمانِ کنیزک را احضارِ زرگر و فراهم آوردنِ موجباتِ وصال این دو عنوان می‌کند:

بعد از آن برخاست و عزم شاه کرد

شاه را زان شمه‌ای آگاه کرد

گفت: تدبیر آن بُود کان مرد را

حاضر آریم از پی این درد را

مرد زرگر را بخوان زان شهرِ دور

با زر و خلعت بده او را غرور^۱

(همان، ۴-۱۸۲)

شاه این پیشنهاد را با سمع قبول تلقی می‌کند. به فرمان او زرگر را با اهدای تَحَف بسیار و با احترام فراوان از سمرقند می‌آورند:

پس حکیمش گفت: کای سلطان مه

آن کنیزک را با بدین فرخواجه بده

تا کنیزک در وصالش خوش شود

آب وصلش دفع آن آتش شود

شه بدو بخشید آن مه‌روی را

جفت کرد آن هر دو صحبت‌جوی را

(مثنوی، ۱/۲۰۰-۱۹۸)

این تدبیر بسیار مؤثر واقع می‌شود، تا آنجا که کنیزک در ظرف شش ماه سلامتی خود را کاملاً باز می‌یابد.

مدت شش ماه می‌رانند کام

تا به صحت آمد آن دختر تمام

(همان، ۲۰۱)

سپس به دستور حکیم مذکور، شربتی زهرآلود به زرگر می‌خورانند که بر اثر آن، به‌شدت نحیف و رنجور و زشت‌رو می‌گردد به‌گونه‌ای که کنیزک رفته‌رفته نسبت به او احساس سردی و بی‌علاقگی می‌کند. چندی نمی‌گذرد که زرگر می‌میرد و کنیزک که سلامت‌ش را باز یافته است، دیگر بار از آن پادشاه می‌شود.

۲-۲۷. مولوی ضمن حکایتی دیگر به شرح احوال غلام هندویی می‌پردازد که به دختر ارباب خود سخت دل‌باخته و در پی ازدواج او با بزرگ زاده‌ای، از فرط یاس و اندوه به شدت بیمار و نزار شده است.

در این مورد نیز، طبیبان جسمانی که از علت واقعی رنجوری بیمار غافلند، در درمان وی درمانده‌اند:

... پس غلام خرد کاندر خانه برد

گشت بیمار و ضعیف و زار و زرد

همچو بیمار دق^۱ی او می‌گداخت

علت او را طیبی کم شناخت

عقل می‌گفتی که رنجش از دل است

داروی تن در غم دل باطل است

(مثنوی، ۶، آیات ۲۷۱-۲۶۹)

ذیل حکایت «غلام هندو که به خداوند زاده خود پنهان هوا آورده بود... چون دختر را با مهتر زاده‌ای عقد کردند... رنجور شد و می‌گداخت و هیچ طیب علّت او را در نمی‌یافت و او را زهره^۲ گفتن نه»

۱. کسی که به بیماری «دق» مبتلا باشد (دق = مرضی که شخص را لاغر و نزار کند... . عقده دل، غصه) (محمد

معین، ۵۷-۱۳۴۲: ذیل دق)

۲. جرأت، شهامت

«برخلاف آنچه اغلب تصور می‌شود، آدمیان به مراتب بیش از آنکه دیگران را فریب دهند خود را می‌فریبند.»
(لا ادری)

۱-۸. توضیح و مفهوم

یکی از ثمرات و برکات انکارناپذیر کشفِ خطئهٔ ناخودآگاه روان، توجه به این واقعیت بود که آدمیان، بی‌آنکه خود متوجه باشند، غالباً سرگرم فریب دادن خویش‌اند. این خودفریبی به شکل‌ها و شیوه‌هایی متفاوت و به علت‌ها و انگیزه‌هایی گوناگون نظیر ارضای خاطر، حفظ حرمت نفس، موجه جلوه دادن کارها و اندیشه‌های خود نزد وجدان اخلاقی (من برتر) و امثال آن صورت می‌گیرد. بنا بر آنچه گفته شد، اگر خودفریبی را به معنای اعم آن در نظر بگیریم، بسیاری از ساز و کارهای دفاعی از قبیل فرافکنی، توجیه و جبران را می‌توان از مظاهر و مصادیق آن به شمار آورد.

هر چند خودفریبی، چنان‌که از خود واژه هم برمی‌آید، مستلزم «ناخودآگاهی» است، این ساز و کار می‌تواند همانند بیشتر ساز و کارهای دفاعی در حالت «نیمه خودآگاهی» هم پدید آید.

۲-۸. شواهد مثال در مثنوی

خویشن را کور می‌کردی و مات

تا نیندیشی ز خواب واقعات

چند بگریزی؟ نک آمد پیش تو

کوری ادراک مکراندیش تو

(دفتر چهارم، ۲۵۰۲-۲۵۰۱)

در حکایات تمثیلی مثنوی، مصداق‌های متعددی از خودفریبی مشاهده می‌شود

1. self-deception

که در اینجا به نقل یک مورد شاخص از آنها اکتفا می‌گردد:

حکایت... مخنث و پرسیدن لوطی از او... کی این خنجر بهر چیست؟

در یکی از داستان‌های به‌ظاهر مستهجن مثنوی، سخن از آمدن بازی است که در حین واقعه، خنجری را در کمر آمد مشاهده می‌کند. حیرت‌زده دلیل آن را جویا می‌شود! و آمد خودفریبانه، یا به انگیزه حفظ ظاهر، در پاسخ می‌گوید: این خنجر را برای شکافتن شکم کسی همراه آورده‌ام که خدای ناکرده نسبت به من نظر سوئی داشته باشد و آمد باز، با تمسخر و طعنه، او را چنین پاسخ می‌دهد: حاشا که من کمترین نظر سوئی نسبت به تو داشته باشم!^(۱۷)

آمدی را لوطی در خانه برد

سرنگون افکندش و در وی فشرد

بر میانش خنجری دید آن لعین

پس بگفتش بر میانت چیست این؟

گفت: آنک با من از یک بدمش

بد بیندیشسد بسدرم اشکمش

گفت: لوطی حمد لله را که من

بد نیندیشیده‌ام با تو به فن

(همان، ۲۵۰۰/۵-۲۴۹۷)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. نورمان مان N.L. Munn، روان‌شناس نامدار آمریکایی و صاحب کتاب: *Psychology: The Fundamentals of Human Adjustment*, ۱۹۵۱ که نخستین بار توسط شادروان دکتر محمود صناعی به فارسی ترجمه و در ۱۳۴۲، تحت عنوان اصول روان‌شناسی منتشر شد.
۲. برای تفصیل بیشتر ← احمد کتابی، ۱۳۸۲، "مفهوم فرافکنی در اندیشه‌های مولوی"، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان* شماره ۳۵-۳۴ و نیز کتاب *فرافکنی در فرهنگ و ادب فارسی*، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی ۱۳۸۳؛ و همچنین مقاله «ردیابی چند مفهوم روان‌شناختی در فرهنگ عامه ایران». در مجموعه مقالات به یاد بود

استاد دکتر غلامحسین صدیقی، در دست انتشار

۳. در فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، «تفت» به معنای گرمی و حرارت و نیز تعجیل و شتاب به کار رفته است (صادق گوهرین، ۱۳۳۷-۵۴: ذیل تفت) ولی محمد استعلامی آن را مخفف تافت - به معنای تایید - دانسته است (مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۷۴) که منطقی‌تر به نظر می‌رسد.

۴. «فروید بر اثر کاویدن حوزه‌های ناشناخته ذهن، به مفاهیمی نو رسید و با اصطلاحاتی بی‌سابقه، زبان علم را پرمایه‌تر ساخت. مفاهیم او اکنون در زندگی روزانه ما رخنه کرده‌اند... همه شاخه‌های فرهنگ معنوی ما - از ادبیات و هنرها تا مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی و علم حقوق و آموزش و پرورش - از بینش فروید تأثیر برداشته‌اند». (زیگموند فروید، ۱۳۵۲، ص ۳۰۸)

۵. «روان ناآگاه شامل عواطف و امیال و اغراضی است که فرد از دیگران و، بالاتر از این، از خود می‌پوشاند. این خطه ناآگاه، مرتبه‌ها از خطه آگاه روان بزرگ‌تر و فعال‌تر است پس برای شناختن اعماق وجود انسان باید این خطه را شناخت. ریشه اختلالات روانی را باید در روان ناآگاه جست». (زیگموند فروید، ۱۳۵۲: ص ۱۰-۳۰۹)

۶. شایان ذکر است که شادروان امیرحسین آریان‌پور در ۱۳۲۴، به جای سه اصطلاح مذکور معادل‌های دیگری را بدین شرح پیشنهاد کرد: او (به جای نهاد)، من (به جای خود) و من برتر یا من آرمانی (به جای فراخود). از قضا، این پیشنهاد، با تعبیری که در بیت معروف حافظ آمده است، مطابقت و تناسب کامل دارد:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست

که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

(زیگموند فروید، ۱۳۵۲: ص ۳۱۰، پانویشت)

۷. در کتاب فیه مافیه نیز قریب به همین مضمون آمده است: «آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت، نیمش فرشته است و نیمش حیوان، نیمش مار است و نیمش ماهی؛ ماهیش سوی آب می‌کشد و مارش سوی خاک. در کشاکش و جنگ است» (مولوی، ۱۳۴۸: ص ۷۸)

۸. این دو تعبیر در برابر *sublimation* (فرانسه و انگلیسی) و *sublimierung*

(آلمانی) به کار رفته است. شایان ذکر است که در برابر این واژه‌ها معادل‌های دیگری نیز پیشنهاد شده که از آن جمله است: ترقیق، تلطیف، متعالی ساختن، صافی کردن، برتر ساختن و... (امیرحسین آریان‌پور، ۱۳۵۷: ص ۱۰۸، پانویشت)

۹. برخی از روان‌شناسان پیرو فروید، مفهوم والایش را با تعبیرهای دیگری بیان کرده‌اند، از آن جمله است: *platonisation* (افلاطونی ساختن) و *canalisation* (هدایت کام‌ها و خواست‌ها در مسیری جدید و مقبول). (امیرحسین آریان‌پور، ۱۳۵۷: ص ۱۸۴)

۱۰. این تعبیر گویا و زیبا را نخستین بار شادروان ابراهیم خواجه‌نوری، که علاوه بر سیاست در روان‌شناسی نیز دستی داشت، در برابر *psychoanalyse* (فرانسه و آلمانی) و *psychoanalysis* (انگلیسی) به کار برد و به سرعت مقبول واقع شد. بعدها تعبیر دیگری نیز در ترجمه اصطلاحات مزبور پیشنهاد شد، از آن جمله است تحلیل روانی (که ترجمه تحت‌اللفظی است) و روان‌پژوهی (کاربرد عزت‌الله فولادوند).

۱۱. معادلی است که شادروان امیرحسین آریان‌پور در برابر اصطلاح انگلیسی *association of ideas* (به فرانسه *association des idées*) به کار برده است. روانشاد محمد صناعتی (مان، ۱۳۴۲: ص ۱۷۳) از آن به «همخوانی آزاد اندیشه‌ها» تعبیر کرده که به اصطلاح «تداعی معانی» نزدیک‌تر است، که آن را نخستین بار مرحوم علی‌اکبر سیاسی به کار برد.

۱۲. بنا به تصریح شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر، ماخذ داستان عاشق شدن پادشاه، به کینزک در مثنوی، چهار مقاله نظامی عروضی (مورخ ۵۰۵ هجری) است. (فروزانفر، ۱۳۴۷، ص ۴) همچنین در ذخیره خوارزمشاهی جرجانی (مورخ ۵۰۵ هجری) *جوامع‌الحکایات عوفی* (متعلق به اواخر قرن ششم و یا اوایل قرن هفتم هجری) و *روضات‌الجنت فی اوصاف مدینه هرات اسفرازی* (مورخ ۸۹۷-۸۹۹ هجری)، مشابه این داستان مشاهده می‌شود (← راوندی، ۱۳۶۸: ۴۲۷-۴۲۴)

۱۳. در پزشکی امروز، این گونه امراض را اصطلاحاً «بیماری‌های روان - تنی» *psycho-somatic* می‌نامند که موضوع بررسی شاخه‌ای ویژه و تخصصی از پزشکی تحت عنوان «طب روان - تنی» *Psycho-Somatic Medicine* است. در چند دهه اخیر، ده‌ها کتاب معتبر علمی در زمینه این رشته به زبان‌های مختلف تألیف و منتشر شده است. در زبان فارسی، احتمالاً نخستین کتابی که در این خصوص منتشر شده کتاب «راه نو در سلامت تن و روان» (اثر فرانک گیل اسلوتر، ۱۳۴۵)، ترجمه محمد مهریار اصفهان: کتابفروشی ثقفی) است.

۱۴. هلیله نام درختی است گرمسیری که میوه آن مصرف طبی دارد و برای رفع خشکی مزاج به کار می‌رود (وزین‌پور، ۱۳۷۱: ص ۱۰۳). جای تعجب است که شادروان

محمد معین در فرهنگ فارسی خود این میوه را قابض توصیف کرده است.

۱۵. در آثار و دواوین سایر سخنوران فارسی نیز اینجا و آنجا از غفلت طیبیان جسمانی از «بیماری دل» شکوه‌ها رفته است:

فکر بهبود خود ای دل ز در دیگر کن

درد عاشق نشود به ز مداوای حکیم

«حافظ»

به هرزه در دسر خویش داد و رنج طیب

کسی که بر سر بیمار دل طیب آورد

«جامی»

من طیبیا ز تو از خویش خبردارترم

که مرا سوز فراق است و تو گویی که تب است

«وصال»

ترک شراب و شاهدیم بیمار کرده است ای طیب

صحت نخواهم یافتن تا نشکنم پرهیز را

«نظیری نیشابوری»

کو طیبی که دوی دل زارم باشد

درد دل بشنود و چاره کارم باشد

«زندى بغدادی»

جراحی دل ما بر طیب ظاهر نیست

که تیر غمزه او هر چه کرد پنهان کرد

«هلالی جغتایی»

(آریان پور، ۱۳۵۷: ص ۷-۲۹۵، پانوش‌ها)

۱۶. مولوی در جایی دیگر، نبض آدمی را ترجمان احوال دل او می‌داند:

آن یکی رنجور شد سوی طیب

گفت: نبض را فرو بین ای لیب

که ز نبض آگه شوی بر حال دل

که رگ دست است با دل متصل

(مثنوی، ۶: ۱۲۹۴-۱۲۹۳)

خواجوی کرمانی را نیز درباره دلالت آهنگ ضربان نبض بر دلدادگی اشارتی است:

رفتم به طیب و گفتمش بیمارم
از اول شب تا به سحر بیدارم
درمانم چیست؟

نبضم چو طیب دید، گفتم از سر درد
جز عشق نداری مرضی پندارم
محبوب تو کیست؟

در ضمن، در حواشی چهار مقاله آمده است که ابوعلی سینا در کتاب قانون (فصل عشق) گفته است: که ضربان نبض عاشقان و اشخاص مغموم منظم و هماهنگ نیست و همین که نامی از معشوق آید یا دیدار او دست دهد ضربان نبض و حالت عاشق یکباره دگرگون می‌شود (محمد قزوینی چهارمقاله نظامی عروضی، چاپ لیدن ص ۷۸۸۰ به نقل از مرتضی راوندی، ۱۳۶۹: ص ۴۲۶-۴۲۴)

۱۷. به احتمال قریب به یقین، مقصود واقعی و نهایی مولانا از نقل این‌گونه حکایات ظاهراً مستهجن، متنبه کردن خوانندگان و انتقال مواظب اخلاقی بدانان در لباس هزل و طنز بوده است. در تأیید این مدعا کافی است به این نکته توجه کنیم که مولانا بلافاصله پس از شرح این نوع داستان‌ها، که غالباً به اجمال و اختصار برگزار می‌شود، به منظور اصلی خود - ارائه پند و اندرز - می‌پردازد. فی‌المثل در حکایت یادشده، فقط در چهار بیت اول به شرح داستان پرداخته شده و پانزده بیت باقیمانده یکسره به نتیجه‌گیری اخلاقی و پند و اندرز اختصاص یافته است. در سایر حکایت‌های به‌ظاهر مستهجن مولوی نیز (نظیر قصه صوفی که زن خود را با بیگانه بگرفت (دفتر چهارم)، حکایت آن زن پلیدکار و... امرود بن (دفتر چهارم) و داستان کنیزک و خر (دفتر پنجم) و... کم‌وبیش همین وضعیت مشاهده می‌شود.

شایان توجه است که در مقدمه‌ی منثور حکایت «... مخنث و پرسیدن لوطی از او...» خود مولانا، هدف غایی خود را از نقل این قبیل داستان‌ها صراحتاً بیان کرده است:

بیت من بیت نیست اقلیم است

هزل من هزل نیست تعلیم است

و در دنباله آن اضافه کرده است: ولو تأملت فيه قليلاً وجدت من نتائج الشریفه كثيراً (یعنی اگر اندکی در این داستان‌ها تأمل می‌کردی، نتایج مطلوب فراوانی از آنها عایدت می‌شد).

کتابنامه

آریان‌پور، امیرحسین. ۱۳۵۷. *فرویدیسیم با اشاراتی به ادبیات و عرفان*. چ ۲، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.

اسلاتر، فرانک گیل. ۱۳۴۵. *راه نو در سلامت روان و تن*. ترجمه محمد مهریار، اصفهان: کتابفروشی ثقفی.

اسلامی ندوشن، محمدعلی. ۱۳۷۷. *باغ سبز عشق، گزیدهٔ مثنوی همراه با تأمل در زندگی و اندیشهٔ جلال‌الدین مولوی*. تهران: یزدان.

اشتهاردی، محمد مهدی. ۱۳۷۶. *داستانهای مثنوی*. ج ۵، چ ۱۰. تهران: پیام آزادی.
باخزری، یحیی بن احمد. ۱۳۴۵. *اوراد الاحباب و فصوص الاداب*. به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.

بهرامی، غلامرضا و عزالدین معنوی. ۱۳۷۰. *فرهنگ لغات و اصطلاحات چهار زبانهٔ روانپزشکی*: «آنسیکلوپدی روانپزشکی». تهران: دانشگاه تهران.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۴. *رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی*، تحلیلی از داستانهای عرفانی - فلسفی، تهران: علمی و فرهنگی.

جعفری، محمد تقی. ۱۳۶۴. *از دریا به دریا، کشف‌الادبیات مثنوی*. چ ۴. تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.

دونز، روبرت ب. ۱۳۵۲. *کتابهایی که دنیا را تغییر دادند*. ترجمهٔ احمد آرام و دیگران. زیر نظر سیروس پرهام. چ ۳. تهران: ابن سینا.

راو، کلارانس ج. ۱۳۷۳. *مباحث عمده در روانپزشکی*. ترجمهٔ جواد وهاب‌زاده. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.

راوندی، مرتضی. ۱۳۶۸. *تاریخ اجتماعی ایران*. ج ۷، تهران: مولف.
زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۴. *سرنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*. چ ۱. تهران: علمی.

_____ ۱۳۶۷. *بجر در کوزه، نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی*. چ

۲. تهران: علمی.

زمانی، کریم. ۱۳۸۳. *شرح جامع مثنوی معنوی*. چ ۳. تهران: اطلاعات.

_____ ۱۳۸۵. *میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی*. چ ۴، تهران: نی.

سجادی، سیدجعفر. ۱۳۵۴. *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۲، تهران: ظهوری.

۶۰۲ فرهنگ، ویژه‌نامه مولوی

سنائی، مجدود بن آدم. ۱۳۴۸. *مثنویهای حکیم سنائی*. به کوشش مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

عریبان، علی. ۱۳۸۵. *گنج روان*. تحلیل و تفسیر مثنوی از منظر روانشناسی، اصفهان: آشنا.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۴۷. *مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی*، ج ۲. تهران: امیرکبیر. فروید، زیگموند. ۱۳۵۲. «*کاوشگران روان ناآگاه*» کتابهایی که دنیا را تغییر دادند. به اهتمام روبرت دونز. ترجمه امیرحسین آریانپور. ج ۳. تهران: ابن‌سینا. کتابی، احمد. ۱۳۸۳. *فرافکنی در فرهنگ و ادب فارسی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کریمی، عبدالعظیم. ۱۳۸۳. *عشق درمانی، روان درمانی عارفانه بر اساس قصه شاه و کنیزک*. تهران: ناآره.

_____ . ۱۳۸۲. «مفهوم فرافکنی در اندیشه‌های مولوی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه اصفهان. ش ۳۴ و ۳۵.

گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۷۴. *نشر و شرح مثنوی شریف*. ترجمه توفیق سبحانی. ج ۳. چ ۲. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

گوهرین، سید صادق. ۱۳۳۷-۵۴. *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*. تهران: دانشگاه تهران. مان، نورمن. ۱۳۴۲. *اصول روانشناسی*. ترجمه محمود صناعی. تهران: اندیشه.

مصاحب، غلامحسین. ۱۳۶۹-۱۳۵۷-۱۳۴۵. *دایرةالمعارف فارسی*. ج ۳. تهران: فرانکلین و شرکت سهامی کتابهای جیبی.

مصفا، محمد جعفر. ۱۳۸۴. *با پیر بلخ، کاربرد مثنوی در خودشناسی*. چ ۱۰. تهران: پریشان.

معین، محمد. ۱۳۴۲-۵۷. *فرهنگ فارسی*. ج ۶، ج ۱. تهران: امیرکبیر. مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۵۶. *دوره کامل مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون، چ ۴. تهران: امیرکبیر.

_____ . *مثنوی معنوی*، از روی نسخه قونیه. به اهتمام عبدالکریم سروش. تهران: علمی و فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۱۵-۱۹. *مثنوی معنوی*، با هفت کتاب نفیس دیگر. به همت محمد رضانی. تهران: کلاله خاور.

_____ . ۱۳۶۲. *دیوان کبیر (شمس)*. تهران: امیرکبیر.

چند مفهوم روانشناختی در اندیشه مولوی ۶۰۳

_____ . ۱۳۷۹. مثنوی. مقدمه، تصحیح، تعلیقات و فهرست‌ها از محمد

استعلامی. ۷ ج. ۶. تهران: سخن.

_____ . ۱۳۴۸. *فیه مافیہ*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه

تهران.

وزین‌پور، نادر. ۱۳۷۱. *آفتاب معنوی*، چهل داستان از مثنوی. تهران: امیرکبیر.

هاشمی، جمال. ۱۳۷۹. *پیغام سروش*، مکتب مولانا و روان‌شناسی نوین. تهران: شرکت

سهامی انتشار.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۵. *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمدعلی امیری،

تهران: علمی و فرهنگی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی