

هستی‌شناسی جان در دیدگاه مولانا از زاویه روانشناختی

رزگار محمدی^۱

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی هستی‌شناسی جان انسانی از دیدگاه مولانا در مثنوی معنوی است. جان انسانی به عنوان یک هستنده بدون در نظر گرفتن هستی او قابل فرض نیست. از جایی دیگر می‌توان مثنوی معنوی را هستی‌شناسی جان انسان نامید که لبریز از سخن در مورد هستی انسان است. مولانا خود نیز اندیشمندی هستی‌نگر و کل‌گرا است که از رویکردهای جزءنگرانه نسبت به وجود انسانی انتقاد می‌کند. در این پژوهش محقق با روش کتابخانه‌ای و جستجو در مثنوی معنوی به وسیله کشف الایات جعفری، ایات مرتبط با مقوله‌های هستی‌شناسی جان را استخراج و آنها را در پنج مقوله جمع بندی کرده است. در این پژوهش به بحث در مورد وحدت یافتگی و کل‌نگری، مرگ، شناخت دیالکتیکی، پویایی و نوشوندگی و کشندگی و جذب‌کنندگی به عنوان پایه‌های هستی انسان در دیدگاه مولانا از دیدگاه روانشناسی پرداخته شده است. در بررسی اشعار مولانا در قصه طوطی و بازرگان و بر پایه آن در شش دفتر مثنوی معنوی هستی انسان یک کلیت وحدت یافته معرفی شده است که به صورت مداوم در حال نوشدن و تغییر است. شناخت هستی‌شناسانه بر پایه اضداد است و مرگ در هستی نوشدن و تغییر از حالتی به حالتی دیگر نه پایان است. نیروی عمل در هستی کششی است که ما را به سمت آنچه که هستیم و می‌خواهیم می‌کشاند. هستی‌شناسی جان در دیدگاه مولانا در مقوله‌های وحدت یافتگی و کل‌نگری، مرگ، شناخت دیالکتیکی، پویایی و نوشوندگی و کشندگی و جذب‌کنندگی جمع شده است. با دیدگاه روانشناختی این پایه‌ها می‌تواند مبنای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه برای نظام‌های روانشناسی و روان‌درمانی بومی باشد که بر مبنای منابع اصیل ایرانی-اسلامی است.

کلید واژه‌ها: هستی‌شناسی جان، مولانا، مثنوی معنوی.

مقدمه

مولانا یک رویکرد هستی‌نگرانه را به جان‌انسانی مطرح می‌کند. جان‌انسانی به عنوان یک هستنده بدون در نظر گرفتن هستی او قابل فرض نیست. از جانی دیگر می‌توان مثنوی معنوی را هستی‌شناسی جان انسان نامید که لبریز از سخن در مورد هستی انسان است. مولانا خود نیز اندیشمندی هستی‌نگر و کل‌گرا است که از رویکردهای جزءنگرانه نسبت به وجود انسانی انتقاد می‌کند. نجم آبادی (۱۳۸۶) می‌گوید: مولانا بینش وری ایدئالیست و فیلسوفی هستی‌گرا است که می‌کوشد دیدگاه هستی‌شناسی خود را که پرورش جان‌آدمی است بازگو کند. در این باب از هستی‌شناسی جان سخن می‌رود. چون انسان موجودی هستومنداست زندگیش با هستی و در هستی است. در این باب به صورت دقیق‌تر و مفصل از هستی‌شناسی در اندیشه مولانا در قالب پویایی و نوشدگی، مرگ، کلیت، وحدت یافتگی، شناخت دیالکتیکی و کشندگی سخن می‌گوییم و با وارد کردن این زمینه در مقوله روان‌شناختی به هستی‌شناسی جان‌انسانی می‌پردازیم.

هستی در سیالیت و پویایی

نو به کجا می‌رود کهنه کجا می‌رسد

در دیدگاه مولانا هستی انسانی دم به دم در حال نو شدن است و دائماً در حال زوال و رویشی دوباره است وی سکون را در جهان هستی نقص می‌داند و هستی را مانند جوی آبی می‌داند که نو به نو می‌شود و دوباره می‌رسد بنابراین هستی در دیدگاه مولانا شونددگی مداوم است، پویایی و سیالیت عین هستی انسانی است.

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفسی نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچو جوی نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد

(۱/۱۱۴۲-۱۱۴۴)

نو زکجا می‌رسد، کهنه کجا می‌رود گرنه و رای نظر، عالم بی منتهاست
عالم چو آب جو است، بسته نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نونو این از
کجاست (دیوان شمس)

در دیدگاه پیشا سقراطیان^۱ همچون هراکلیتوس^۲ نیز هستی انسانی شوندگی
است، به گفته هراکلیتوس: «دوباردریک رودخانه نمی‌توان گام گذاشت» بنابراین
هستی مدام در حال نوشدن و تازه شدن است. «خورشید هر روز تازه است».
در این دیدگاه می‌توان به نیچه^۳ نیز اشاره کرد که جهان هستی را شوندگی
می‌داند و بود را افسانه‌ای و دروغی بیش نمی‌داند. مولانا در قصه‌ی طوطی و
بازرگان به بحث از هستی انسانی در همین دیدگاه می‌پردازد.

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان درکاروان
(۱/۱۸۸۹)

ای برادر عقل یک دم با خود آر دم به دم در تو خزان است و بهار
باغ دل را سبز و تر و تازه، ببین پر ز غنچه ورد و سرو و یاسمن
(۱/۱۸۹۶-۱۸۹۷).

این رجعت مدام را می‌توانیم در زندگی هر روزه، انسان و بیداری و
خواب هر روزه می‌توانیم مشاهده کنیم. وجود هرآن از هستی مطلق صادر می
شود، وجود صادر شده در یک آن به همان هستی عودت می‌کند و عالم
بدینسان با تمام اجزایش هر آن با یک هستی اضافه نو به نو وجود پیدا می‌کند،
ولی بدان جهت که این حرکت دائمی و آنی است، عالم راپیوسته همان عالم
می‌پنداریم و تغییر آن را بعد از مدتی طولانی ادراک نمی‌نماییم (گولپینارلی،
ترجمه سبحانی، ۱۳۸۵). بنابراین جهان هستی با تمام اجزایش و روابطش دائماً
در حال ریزش و دگرگونی است و سکون مستلزم معدوم شدن از صفحه هستی
است (جعفری، ۱۳۸۷).

1. postsocrates

2. heraclitus

3. friedrich nietzsche

خداوند در آیه ۸۸ سوره نمل می‌فرماید «وتری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر الحساب»

«توکوه‌ها را می‌بینی و گمان می‌کنی که آنها را کد ایستاده‌اند در صورتی که آنها مانند ابرهای گذران در حرکت هستند». این رویکرد نسبت به هستی انسانی مأخوذ شده از اندیشه اسلامی است که ریشه آن به ملاصدرا و مکتب متعالیه برمی‌گردد.

العالم به جمیع اجزائه، افلاکه، کواکبه، بسائطه و مرکباته، حادثه کائنه فاسده، کل ما فیه من کل حین موجود آخر و خلق جدید، ان رحمه الله قائل بان جمیع المعقولات متحرکه الجوهر الموضوع لما «اسفار، ج، ۷ ص ۶۲ و ۲۹۷». در دیدگاه ملاصدرا همه جواهر عالم طبیعت خواه در دسترس ما باشند و خواه نباشند، حتی در اوقاتی که ثابت به نظر می‌رسند، در حال حرکت جوهریند، یعنی آن به آن به صورت پیوسته در حال عوض شدن هستند. بنابراین همه صفات و اغراض اجسام نیز به صورت پیوسته در حال عوض شدن هستند زیرا ممکن نیست جوهر عوض شود ولی صفات و اغراض آن نه، حرکت در جوهر مستلزم حرکت در کلیه اغراض آن نیز است. از دیدگاه صدرالمتهلهین حرکت در مقوله ای، خواه جوهر باشد، خواه عرض، به معنای موجود بودن فرد سیال آن مقوله است و موجود بودن فرد سیال آن به معنای حرکت در آن مقوله است (عبودیت، ۱۳۸۵). زمانی که هستی دم به دم در حال عوض شدن و نوشدن است. انسان نیز مدام در حال شوندگی و نو شدن است چون محال است هنگامی که هستی عوض می‌شود انسان ثابت بماند چون انسان در هستی است و ناگزیر از هستی است.

چرخ سرگردان که اندر جستجوست حال او چون فرزندان اوست (۱/ 566)
در زمینه شخصیت مولانا ثبات در شخصیت را رد می‌کند و این برخلاف مکاتیبی چون روان کاوی است که شخصیت انسان را شکل گرفته در زمان معینی و دیگر غیر قابل تغییر می‌دانند، بلکه در الگوی جان درمانی انسان مدام در حال تغییر است و ثباتی برای او در نظر گرفته نمی‌شود، چون هنگامی که او به عنوان جوهر قائل به حرکت جوهری است. اغراض و صفات او نیز در حال

تغییر و دگرگونی هستند و سیالیت و پویایی صفت جان است. جان درمانی با دیدگاه هستی‌نگرانه‌ای مبتنی بر مکتب مولانا و تطبیق آن با مکتب متعالیه جان را پویا و متحرک در نظر می‌گیرد و ویایی و سیالیت را رمز سلامت جان می‌گیرد. مولانا این نوشدگی و پویایی را نافرودگی جان می‌شناسد و انسان را سفارش به نو شدن و دگرگونی همانند هستی خود می‌کند که امروزش باید با دیروزش فرق کند.

هر زمانی نو صورتی نو جمال تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
من همی بینم جهان را پر نعیم آب‌ها از چشمه‌ها جوشان مقیم
بانگ آتش می‌رسد درگوش من مست می‌گردد ضمیر و هوش من
شاخه‌ها رقصان شده چون تابیان برگ‌ها کف زن مثال مطربان
(۳۲۶۷-۳۲۶۴/۴)

هر روز خوش است منزلی بسپردن
چون آب روان فارغ از افسردن
دی رفعت و حدیث وی چون دی
هم بگذشت امروز حدیث تازه باید کردن
نوبت کهنه فروشان درگذشت
نو فروشانیم و این بازار ماست
امروز منم احمد، نی احمد پارینه
امروز منم، عنفا، نی مرغک پاجینه «دیوان شمس»

جلال‌الدین در این ابیات داشتن دیدگاه و نظرگاهی هستی‌شناسانه مبتنی بر تازگی و نوشدگی را عدم ملال و افسردگی جان می‌شناسد و جان را به شدن مداوم می‌خواند. در دیدگاه آسیب‌شناسانه جان درمانی آنگاه که جان در رکود و سکون است برخلاف هستی خویش گام بر میدارد و این همان افسردگی و خمودگی جان است. ناامیدی و افسردگی در دیدگاه هستی‌شناسی جان رکود و

سکون و انفعالیّت و کنش نگر نبودن جان است. هدف جان درمانگر باز گرداندن سیالیّت و پویایی به جان است، تا جان با هستی خویش در هماهنگی و انطباق قرارگیرد. در الگوی جان درمانی از لحاظ کاربردی این رویکردهستی شناسانه در مقوله هستی عملی و در قالب جهندگی به مرحله عمل در آمده است و در قالب فرا روندگی (استعلاء) راه رسیدن بدان روشن شده است. سراسر الگوی جان درمانی لبریز از این رویکرد هستی نگرانه است. در هستی‌شناسی مولانا خودحقیقی در فنا است و در فنا بقا است. ما این حرکت را مطابق رویکرد عارفانه، فنای ابقایی می‌نامیم. سلوک گذر از یک مرحله پایین به بالاتر نیست، رسیدن به مرحله بالا داشتن مرحله پایین و گذر به مرحله دیگر است، انسان دائم در حال فنا شدن و بقا یافتن است. ما حرکت این فرایند را مطابق با مکتب ملاصدرا حرکت اشتدادی می‌نامیم. عبودیت (۱۳۸۵) می‌گوید: در حرکت اشتدادی در هر آنی، امری معدوم و زائل می‌شود و امری جدید غیر از آن، اما کامل‌تر از آن، به جای آن، موجود حادث می‌شود ولی البته این دو امر به هم پیوسته اند، امر حادث در عین بساطت، هم شامل آثار و کمالاتی است مشابه کمالات موجود در زائل و هم شامل آثار و کمالاتی جدید است. صدرالمأهلین، با استناد به حرکت اشتدادی در جوهر، ثابت کرد که نفس از آن جهت که متعلق به بدن مادی است و مجرد تام نیست، نیز مشمول حرکت جوهری اشتدادی است. طبق این زمینه تئوریکی جان نیز مدام در حال فنا یافتن و بقا یافتن در حرکت اشتدادی خود نیز است، جان با رشد و استعلاء در یک زمینه به ورای این مرحله می‌رود که هم در بردارنده آن رشد و رشدی جدیدتر نیز است. بنابراین جان اصیل همانند هستی خویش در پویایی و حرکت است.

مرگ

فروید در اواخر عمر خود نوشت: «آیا بهتر نیست که در واقعیت و اندیشه هایمان، جایگاهی را به مرگ بدهیم که شایسته آن است، و اهمیت نگرش ناخودآگاه به مرگ را که تا کنون چنین با جدیت سرکوب کرده ایم، کمی بارزتر کنیم» (فروید، ترجمه پاینده، ۱۳۸۴). بحث از هستی‌شناسی ما را نیز

ناگزیر به مرگ می‌رساند چون مرگ مهمترین فرایند در هستی انسانی است و جان انسان به عنوان هستومندی میرنده (جان از تن درآمد، جان داد، جان به جان آفرین تسلیم کرد) مرگ جزء ناگزیر هستی وی است. در این زمینه به بیان دیدگاه جان شناسانه مولانا در مورد مرگ و اهمیت آن می‌پردازیم. مرگ به عنوان امری زشت و ناخشنود در اندیشه و به خصوص در روان‌درمانی سرکوب شده است و درمانگران کمتر خود را با این موضوع درگیر کرده‌اند یا شاید خو دنیز از آن فرار کرده‌اند اما برای اینکه هستی انسانی ناگزیر از مرگ است. ما ناچاریم از آن فرار نکنیم و راهی برای طرح آن در درمان نیز بریزیم. هایدگر هستی و انسان را به سوی مرگ^۱ بودن توصیف کرد. مولانا نیز در مثنوی به این عقیده پرداخته است.

در رحم زدان، جنین را رفتن است در جهان او را از نوب شکفتن است
(۱/۳۹۲۹)

هایدگر این به سوی مرگ بودن را ترس آگاهی^۲ معرفی کرد. دازاین غیراصیل را طفره رونده از این موضوع دانست و این طفره، را طفره‌ای دانست که می‌پوشاند. طفره سقوط‌کننده هر روزینه از مواجهه با مرگ به سوی مرگ بودنی نااصیل است، به سوی مرگ بودن اصیل نمی‌تواند از رویارویی با خویش‌مندترین امکان نامنسوب خود طفره رود (هایدگر، ترجمه جمادی، ۱۳۸۷). هایدگر دازاین اصیل را هستومندی مرگ اندیش می‌داند که از مرگ طفره نمی‌رود بلکه آن را هستی خویش می‌داند. فرد با حل کردن خویش در وراجی یا هرزه درآیی همگانی به مقصود گریز از رویارویی با مرگ به طریق وارونه «از طریق فراموشی» نشان می‌دهد که مرگ با وجودش پیوندی آغازین و بلافاصله دارد (جمادی، ۱۳۸۷). مولانا در همین معنا در مثنوی می‌سراید:

آنچه حق است اقرب از حبل الوریذ تو فکندی تیر فکرت را بعید

1. being toward death
2. angst

ای کمان و تیرها برساخته صید نزدیک و تو دور انداخته (۲۳۵۳/۶) -
(۲۳۵۴).

مرگ نزدیک است اما انسان آن را دور می‌پندارد. ما این رویارویی اصیل با مرگ را در اندیشمندانی مانند سقراط^۱، مونتینی^۲، سنکا^۳ نیز می‌بینیم تا آنجا که آنها فلسفه را آموختن چگونه مردن یا آماده شدن برای مرگ می‌دانند، نوشیدن جام شوکران به دست سقراط طفره نرفتن وی از مرگ بود. جان درمانی با رویکرد هستی‌شناسانه-وجودی خود را ناگزیز به اندیشیدن به مرگ و جان اصیل را طفره نرونده از مرگ می‌داند. فروید (صنعتی، ۱۳۸۶) نیز می‌گوید: «اگر می‌خواهی زندگی را تاب آوری، خود را برای مرگ آماده کن». با وجود دیدگاه هستی‌شناسانه مولانا که هستی را دم به دم و شونددگی می‌داند مرگ را نه نهایت جان بلکه نوشدگی دیگر می‌داند و از این رو از مرگ نمی‌هراسد بلکه به عشق به جانان و اتصال جان به او با مرگ، آن را با عشق نیز نگاه می‌کند.

مرگ بی مرگی بود ما را حلال برگ بی برگی بود ما را نوال
ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر، نهان پابندگی
(۳۹۲۷/۱-۳۹۲۸)

هرچند مرگ در ظاهر رفتن جان و تمام شدن آن است اما در حقیقت زندگی دوباره و جاودانگی است.

چون جان تو می‌ستانی چون شکرست مردن با تو زجان شیرین شیرین
تراست مردن

بگذار جسم و جان شو، رقصان بدان جهان شو مگریز اگرچه حالی شور و
شرست مردن

ازجان چرا گریزم، جانست جان سپردن وز کان چرا گریزم، کان زرست

1. Soqrates
2. Monteni
3. Senca

مردن

چون زین قفس برستی درگلشن است مسکن چون این صدف شکستی
چون گوهرست مردن
چون حق تو را بخواند، سوی خودش کشاند چون جنت است رفتن، چون
کوثر است مردن (دیوان شمس).

مولانا جان را در مرگ (جانست جان سپردن) می‌داند و چون جان را حق می‌دهد و جان را وی نیز می‌کشاند مرگ غایت عشق است. چون معشوق جان را به سوی خویش میکشاند. مولانا مرگ را عشق می‌خواند مولانا جان اصیل را نه فرارکننده از مرگ و نه هراسنده از آن، بلکه عاشق بدان برای رسیدن به آستان جانان می‌داند. هگل^۱ نیز در دیالکتیک عشق، مرگ را خود عشق می‌خواند و در مرگ است که عشق مطلق آشکار می‌شود (صنعتی، ۱۳۸۸). هگل در دیالکتیک ارباب و بنده، بنده را کسی می‌داند که از مرگ می‌هراسد اما ارباب بر این هراس پیروز شده است. بنده حریف شکست خورده است که در جانبازی تا به فرجام راه نرفته و آیین خدایگان یعنی پیروزی بر مرگ را نپذیرفته است، او بندگی را بر مرگ رجحان نهاده و به همین جهت بازنده مانده و تن به بندگی داده است. آگاهی بنده نه از این چیز، نه در این و در آن لحظه زمان بلکه از آن است که در سراسر هستی خود بیمناک بوده است و او هراس مرگ را که خدایگان همه هستی هاست را احساس کرده است (هگل، ترجمه عنایت، ۱۳۷۵). برای مولانا این هراسیدن از مرگ و طفره رفتن از آن در این اندیشه قرآنی و اسلامی (موتوا قبل ان تموتوا) مرگ قبل از مرگ می‌داند.

مرگ قبل از مرگ

قصه طوطی و بازرگان رهایی طوطی (جان) را در مرگ قبل از مرگ می‌داند. طوطی با مردن قبل از مرگ خود را از قفس رهایی داد.
ز آنکه آواز تو را در بند کرد خویشتن مرده پی این پند کرد

یعنی ای مطرب شده با عام و خاص مرده شو تاچون من یابی خلاص
(۱/۱۸۳۱-۱۸۳۲)

معنی مردن زطوطی بود نیاز در نیاز و فقرخود را مرده ساز
(۱/۱۹۰۹)

بازرگان نیز این پند را از طوطی می‌گیرد و درس خود را همین مرگ قبل از
مرگ می‌داند.

خواجه گفت کاین پند من است راه اوگیرم، که این راه من است
(۱/۱۸۶۷)

مولانا در سراسر مثنوی خویش از این اندیشه سخن رانده است و آن را
ستوده است.

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این راز بوی برد
(۱۳۷۴/۴)

مرگ پیش از مرگ امن است ای فتی این چنین ما را فرمود مصطفی
(۴/۲۲۷۴)

سر موتوا قبل موت این بود که پس مردن غنیمتها رسد
(۳/۷)

هستی خودش را در نیستی می‌نماید برای درک هستی باید نیستی را درک
کرد، این دو امر متضاد و متناقض نیستند، بلکه در فرایندی دیالکتیکی همدیگر
را می‌نمایانند و برآیند آنها همان شدن مداوم است و هر بار که زوال رخ
می‌دهد چیزی نوآفریده می‌شود و به وجود می‌آید.

از کجا جوییم هست؟ از ترک از کجا جوییم سبب از ترک دست
(۸۲۴/۶)

گفتش آن عاشق: «بگوان اصل گفت: «اصلش مردن و نیستی است»
(۲۵۶/۵)

مرگ نیز متضاد زندگی نیست بلکه در فرایندی دیالکتیکی با آن برای درک زندگی مرگ را باید درک کرد و مرگ خود زندگی است و نوشدنی دوباره و برآیند زندگی و مرگ، زوال و زیستن، شدنی دوباره است. این چنین مولانا از این هراس از مرگ که براندیشه غرب سایه افکنده است را کنار می‌زند و جان را نه تنها هراسنده از مرگ، بلکه عاشق بدان با دیدگاهی هستی‌نگرانه می‌داند. طریقه‌ای که مولانا برای این نه‌راسیدن نشان می‌دهد مردن قبل از مرگ است که از این طریق ما به راز مرگ پی می‌بریم و از آن نمی‌هراسیم. مولانا در این زمینه به زیبایی شناسی مرگ پرداخته است.

وحدت یافتگی و کل‌نگری

هستی انسان نمود وحدت و کلیت است. در رویکرد هستی‌شناسانه بر طبق آموزه‌های مولانا هستی انسانی و خود جان‌کلیتی در نظر گرفته می‌شود که در جستجوی وحدت یافتگی با کل است. مولانا مثنوی خود را دکان وحدت می‌داند و وحدت‌نگری را، میرنده ملال و افسردگی جان می‌داند.

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی آن بت است

(۴/۱۵۳۴)

نیست یکرنگی کزو خیزد ملال بل مثال ماهی و آب زلال

(۵۰۲/۱)

مولانا عاشقان حقیقی را عاشقان کل می‌نامد و هر که نظر او بر عشق جزئی به کل باشد از مشاهده عشق کل بازمی‌ماند هر چند که بازگشت هر جزئی به کل است و عشق جزئی نیز از این قاعده برکنار نیست.

عاشقان کل نی عاشقان جزو ماند از کل آنکه شد مشتاق جزو

چونکه جزئی عاشق جزئی شود زود معشوقش به کل خود رود

(۱/۲۸۰۱-۲۸۰۲)

در ادبیات عرفانی ما این هستی‌وحدت و کلیت ستوده شده است.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

(سعدی)

اگر یک ذره را برگیری از جای لیل یابد عالم را همه سراپای

(شیخ شبستری)

دل هر ذره را بشکافی آفتابیش در میان بینی

(هاتف اصفهانی)

این ایده را در ادبیات عرفانی ایده یک در بسیار یا همان یکسانی در عین نایکسانی نامیده می‌شود. روان که یک بود، چون در خاک اسیر گشت «بسیار» شد و پس از رهایی از برون «صورت» دوباره یک می‌شود وحدت وجود همان ایده یک در بسیار است. یک ایده‌ی یکتامی تواند در «بسیار» صورت گسترده شود، بی آنکه خود بسیار شود و یکتایی خویش را از دست دهد (نجم آبادی، ۱۳۸۷). مولانا زندگی قبل از آمدن به خاک را وحدت و کلیت می‌شناسد که در آن طرف همه یکی هستند و عالم تکثر از بین می‌رود.

یک گوهر بودیم همچو آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سرو پا بودیم آن سر همه

(۶۹۲-۱/۶۹۱)

که از آن سو جمله ملت یکی است صد هزاران سال و ساعت یکی

(۱/۳۵۱۸)

گو هزاران اند یک کس بیش نیست چون خیالاتی عدداندیش نیست

(۳/۵۳)

جملگی طومارها بد مختلف همچو شکل حرفها یا تا الف

(۱/ ۶۶۰)

ابوالفتح رازی می‌گوید: همه پیامبران یک روح و یک حقیقت هستند که در کالبدهای متعدد ظاهر شده‌اند (همان). قران کریم نیز در سوره بقره آیه ۱۳۶ به این

اندیشه اشاره کرده است «لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون». عقیده وحدت وجود در فلسفه و عرفان این نظریه است که خدا کل است و کل خدا است، جهان ایده‌ای متمایز از خداوند نیست. خدا جهان است و جهان خداست. اسپینوزا^۱ از مدافعان سرسخت فلسفه وحدت وجود است (استیس، ترجمه خرمشاهی، ۱۳۶۱). بنابراین وحدت در اندیشه عارفان وجود حق را واجد مطلق بودن و همه موجودات را موجود به هستی او دانستن است (حلبی، ۱۳۸۵). به عقیده‌ی صوفیه هیچ چیز جز ذات الهی وجود حقیقی ندارد و تمام موجودات، تجلی ذات مطلق هستند. مولانا نیز همانند دیگر عارفان قائل به وحدت وجود است و عقیده وحدت وجود در او که وجودش در عشق مستغرق است به کلی شکل بشری یافته است (گولپینارلی، ترجمه سبحانی، ۱۳۷۵). نسفی نیز وحدت را مقصد سالکان و مقصود رونندگان می‌داند (حلبی، ۱۳۸۵). عارف در نهایت فنا می‌یابد و به توحید و وحدت می‌رسد و وجودش با وجود جانان متصل می‌شود و از خودخالی می‌شود. در قصه طوطی و بازرگان مولانابه این اندیشه پرداخته است او خود را عاشق کل می‌داند و هنگامی که من و توها به عنوان تکثرات از بین می‌روند وحدت به وجود می‌آید و جان از من و توها می‌شود.

عاشق کل است و خود کل است او عاشق خویش است و عشق خویش جو

(۱/۱۵۷۴)

ما چه باشد در لغت؟ اثبات و نفی من نه اثباتم، منم بی ذات و نفی

(۱/۱۷۳۴)

ای رهیده، جان تو از ما و من ای دمیده روح اندر مرد و زن

مرد و زن چون یک شود، آن یک تویی چون که یک‌ها محو شود، آنک تویی

تا من و توها همه یک جان شوند عاقبت مستغرق جانان شوند

(۱/۱۷۸۵-۱۷۸۷)

مولانا در زمینه کل‌نگری که مثنوی وی لبریز از این رویکرد است یافتن

کل را رهایی و ذوق جزءها را از کل می‌داند هنگامی که جزء از کل قطع می‌شود بیمار می‌شود تا اینکه باری دیگر به کل خود پیوندد. جان تا زمانی که جزء است راه را نمی‌شناسد چون او از کل به دور است و همه جزءها رو به سوی کل دارند.

جزء از کل قطع شد، بیکار شد
عضو از تن قطع شد، مردار شد
تا پیوندد بکل بار دیگر
مرده باشد، نبودش از جان خبر
(۱۹۳۶، ۱۹۳۷/۳)

راند سوی او و گفتش بکر خاص
کل ترا باشد ز غم یابی خلاص
(۲/۲۴۱۱)

ذوق جنس از جنس خود باشدیقین
ذوق جزو از کل خود باشدبیین
(۱/۸۸۹)

بل زکشتیهاش که آن پند دل است
گویم از کل جزو و در کل داخل
(۶/۲۲۲۴)

رحمت جزوی به کل پیوسته شو
رحمت کل را تو هادی بین و رو
(۳/۱۷۹۹)

تا که جزو است نداند راه بحر
هر غدیری را کند ز اشباه بحر
(۳/۱۸۰۰)

جزو کل، نی جزوها نسبت به کل
نی چون بوی گل که باشد جزو گل
لطف سبزه جزو لطف گل بود
بانگ قمری جزو آن بلبل بود
(۱/۱۲۰۶-۱۲۰۷)

از این اندیشه هستی‌شناسانه مولانا که جزءها رو به سوی کل دارند و کل - نگری ستوده می‌شود، جستجوی اصل نیز یافتن کل خود فرض می‌شود هر چیزی رو به اصل خود می‌رود و در نهایت حتی آن را اگر گم کند دوباره می‌یابد همانگونه که جزوها به سوی کل می‌روند جان‌ها نیز به سمت اصل خود می‌روند. قرآن می‌فرماید: «یا ایها النفس مطمئنه، ارجعی الی ربک راضیه مرضیه».

هرکسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
(۱/۶)

اصل ایشان بود از آتش ابتدا سوی اصل خویش رفتند انتها
همه ز آتش زاده بودند آن فریق جزوها را سوی کل آمد طریق
(۱/۸۷۴-۸۷۵)

چونک جزو دوزخ است نفس ما طبع کل دارند جمله جزوها
(۱/۱۳۸۲)

چون تو جزو دوزخی پس هوش دار جزو سوی کل خود گیرد قرار
(۱/۲۷۹)

مولانا نژند شدن جان را از وحدت و کلیت جدا شدن آن می‌داند چون
جان جزء کل خود بوده است اکنون که از کل رسته است و جزء شده است
بیمار شده است و رهایی جان نیز جستجوی وحدت و یافتن کل برای باری
دیگراست. جان کلیتی است در عین اجزای آن، با وجود نایکسانی‌ها جان‌ها در
اصل یکسان و رو به اصل و کل خویش دارند.

افتاب از ذره‌ای شد وام خواه! زهره‌ای از خمره‌ای شد جام خواه!
(۵/۳۵۸۳)

این هستی‌شناسی با نظام‌های روان‌درمانی همچون گشتالت، آدلر و راجرز
که رویکردهای کل‌نگر و در جستجوی وحدت هستند اشتراک دارند. در
مراجع - محوری، ارگانیزم به زمینه ادراکی خود به صورت یک کل سازمان
یافته پاسخ می‌دهد بدین معنی که ارگانیزم یک کل است و ایجاد ناراحتی در
هر قسمتی موجب ناراحتی و نگرانی در اجزای دیگر آن می‌شود. روان‌شناسان
گشتالتی نیز به ذاتی بودن نیاز انسان به سازماندهی و وحدت تجربه ادراکی
معتقد هستند، به این معنی که انسان تجربه خود را در جهت تمامیت و وحدت
سوق می‌دهد (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۸۴). جان را مولانا با داشتن رویکردی
کل‌نگر و وحدت‌نگر جان را یک کلیت سازمان یافته می‌شناسد که
در جستجوی وحدت و کلیت است. در این هستی‌شناسی داشتن رویکردی

هستی‌شناسانه وحدت نگر و کلیت یافته مزیت شمرده می‌شود و جان با وجود این پرسپکتیو به سمت رهایی و گشودگی نزدیک می‌شود.

شناخت با برابر نهاد و شکل‌گیری هم نهاد (معرفت دیالکتیکی)

مولانا در این دیدگاه هستی‌شناسانه گریزی به شناخت‌شناسی می‌زند و شناخت را در هستی با اضداد تعریف می‌کند شناخت هر چیزی با ضد آن است. در قصه طوطی و بازرگان این اندیشه خویش را یاد می‌کند.

هرضدی را تو به ضد او بدان (۱/۱۸۶۵)

صد هزاران ضد، ضد را می‌کشد (۱/۱۸۸۸)

این شیوه شناخت در مثنوی معنوی به کرات اشاره شده است.

رنج و غم را حق پی آن آفرید تا بدین ضد خوش دلی آید پدید

(۱/۱۱۳۰)

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت چو ببیند زخم بشناسد نواخت

(۵/۵۹۹)

نفی ضد باشد، بی شکی
این زمان جز نفی ضد، اعلام نیست
تا ز ضد، ضد را بدانی اندکی
اندرین نشات دمی بی دام نیست

(۶/۷۳۶-۷۳۷)

از کجا جویم علم؟ از ترک علم
از کجا جویم سبب؟ از ترک دست

(۶/۸۲۳-۸۲۴)

پس نهانی‌ها بضد پیدا شود
که نظر بنور بود آن‌گه به رنگ
پس بضد نور دانستی تو نور
نور حق را نیست ضدی در وجود
چون که حق را نیست ضدپنهان شود
ضد بضد پیدا بود چون روم و زنگ
ضد ضدا را می‌نماید در صدور
تا بضد او را توان پیدا نمود

(۱/۱۳۱-۱۳۴)

خاصه جزوی کو ز اضداد است جمع
ز آب و خاک و آتش و بادست جمع

زندگانی آشتی ضدهاست
مرگ آن کاندرا میانشان جنگ خاست

صلح اضداد است عمراین جهان جنگ اضداد است عمر جاودان
آن جهان جزباقی و آباد نیست زآنکه ترکیب وی از اضداد نیست
(۱/۱۲۹۱-۱۲۹۴)

بد ندانی تا ندانی نیک را ضد را بضد توان دیدای فتی
(۴/۱۳۴۶)

که زضدها ضدها آمد پدید درسویدا روشنایی آفرید
(۱/۳۸۸)

پس بنای خلق بر اضداد بود لاجرم ما جنگی ایم از ضرر و سود
(۶/۵۰)

جنگ فعلی است ازجنگ نهان زین تخالف آن تخالف بدان
(۶/۳۷)

در این ابیات جلال الدین شناخت را در اضداد محصور می‌داند و می‌گوید
جز با ضد یک چیز آن را نمی‌توان شناخت. عین القضات می‌گوید: دریغا!
سیاهی بی سپیدی و سیاهی بی سپیدی چه کمالی دارد؟ هیچ کمال ندارد (به
نقل از نجم آبادی، ۱۳۸۷). مولانا از آنجا که ترکیب جهان و انسان را از اضداد
می‌داند برای شناخت انسان و جهان شناخت اضداد را سفارش می‌کند و هستی
را با نیستی، نور را با تاریکی و سیاهی می‌توان شناخت، مولانا جلال الدین
جهان دیگر را از اضداد دنی می‌داند و بنای آن را بر پایه اضداد نمی‌شناسد به این
دلیل، شناخت چندانی از آن نداریم تا بتوانیم با اضداد آن را بشناسیم. مولانا در
این ابیات زندگانی را آشتی ضدها و عمر جهان را صلح اضداد می‌داند در این
قالب دو امر متضاد با هم ترکیب می‌شوند و چیز جدیدی به وجود می‌آورند.
مولانا از ترکیب رنج و غم، خوشدلی را بیرون می‌آورد، برای شناخت این
اندیشه آن را با دیدگاه هگل تطبیق می‌دهیم. تز به عنوان نهاد در بردارنده آنتی
تز خود برابر نهاد است و از ترکیب این دو هم نهاد (سنتز) شکل می‌گیرد این
فرایند دیالکتیک نامیده می‌شود که موجب پویایی اندیشه می‌شود. هستی به
عنوان یک تز در بردارنده نیستی به عنوان آنتی تز است و از ترکیب این دو

شناختی به عنوان سنتز که همان شدن است شکل می‌گیرد. هگل این فرایند را در ذهن و اندیشه می‌داند که با مولانا که آن را در قالب شناخت‌شناسی بیان کرده است هماهنگ می‌کند. مارکس از هگل انتقاد می‌کند که او روی سر خود ایستاده است و باید این فرایند را در قالب اجتماعی و ماده مطرح کرد نه در ذهن (تاگارت و تاگارت، ۱۹۹۹). اساس مثنوی و حرکت مولوی در کتاب مثنوی معنوی مفروض گرفتن دوگانگی و ضرورت دوبنی و رسیدن از دوبنی به سوی امر سومی که اساس و پایه و هدف خلقت انسان که همان معنویت و معنی است (گرگین، ۱۳۸۴).

در متافیزیک حضور^۱ دریدا^۲ نیز به همین امر اشاره می‌کند که اندیشیدن تاکنون در عناصر دو تایی درگیر بوده که وجود یکی به دیگری وابسته و یکی برتر از دیگری بوده است. برای مثال گفتار در اندیشه همیشه برتر از نوشتار بوده است (احمدی، ۱۳۷۲). اندیشه دوبنی را برای نخستین بار در فرهنگ ایران باستان ظهور کرد. درآیین (زروانی - مهری) و دین زرتشتی از دو گوهر همزاد مخالف سپتتامینو و انگره مینو (زیبایی و زشتی یا نیکی و بدی) سخن می‌رود (نجم‌آبادی، ۱۳۸۷). در روان‌شناختی هستی‌شناسانه مولانا از این رویکرد معرفت‌شناسانه مدد گرفته می‌شود و برای شناخت مراجع از خویش و حجاب و پوشیده گی خود و برای سردر گمی‌های مراجع به کار گرفته می‌شود. بنابراین نه تنها به عنوان یک مفهوم بلکه به عنوان یک فن نیز مطرح است. روشی دیالکتیکی روشی است که در آن دو امر که در واقع با هم ضد هستند در هم ادغام می‌شوند و این دو در عین اختلاف خود یک چیز هستند. این دیالکتیک زوال و از بین رفتن است. این‌گونه شناخت برابر با هستی پویا و سیال است که موجب پویایی و زوال ناپذیر شدن اندیشه می‌شود.

کشندگی و جذب کنندگی

در قصه‌ی طوطی و بازرگان مولانا می‌گوید: اگر تشنگان در جهان آب

1. metaphysics of presence

2. javques derrida

راجستجو می‌کنند آب نیز در جهان به دنبال تشنگان می‌آید. و اگر عاشق معشوق را می‌جوید معشوق نیز عاشق را طلب می‌کند.

دلبران را دل، اسیر بی‌دلان جمله معشوقان شکار عاشقان
هرکه عاشق دیدیش معشوق دان کوبه نسبتی هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان آب جوید هم عالم به تشنگان
(۱/۱۷۳۹-۱۷۴۱)

در مثنوی معنوی جلال‌الدین این اندیشه را اینگونه پرورده است که خاصیتی کشنده و جذب‌کننده در هر چیزی است اگر کفر کافر را به دنبال خود می‌کشد ارشاد نیز مرشدرا به دنبال خود می‌کشد اگر ناریان دنبال ناریان هستند نوریان نیز نوریان را می‌طلبند زیرا هم سنخ بودن فصل مشترک آنهاست همانگونه که جزء دنبال کل می‌ورد هم چنین هم جنس دنبال هم جنس خود می‌رود ما این کشش و تمایل را در هستی انسانی بر طبق اندیشه مولانا کشندگی و جذب‌کنندگی نامیدیم. اگر انسان طالب چیزی شود آن چیز طالب او می‌شود.

در جهان هر چیز، چیزی جذب کرد گرم گرمی را کشید و سرد سرد
قسم باطل باطلان را می‌کشد باقیان هم از باقیان سرخوش‌اند
باطلان را چه رباید؟ باطلی عاطلان را چه خوش آید؟ عاطلی
ز آنکه هر جنس رباید جنس خود گاو سوی شیر نر کی روی نهد
گرگ بر یوسف کجا عشق آورد جز مگر به مکر تا او را خورد
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه راست همچون کهربا و برگ کاه
(۲/۸۱-۸۷)

در جهان هر چیزی چیزی می‌کشد کفر، کافر را و مرشد را رَشَد
(۴/۱۶۳۴)

محقق در جستجوی وارد کردن این اندیشه‌ی هستی‌شناسانه مولانا در زمینه محتوا و آسیب‌شناسی درمان ناامیدی و افسردگی را جذب جان انفعالی و رکود دار و بی‌عشق می‌داند. اگر جهان را ناامید ببینیم جان نیز ناامید می‌شود اگر هستی

را دم به دم و در عشق بینم جان نیز جان فزا و پویا و سیال می‌شود. همانگونه که شمس یار همیشگی مولانامی گوید: هر اعتقادی که تو را گرم کرد، آن را نگه دار و هر اعتقاد که تو را سرد کرد، از آن دور باش (مقالات، ۱۵۱).

مولانا در مثنوی خود می‌سراید.

باده در جوشش گدای جوش ماست چرخ در گردش گدای هوش ماست
باده از ما مست شد نی ما ز او قالب از ما هست شد نی ما ز او

(۱/۱۸۴-۱۸۵)

از جنبه آسیب‌شناسی، ناامیدی‌کننده‌ی جان ناامید و افسرده است و امید و جان فزایی‌کننده جان سرخوش و پویا است. در همین معنا مولانا در مثنوی می‌گوید: به خاطر اینکه جهان راتیره و تار می‌بینی چون شیشه‌ای سیاه و تار را به چشمانت بسته‌ای و این کبودی ناشی از نگاه توست نه از جهان، چون تو اینگونه نگاه می‌کنی جهان نیز اینگونه در چشمان تو وارد می‌شود.

پیش چشمت داشتی شیشه‌ی کبود زان سبب، عالم کبودت می‌نمود
گر نه کوری، این کبودی دان ز خویش خویش را بدگوی، مگو کس را تو پیش

(۱/۱۳۳۸-۱۳۳۹)

اگر ما طالب حق باشیم حق نیز طالب ما می‌شود مهم طالب بودن هست نه چیزی دیگر. نیچه (آشوری، ۱۳۸۳) می‌گوید: اگر دیر زمانی در مغاک چشم بدوزی آن مغاک نیز در تو چشم خواهد دوخت. در هستی‌شناسی، کشندگی و جذب‌کنندگی مفهومی هستی‌شناسانه در هستی انسان است که به آن نگریسته و تکیه می‌شود.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۷۱). *ساختار و تأویل متن (۲ جلدی)*. تهران: نشر مرکز
- آزاد، پیمان. (۱۳۷۸). *قبلی جان، کاربرد مثنوی مولوی در شناخت درمانی*. تهران: نشر البرز
- استیس. (۱۳۶۱). *عرفان و فلسفه*. ترجمه: خرمشاهی، بهاء‌الدین. تهران: سروش
- تبریزی، شمس. (۱۳۷۳). *مقالات (تصحیح محمد علی موحد)*. تهران: نشر سخن

- جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۵). شرح و تفسیر مثنوی (۱۵ جلدی)
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۴، ۱۳۶۵). از دریا به دریا (کشف الایات مثنوی، ۴ جلدی). تهران: انتشارات وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۸). مرگ. فصلنامه ارغنون، شماره آخر
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۵). جلوه‌های عارفان، چهره‌های عارفان. تهران: نشر قطره
- شفیق آبادی و ناصری. (۱۳۸۱). نظریه‌های روان‌درمانی و مشاوره. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران و قم: انتشارات سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- گرگین، محمود. (۱۳۸۴). معرفت دیالکتیک در مثنوی مولانا. کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۹۵
- گولپنارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۵). مولانا، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها. ترجمه سبجانی، توفیق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- مولانا، جلال الدین. (۱۳۶۰). مثنوی معنوی (تصحیح نیکلسون). تهران: انتشارات مولی
- مولانا، جلال الدین. (۱۳۷۷). دیوان شمس (تصحیح بدیع الزمان فروزانفر). تهران: انتشارات نگاه
- نجم آبادی، کیوان. (۱۳۸۶). مولانا و هستی. تهران: انتشارات چشمه
- هایدگر. هستی و زمان. ترجمه جمادی، سیاوش (۱۳۸۷). تهران: نشر ققنوس
- هگل. خدایگان و بنده. ترجمه عنایت، حمید (۱۳۷۶). تهران: انتشارات خوارزمی
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۴). عرفان عملی در اسلام. تهران: دفتر نشر معارف