

تولدی در عشق و خلاقیت

مولوی و روان‌شناسی



نوشته‌ی پروفیسور رضا آراسته

با مقدمه‌ی از اریک فروم

ترجمه‌ی حسین نجاتی

تولدی در عشق و خلاقیت

روان شناسی و مولوی

نوشته‌ی پروفسور رضا آراسته

دانشگاه علوم پزشکی جرج واشنگتن «دپارتمان روان پزشکی»

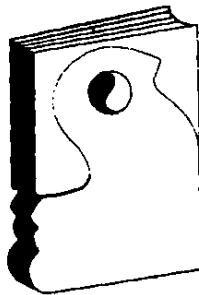
با مقدمه‌ی اریک فروم

رئیس انستیتی روان پزشکی دانشگاه ملی مکزیکو

برگردان حسین نجاتی

ویرایش دکتر محمد حسین سروری

این کتاب ترجمه است از
RUMI
THE PERSIAN, THE SUFI
by A. Reza Arasteh
With a preface
by Erich Fromm
London 1976



تولدی در عشق و خلاقیت

مولوی و روان‌شناسی

نوشته‌ی پروفسور رضا آراسته

برگردان حسین نجاتی

طرح جلد: ع. قزوانچاهی، حروف چینی مؤسسه‌ی «دیگر»

لیتوگرافی کاوه نو، چاپ یلدا، چاپ اول: بهار ۱۳۷۲، تیراژ ۵۰۰۰

«کلیه حقوق برای مترجم محفوظ است»

انتشارات فراروان: تهران، صندوق پستی: ۱۵۸۱۵-۱۸۳۹

«به نام آنکه جان را فکرت آموخت»

□ با شما

انتشارات فراروان با همکاری مؤسسه‌ی علمی گسترش اطلاعات و تحقیقات فراجو، به منظور تقویت بنیادهای علمی - شناختی جامعه در زمینه‌های روان‌شناسی، فراروان‌شناسی، عرفان، مدی‌تیشن، یوگا، هیپنوتیزم و راهنمای درمان‌های طبیعی، می‌کوشد تا با انتشار آثاری سودمند در هر یک از موارد یاد شده به‌شکلی منظم، پیوسته و بنیادین بر دانسته‌های شما بیفزاید. آثار منتشر شده به‌ویژه در حوزه‌های روان‌شناسی، فراروان‌شناسی، هیپنوتیزم و راهنمای درمان‌های طبیعی، دارای مبانی علمی بوده و به دو صورت عمومی - کاربردی و تخصصی - دانشگاهی در اختیار پژوهش‌مندان و دوست‌داران کتاب قرار می‌گیرد.

«تولدی در عشق و خلاقیت» از سری عرفان تطبیقی است که با دیدگاهی روان‌شناسانه تفکرات عارفانه و رمزآلود مولانا و شمس را مورد بررسی قرار می‌دهد.

خواننده با مطالعه‌ی این کتاب، در فضای انسان دوستانه‌ی قرار می‌گیرد که تنها عشقِ خلاق می‌تواند تبلور ذهنی‌اش را کمال بخشد.

سرفراز باشید

فراروان

□ در این کتاب

۳	□ باشما
۷	□ مقدمه
۱۰	□ پیشگفتار
۱۹	□ فصل اول:
۱۹	تحلیلی از فرهنگ ایرانی
۴۱	□ فصل دوم:
۴۱	تولد دوباره در عشق و خلاقیت
۴۱	تحلیلی از رومی
۴۴	جستجو و طلب یگانگی نهائی
۵۲	بصیرت بیشتر در مرحله مافوق فرهنگی
۵۹	کشمکش بیرونی خودها - خود ستی در مواجهه با خود جهانی
۶۴	کشمکش درونی خودها
۷۰	وحدت جانها، همانندی با شمس (استاد بزرگ)
۸۲	تولد دوباره در عشق و خلاقیت
۹۹	□ فصل سوم:
۹۹	موقعیت بشر و تحقق خویشتن
۱۵۷	□ فصل چهارم:
۱۵۷	سهام مولانا در موقعیت بشر مدرن
۱۸۴	سهام مولانا در تصویر بُعد بشر دوستانه انسان
۱۸۶	سهام مولانا در تصویر انسان در شرق مدرن
۱۹۱	□ منابع و مأخذ

مقدمه

در دورانی زندگی می‌کنیم که نسل بشر از یک طرف در معرض تهدید جنگ هسته‌ای مخرب و از طرف دیگر شاهد زوال روحی می‌باشد، و همچنین با نوعی از خود بیگانگی روز افزون، دوری از انسان، طبیعت و نتایج کار خود دست بگریبان است. آیا واکنش بعضی از مردم در کشورهای مختلف نسبت به این دو خطر شگفت‌آور است؟ برآستی، می‌توان شاهد نوعی رنسانس بشر دوستی در بعضی کشورها و در بعضی اردوگاه‌های ایدئولوژیکی بود. این بشر دوستی جدید در میان اهل علم، فلاسفه و در میان مارکسیست‌ها و در میان مذهب‌یون پروتستان و کاتولیک قابل مشاهده است. کسانی همچون برتراند راسل و آلبرت انیشتن، آلبرت شوایتزر و کارل رانر، جرج لوکاکس و ارنست بلاک، تنها چند نمونه از نمایندگان برجسته فلسفه بشر دوستی معاصر بشمار می‌روند. در هر صورت، بشر دوستی جدید، افکار بشر دوستان بزرگ دوره رنسانس را دوباره مورد تأکید قرار می‌دهد. این افراد، چه مذهبی و چه غیر مذهبی، بر ایمان و استعداد انسان در نیل به عالیترین درجات ترقی، وحدت نژاد انسانی، صلح و سازش تأکید دارند، که می‌تواند انسان را به تحقق خویشتن نایل سازد و او را به صورتی در آورد که شایسته آن است. علاوه بر این علاقه کلی نسبت به بشر دوستی، نوعی علاقه روزافزونی

نسبت به یکی از جنبه‌های ویژه تفکر دوستی مطرح است که همان عرفان می‌باشد. انسان متمدن در جستجوی معنای زندگی می‌باشد، که بالاتر از اهداف مادی یعنی قدرت و شهرت است و برای این منظور متوجه همه ایده‌های مذهبی شده، که با خداشناسی و دیدگاه‌های روشنفکرانه مربوط به خداوند رابطه‌ای ندارد بلکه با تجربه شخصی و فطری فرد با جهان هستی بستگی داشته و در جهت رهائی از زندانی است که «من» فناپذیر و هوس‌های غیر عقلی، برای انسان ایجاد می‌کند. این عرفان که به عقیده شوایتزر آخرین نتیجه عقل‌گرایی است، دو نمونه از برجسته‌ترین مفاهیم خود را در تحقیق مایستراکهارت و ذن بودیسم یافته است. در حالی که ذن بودیسم به روشنی غیرالهی است، اکهارت آن را با مفهوم خدا در مسیحیت مترادف می‌داند هر چند در حال حاضر آن را با مفهوم خدا - سر، تعالی بخشیده اما علی‌رغم بعضی تفاوت‌ها، اکهارت و ذن بودیسم همانطور که سوزوکی^۱ نشان داده اساساً به توجیه یک ایده واحد می‌پردازند.

بشر دوستی یعنی عرفان منطقی، در دنیای غرب فقط در جهات مظاهر غرب و خاور دور به طور فزاینده‌ای مورد علاقه واقع شده است. انسان‌گرایی و عرفان مسلمان هنوز در قلمرو انحصاری حوزه‌ها باقی مانده است.

اینکه نویسنده این کتاب ایده‌های یکی از بزرگترین بشر دوستان مسلمان و عارف یعنی، محمد جلال‌الدین مولانا را به دنیای انگلیسی زبان معرفی می‌کند خدمت بزرگی به انسان معاصر است. یکی از معاصرین اکهارت، یعنی همین ایرانی به توجیه نظریاتی پرداخته که در اصل با نظریات این عارف بزرگ آلمانی خیلی فرق دارد، اگرچه در بعضی موارد کمتر مقید به سنت حاکم می‌باشد (به عنوان نمونه، با بیان این مطلب

که انسان باید ضمن وحدت با زندگی وحدت خود را با خدا تعالی دهد). رومی، دو‌یست سال قبل از افکار بشر دوستی رنسانس ایده‌های سازگاری مذهبی، که در نزد اراسموس، نیکولاس دوکوسا وجود داشت، و ایده عشق به عنوان نیروی اصلی خلاقیت، که به وسیله فی‌چینو نیز اظهار شده، را بیان کرده است.

مولانا عارف، شاعر، رقص‌کننده بوجد در آمده، یکی از بزرگترین عاشقان زندگی بوده و این عشق به زندگی در هر سطر از نوشته‌ها و هر شعری که می‌گفت و هر عملی که انجام می‌داد به چشم می‌خورد.

مولانا نه تنها شاعر، عارف و بنیان‌گذار نوعی تفکر مذهبی بود بلکه انسانی بود با بصیرت عمیق در طبیعت انسان. او در مورد طبیعت غرایز انسانی، قدرت عقل بالاتر از غریزه، طبیعت خویشتن، آگاهی، ناخودآگاهی و آگاهی جهانی و همچنین درباره مشکلات آزادی، ایمان و اقتدار بحث کرده است. در تمامی این زمینه‌ها، مولانا تلاش زیادی نموده تا مهمترین آنها را که با طبیعت بشری ارتباط دارند بیان کند.

مؤلف این کتاب، با وجود اینکه خود محقق طبیعت بشری و روش‌های مختلفی که به رهائی انسان از اختلالات روانی و کمک به کسب استقلال و قدرت می‌پردازند می‌باشد، در عین حال در این کتاب، در تجسم تمام سیستم‌های تفکر رومی، و همچنین در نشان دادن رابطه بین افکار مولانا و مشکلاتی که روانکاوی با آن مواجه می‌باشد با موفقیت چشمگیری مواجه بوده است. مؤلف با ارائه ایده‌ها و شخصیت یکی از بشر دوستان بزرگ به طور روشن و زنده و عالمانه، زندگی فرهنگی دنیای انگلیسی زبان را غنی‌تر ساخته است که در عین حال تأکیدی بر ایده‌های افکار جدید آلمانی در این زمینه می‌باشد.

پیشگفتار

با آنکه روان‌شناسی و روانکاوی در تمامی زمینه‌های کوشش بشری نفوذ کرده‌اند، معهدا پیشرفت‌های اخیر آنها تحت تأثیر دو گرایش بزرگ قرار گرفته که عبارتند از: مطالعه دوران کودکی و معالجه اختلالات روانی. به عنوان نمونه بعضی تلاش‌های سیستماتیک به مطالعه روی دیگر سکه، یعنی ویژگی‌های بلوغ، کیفیات کمال نهائی هویت، سلامتی، سعادت و خلاقیت پرداخته است. اریکسون نارسائی تحقیقات مربوط به هویت را پذیرفته و اظهار می‌دارد که: «این مطلب در روانکاوی هنوز فراتر از کودک نرفته است».^۱ معهدا، اریکسون همانند زیگموند فروید، آنا فروید، کارن هورنی، هاری اشتاک سولیوان و دیگران، شدیداً متوجه روابط هویت و مرحله کلی آن می‌باشد. اریکسون خود را به فرهنگ غرب محدود کرده و اصطلاح «هویت خود» را بکار می‌گیرد و «به منظور تعریف برخی استعدادهای قابل درکی که هر فرد، در پایان بلوغ، باید از تمام تجربیات قبل از بلوغ فاصله بگیرد به صورتی که بتواند نسبت به انجام وظایف دوران بلوغ آماده شود»^۲ از اصطلاح «هویت خود» استفاده می‌کند. قبلاً سولیوان اصطلاح هویت را فقط به منظور سنتز مراحل

۱- اریکسون در اینجا به تحقیقات رانکت، مالر، کرایز و دیگران اشاره و استناد می‌کند.

۲- اریکسون، «هویت و دوره زندگی» Psychological, 1959

۳- اریکسون، «مشکلات هویت خود»

پیشرفت اولیه و روابط بین فردی شخص با افراد دیگری که برای او اهمیت دارند بکار برده بود. (کسانی که در زندگی اش در نهایت صمیمیت از تشویق و تنبیه استفاده می‌کنند).

ادبیات روان‌شناسی به چند جنبه از هویت از قبیل خود، خویشتن، تفرّد، شخصیت، منش و ناخوشایندی اشاره می‌کند اما پیشرفت تاریخی آنها را به صورت سیستماتیک انتشار نداده است. دیوید راپاپورت گفته است: «تاکنون هیچ مطالعه روان‌شناسی «خود» انتشار نیافته است» خود راپاپورت فقط دربارهٔ چهار مرحله «من» روان‌شناسی بحث کرده است:

اولین مرحله تاریخی روان‌کاوی «من» روانی با تئوری پیش روان‌کاوی فروید انطباق دارد. این مرحله حدود سال ۱۸۹۷ با شروع تقریبی روان‌کاوی به معنی اصلی پایان می‌یابد (فروید ۱۹۰۲ - ۱۸۸۷) مرحله دوم که در سال ۱۹۲۳ پایان یافت، شامل پیشرفت روان‌کاوی اصیل می‌باشد. مرحله سوم با چاپ «The Ego and the Id» در سال ۱۹۲۳ شروع می‌شود و شامل پیشرفت روان‌شناسی «خود» فروید می‌باشد که تا ۱۹۳۷ ادامه یافت. و دورهٔ چهارم با نوشته‌های اصلی آنا فروید در ۱۹۳۶، هارتمن در ۱۹۳۹، اریکسون در ۱۹۳۷، هورنی در ۱۹۳۷، کاردینر در ۱۹۳۹، سولیوان ۱۹۴۰ - ۱۹۳۸ شروع و تا امروز ادامه داشته است.^۲

بعلاوه در پیوستگی مطالعات مربوط به تأثیر انزوا، محرومیت، فرهنگ‌زدگی^۳ در رشد هویت هیچ تلاشی انجام نگرفته است. و همچنین هیچ مطالعه‌ای در زمینه تأثیر اضطراب^۴، عشق، کار، خانواده و نقش معلم^۵

۱ - راپاپورت رشد «خود» و تغییرات تاریخی آن مقالات روان‌شناسی ۱۹۵۹.

۲ - همانجا.

۳ - نگاه کنید به کارهای بلتهایم، اریکسون، جکوبسون، کریس و دیگران.

۴ - اشتاین، M - R «هویت و اضطراب» ۱۹۶۰.

۵ - اشتاین، فروم، ویلارد، والتر...

در مفاهیم هویت مورد بحث قرار نگرفته است. بعلاوه، همه این مؤلفان کار خود را تنها به منابع غربی اختصاص داده و از این رو این حقیقت را که فرایند تکامل انسان به عنوان یک پدیده کلی در فرهنگهای مختلف صورت می‌گیرد نادیده گرفته شده است. اگر در اینجا هویت را از لحاظ عالی‌ترین شکل خلاقیت مورد بررسی قرار می‌دهیم حقیقت غیرقابل تردیدی است.

این مطالب مقدماتی ضرورت مطالعه سیستماتیک تکامل نهائی انسان را نشان می‌دهد تصور من از استقلال شرقی و افکار روانکاوی غربی مرا وادار می‌دارد که معتقد شوم که تکامل نهائی در دنبال هویت افراد و رشد شخصیتی، یک مرحله کلی و همگانی، بدون در نظر گرفتن زمان و مکان و درجه فرهنگ به ترتیب می‌باشد. این مطلب در سایه رضایت خاطر و بررسی حقیقت و اطمینان مشخص شده که شامل آخرین مظاهر شدت فعالیت سکس و محرومیت شخص می‌باشد.

تکامل نهائی در مکتب ذن بودیسم، مرحله کشف «کوآن» (مرحله تنویر افکار) است که مرحله نهائی می‌باشد و منظور این است که هر کسی در این دنیا متولد می‌شود و تلاش می‌کند که قبل از مرگ خود را کشف کند.^۱ در تفکر خاور نزدیک، تصوف، «هنر دوباره متولد شدن»، ممکن است به صورت «فردیت در غیر فردیت» بیان شود، که عبارت است از حقیقت خلاق شدن با عبور از «من بودن» به «او بودن» و «کسی بودن» (همگانی).^۲ این مطلب در تعریف خیام نوعی کمال مرحله وجود بدون دخالت عوامل دیگر است. در تفکر غربی چنین مفهومی به صورت

۱ - فروم، سوزوکی و مارتینو «روانکاوی و ذن بودیسم».
 ۲ - گیلانی «الانسان الکامل» نیکلسون مطالعاتی در تصوف اسلامی.

بصیرت در شعور به معنی پویائی آن^۱ یا به حسب فردیت کامل مطرح می‌شود.^۲ این مطلب همچنین در هنر و ادبیات نیز یافت می‌شود. شکسپیر مسأله هویت را در هملت به تصویر می‌کشد. همان کسی که نمی‌تواند دیگر حقیقت جمعی را معتبر تلقی کند و به دنبال هویت فردی است. به هر حال، تکامل نهائی، در بهترین شکل آن، در وجود خود شکسپیر کسی که به عنوان یک فرد تناقضات موجود بین نقش‌های روزمره و نقش انفرادی زندگی را حل کرده است متجلی می‌شود. در عصر ما، تاگور انسان جهانی، که با بشریت پیوند خورده با نیک خواهی و بخشش مشخص شده است. به نظر شخص من، تکامل نهائی به مرحله‌ای گفته می‌شود که انسان از لحاظ ذهنی عینیت یافته، که همان من، من برتر و ... است جملگی در یک نیروئی غرق می‌گردند که خودبخود به سمت وحدت با شیئی مورد نظر سوق داده شده که از لحاظ بیرونی با خلاقیت، اکتشاف، اختراع و از لحاظ درونی در امیدواری و رستگاری کلی خلاصه می‌شود. عملیات خلاقه به صورت لبریز در می‌آید و ممکن است به عنوان عملکرد بصیرت تفسیر شود.

(بصیرت) $F = \text{عمل خلاقه}$

ظاهراً بصیرت از بعضی ویژگی‌هایی مانند امیال برخوردار می‌باشد، اما فقط جنبه حیات بخشی آن از امیال ناشی می‌شود در حالیکه نمونه‌های فعالیت آن از کمال یعنی مرحله وجودی یک انسان کامل سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر، سطح زندگی بر پایه مرحله فرهنگی - اجتماعی و طبیعی انسان گذاشته شده است. در مرحله فرهنگی اعمال، هر تجربه

۱ - فروم، رایش من، اصول روان‌شناسی متمرکز.

۲ - فروم، گریز از آزادی و همچنین انسان در جستجوی خویشتن، جامعه سالم، هنر عشق ورزیدن.

تنها و هر سائقی از لحاظ درونی به اعضا و از لحاظ بیرونی به ادراک ارزشهای یک شیئی مربوط می‌شوند. ادراک ارزشها ممکن است سبب رشد علاقه در فرد، شود که در این صورت علاقه همان عملکرد و ادراک ارزش می‌باشد؛ و یک علاقه شدید به یک شیئی نشانه‌ی دلیل کافی نسبت به ادراک ارزش همان شیئی می‌باشد. عملکرد ریاضی این قانون همگانی را می‌توان به صورت زیر ارائه داد.

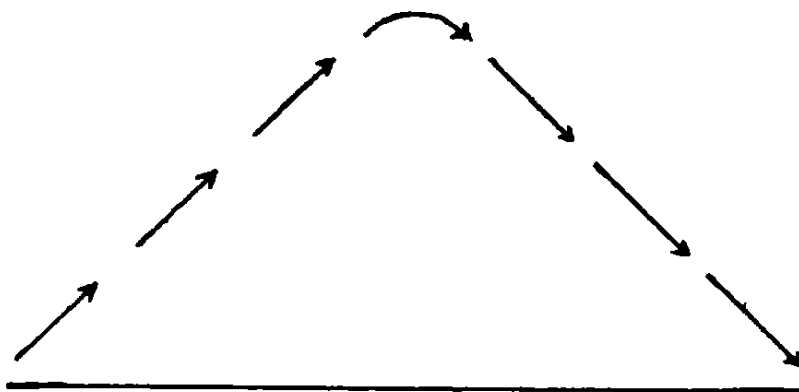
$$y = F(x)$$

(سائق طبیعی) = F ادراک ارزش

(ادراک ارزش) = F علاقه

(علاقه) = F عمل آگاهانه (اختیاری)

ساختار شخصیتی در اساس رفتار منطقی، مستلزم بعضی محدودیت‌ها است که با توجه به طبیعت خاص خود امری محدود و متناهی بوده و با طبیعت محدود و نامتناهی انسان سازگاری ندارد. بنابراین ضمیر آگاه با رسیدن به اوج کمال خود به سیر نزولی میل می‌کند:



حیات خود آگاه

مرحله دوم بر مرحله طبیعی که انسان با دیگر حیوانات یکسان است،

بنا شده است. در مرحله طبیعی، اعمال انسانی، بلافاصله و بدون دخالت ادراک ارزش و بدون رشد علاقه صورت می‌گیرند. بین عمل و عامل مثل مرحله فرهنگی، فاصله نیست و از لحاظ ریاضی می‌توان این مرحله را به شکل ذیل بیان کرد:

$$\text{(سائق)} F = \text{عمل مستقیم}$$

در این مرحله، امیال و سائق‌ها مستقیماً با عمل مستقیم ارزش‌گذاری بر شیشی بستگی دارند و اغلب، فرد در این مرحله به طور غیرارادی سعی می‌کند آنچه را که برای او ارزش مستقیم دارد محقق سازد. اگر چنین کششی بدون کشش‌های مستقیم فرهنگی ادامه یابد، جنبه واپس‌گرا به خود می‌گیرد. اگر چه این سه مرحله در هم پیچیده و غیرقابل انفکاک هستند اما در اینجا تناقضی وجود دارد که نمی‌توانیم آن دسته از اصول روان‌شناسی را که در یک مرحله صدق می‌کند در مرحله دیگر هم صادق باشد. برای نمونه، در محله دقیقاً طبیعی، قوانین رشد اجتماعی - فرهنگی نقش خیلی مهمی را ایفاء می‌کنند. این امر فقط موقعی درست است که مرحله طبیعی از «صافی فرهنگی» گذشته باشد، و در نتیجه «خود» در زندگی اجتماعی کسی مسلط می‌شود. به این ترتیب تنها تحقیق و بررسی عمیق در طبیعت «خود» می‌تواند به ادراک اجتماعی - عقلی خویشتن، ارزش کمال نهائی، برحسب وجود خویش کمک کند. بنابراین فرد تعدادی از تکنیک‌ها از قبیل: از خود بیگانگی ارادی، رهائی از واقعیت‌های اجتماعی، تنهائی را می‌پذیرد و به زندگی در یک محیط فرهنگی جدید به منظور بی‌ارزش کردن خویشتن اجتماعی خود به امید کمال همگانی جدید کردن می‌نهد.^۱

تحقیق حاضر به عنوان مطالعه نمونه در نظر گرفته شده که دارای هدف‌های زیر می‌باشد:

۱- بررسی فرایند تولد دوباره در خلاقیت، و زندگی صوفی بزرگ ایران در قرن دوم، محمد جلال‌الدین رومی، معروف به مولانا «مراد ما».

۲- بیان نظریه او دربارهٔ تئوری شخصیت و دربارهٔ مرحله بهبود فردی و اجتماعی و همچنین نظر شخصی من این است که چنین عواملی سبب شده که کمال نهائی هر فرد بزرگ انسانی به صورت فردی در آید که سعی کرده تا خویشتن خود را کشف کند.^۱

این مطالعه به طور کاملی بر پایه منابع اولیه کار تحقیقات مولانا و پسرش سلطان‌الدین مبتنی می‌باشد. منابع زیر هم در این تحقیق دقیقاً مورد مطالعه قرار گرفتند:

۱- مثنوی (۶ دفتر) تحقیقی که مولانا در مورد موقعیت انسانی و هنر تولد دوباره انجام داده؛

۲- دیوان شمس شامل «۲۵۰۰ قصیده» تحقیقی که مولانا به تدریج خود را از خویشتن اجتماعی تاریخی رها می‌کند؛

۳- «مقالات شمس» شامل مباحثی که بین مولانا و «مرادش» انجام شده؛

۴- «فیه مافیه» مباحثات رسمی مولانا در خود؛

۵- مکتوبات «مکاتبات»؛

۶- مثنوی سلطان‌الدین، کارپسر و جانشین رومی؛

از منابع خیلی جدید، از نوشته‌ها و آثار نیکلسون محقق که سراسر عمرش به مطالعه تصوف اسلامی پرداخت و به تنهایی مثنوی مولانا را به

۱- برای اطلاعات بیشتر در مورد این تئوری رجوع شود به کتاب کمال نهائی در شخصیت بزرگسالان، نوشته دکتر رضا آراسته، چاپ (E. J. Brill, 1965 لندن).

طور قابل تحسینی ترجمه کرد؛ همچنین نوشته‌ها و آثار پروفیسور ریتر آلمانی و استاد فروزان‌فر ایرانی استفاده کرده‌ام. بالاخره با سپاس فراوان نسبت به تشویق پروفیسور اریک فروم کسی که به مکاتبات و مباحثات خصوصی با من ادامه داده و فوق‌العاده در تکمیل این کار سهیم می‌باشد احترام قائلم.

رضا آراسته

فصل اول

تحلیلی از فرهنگ ایرانی

فرهنگ ایرانی را می‌توان مانند هر فرهنگ دیگر، چنین تفسیر کرد که خارج از موقعیت انسانی رشد کرده و به مسأله وجود انسان پاسخی می‌دهد. با این حال استمرار اوضاع مخاطره‌آمیز اجتماعی، مردم را دائماً برمی‌انگیخت تا امنیت شخصی خود را در حمایت مکانیسم‌هایی از قبیل: تسلط قدرت خارجی، تسلیم در برابر قدرت سحر آمیز، پناه بردن به قدرت مذهبی، تفکر ذهنی، آفرینش هنری و بالاخره کشف وجود خود جستجو کنند.^۱

در ایران باستان، آنهایی که امنیت را در تسلط بیگانگان بر روستا و قبیله و شهرها می‌یافتند به قدرت بیش از هر چیز دیگری ارج می‌نهادند و بنابراین تمام اعمال خود را به سوی این هدف یعنی به دست آوردن قدرت

۱ - در این تحلیل از روابط تسلیم و تسلط به میزان زیادی از نظریه شخصیت اجتماعی اریک فروم در کتاب‌های «انسان خودش و گریز از آزادی» استفاده کرده‌ام.

متوجه می‌کردند، چون معتقد بودند که برخورداری از قدرت به معنی برخورداری از خوشبختی و امنیت است. یک ضرب‌المثل ایرانی می‌گوید: (برو قوی شو اگر راحت جهان طلبی که در نظام طبیعت ضعیف پامال است). سلطه‌جوئی در سطوح مختلف اجتماعی وجود داشت و بارزترین شکل آن در قدرت شاه و در سطوح پائین‌تر در خوانین قبایل مختلف، وزیران، اربابان و کدخدایان روستا متجلی می‌شد. کسی که فقط رئیس خانواده بود در این سلسله مراتب قدرت از پائین‌ترین مقام برخوردار بود. رفتار استثمارگرانه آنان خودبخود به شکل خصومت، تکلیف اطاعت به زیردستان بالقوه‌شان بروز می‌کرد. از آنجا که این افراد از خانواده‌های حاکم بودند به اتکای قدرت خواهان به دست آوردن نتایج فوری بولاند و با احترام ظاهری به میهن‌پرستی و نظام اجتماعی، در واقع از این مبادی در جهت امنیت خویش استفاده می‌کردند.

با توجه به این شرایط درجات مختلف تسلیم در عامه مردم به وجود می‌آمد. وزیر مجبور بود برتری مقام شاه را بپذیرد، کدخدا در مقابل ارباب سر فرود می‌آورد و در سطح پائین‌تر، دهقانان و افراد قبیله نسبت به مافوق خود مجبور به اطاعت و وفاداری بودند. اطاعت و بی‌تفاوتی آشکار عمومی نسبت به این وضع ناشی از نحوه‌ی زندگانی آنان بود که چاره‌ی دیگری نداشتند. وابستگی اجتماعی - اقتصادی مردم به گروه حاکم منجر به تسلیم در برابر هر نوع قدرتی می‌شد. فقر مادی و محرومیت دهقانان نوعی حالت در ماندگی و تسلیم برابر قدرت بالاتر در آنان به وجود می‌آورد و از آنجا که در دنیای واقعی موجبی برای تشویق و دلگرمی نداشتند دست به سوی نیروهای شگفت‌انگیز فوق طبیعی دراز می‌کردند. و هنگامی که این نیز بی‌نتیجه می‌ماند در برابر فرمان سرنوشت تسلیم می‌شدند.

هر انسان مطیع نیازمند آن است که کسی بر او تسلط داشته باشد و

فرمان دهد که چگونه عمل کند، همچنان که هر فرد سلطه‌جو و حاکمی برای کسب قدرت و اعمال آن به وجود افراد مطیع نیاز دارد. در حالی که هیچیک از طرفین هرگز از این امر سودی نمی‌بردند، هر دو نیاز داشتند که برای داشتن انگاره‌ای از امنیت بخشی از یک گروه باشند. در جایی که فرد حاکم برای اعمال قدرت، خودش را بالاتر از همه تصور می‌کند زیرا اگر تسلیم می‌شد امکان جدائی از گروه وجود نداشت، هر یک به دیگری وابسته بود. حکمفرمایان ایران به منظور تحکیم انگاره خویش تدریجاً نسبت به افراد زیردست بیگانه شدند و در نتیجه به چنان سوءظنی گرفتار آمدند که افراطی‌ترین آنها نزدیکترین افراد محرم خود، و گاهی حتی پسران خود را از میان بردند.

در طول تاریخ، قدرتمندترین رهبران، به استثنای چند مورد محدود هر اندازه قدرتشان افزوده می‌شد تمایلات سادیسمی (دگر آزاری)شان نیز افزایش می‌یافت.

افراد مطیع همانند افراد حاکم ناچار بودند برای تأمین شخصی به قدرت تکیه کنند و یا خود را به گروهی وابسته سازند. روستائیان که با اربابان خود تماس مستقیم چندانی نداشتند، این نوع تسلیم در برابر قدرت به تفکر قدرت‌گرایانه منجر شد. هر دهقانی عموماً در برابر اعمال اربابان یا دیگران تسلیم می‌شد زیرا معتقد بود که سرنوشت مقدر او خدمت به اولیاء امور و هر گروهی است که در رابطه میان افراد قبایل با رهبرانشان از اقتدار برخوردار بود. به ویژه هنگامی که این رابطه با کولی‌های بربر و پیشه‌ورانی که هر بهار برای انجام کارهای بی‌ارزش به سرزمینهای قبیله می‌آمدند در نظر گرفته می‌شد. کولی‌ها هر وقت می‌خواستند می‌توانستند قبیله را ترک گویند، در حالی که یک فرد قبیله ندرتاً می‌توانست در جدائی از گروه از امنیت کافی برخوردار باشد و اگر

این کار را می‌کرد تنها چاره‌اش پیوستن به قبیله دیگر بود. اما بر خلاف مکانیسم‌هایی که تا اینجا مورد بحث واقع شد خلاقیت هنری و عرفان به عنوان نوعی شیوه زندگی موجب خودشناسی گردید و فرهنگ ایرانی را به درجه والائی ارتقاء داد. گروه‌های خلاق و آفریننده شامل صنعتگران، هنرمندان، استادکاران، بعضی از نویسندگان و عرفا یا صوفی‌ها با تحلیلی از هنر ایرانی - به مفهوم مادی - شواهد فراوانی از کوشش‌های خلاق آنان را در رسیدن به همبستگی به دست می‌دهد. هنرمند و صنعتگر، چه با چکش کار می‌کرد، چه با قلم مویا قلم، و یا تنها با دستهای خویش، آنچه انجام می‌داد سمبل صمیمیت و علاقه او بود. این گروه از افراد، کوشش مستمر خود را با آنچه ساخته بودند عینیت می‌بخشیدند تا سرانجام به هدفشان نایل آیند و به دسترنج خود رنگ ابدیت بزنند.

برای یک استادکار اهمیتی نداشت که این کار از سفال، شیشه، فلز یا چوب و نظایر آن ساخته شود، زیرا در فعالیت خویش به هر چیز دیگری بی‌اعتنا بود و هر اندازه که بیشتر می‌توانست سایر اهداف را، صرفنظر از مبادی آنها، تابع کار خویش سازد کمال هنری‌اش به همان اندازه بیشتر بود. هنرمند صرفنظر از این که با چه وسیله‌ای کار می‌کرد با تمام وجود و سرسختی هر چه تمامتر می‌کوشید تا به هدف خود نایل گردد و برای این منظور و در بیان عمیق‌تر احساسات خویش مواد ساده را به آثار هنری تبدیل می‌کرد، مغز، قلب و دستهای هنر آفرینش هماهنگ با یکدیگر کار می‌کردند. سرانجام ایده‌آل با شیئی در می‌آمیخت تا انگاره‌ای فنا ناپذیر پدید آورد. این انگیزه وحدت یافته و حضور سمبل‌های طبیعت چون خورشید، ماه، ستارگان و آسمانها را تبیین می‌کند که با ابهت و جلالی چشمگیر در نقش‌قالی‌ها و سایر آثار هنری دوباره آفریده شدند. هنرمند،

در فرایند جاودانگی تصورات خود، آنها را به صورت جزئی از وجود خود در می آورد و این امر، به نوبه خود، به او احساس امنیت می داد که به رهائی او از چنگ نگرانی ناشی از بیگانگی بشر با طبیعت کمک می کرد.

گروه آفریننده و خلاق در فرهنگ ایرانی، همانند هر فرهنگ دیگری از تجربیات گذشته بعنوان انگیزه‌ای برای بیان احساسات درونی خود، از قبیل غم و شادی، در اشکال هنری استفاده می کرد. وقتی بعضی از این گروه خلاق و آفریننده می خواستند به تجدید خاطرات پرافتخار اعصار گذشته بپردازند می توانستند هم خود و هم تاریخ خود را، با موفقیت تمام، رنگ ابدیت بزنند. در دوره‌هایی که از گذشته درخشان برخوردار بود ولی زمان حال بی‌رونقی داشت، هنرمند آشنا با عظمت گذشته اغلب می توانست هنر خود را با آن عینیت بخشد و آنگاه یک یادگار تاریخی بیافریند. در این مورد در تاریخ ایران دو نمونه برجسته مشاهده می شود. یکی مربوط است به قرون وسطی و دیگری به قرن بیستم. شکوه و جلال ایران پیش از اسلام چنان فردوسی را به خود جلب کرد که ۳۰ سال از عمر خویش را صرف آشنائی با جنبه‌های گوناگون دوران گذشته کرد. وی در کوشش خویش برای وحدت با گذشته، دوران ماقبل تاریخ افسانه‌ای را باز آفرید و جاودانه ساخت، در همین اواخر عشقی شاعر معاصر در درام جاودانی خود زرتشت همان دوران را به تصویر کشید. دوران پس از تهاجم مغول نیز از چنان ویژگی برخوردار بود تا ایرانی‌ها را برای آفرینش آثاری بزرگ برانگیزاند، اما ایرانیان رنج عظیمی را پشت سر گذاشته بودند که هیچ هنرمندی آرزو نمی کرد تا خود را در آن عصر بشناساند. در نمایش‌های غم‌انگیز مذهبی (تعزیه) نیز هنرمندان فرصتی یافتند تا احساسات درونی خود را از زبان شهدای مذهبی بیان کنند.

در آفرینش فرهنگ ایرانی انگیزه روحی و روحانی، ناشی از تحمل

ریاضت، آن‌گونه که در همانندی ارزشهای مذهبی، تفکر و اخلاق و بالاتر از همه، در رابطه با تصوف ایرانی مشاهده می‌شود نقش اساسی ایفا کرد. ایثار روحی و روحانی، صرف‌نظر از زمان و مکان، همیشه پاسخی بوده است به درماندگی و عدم تأمین انسانی، در واقع آئین دینی آشکارا از رشد آگاهی و بیداری بشر سود برده است، هر چند ایمان نیز همین نقش را در هر مذهب یک خدائی و یا چند خدائی ایفا کرده است. ایثار و فداکاری روحی در ایران از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که بیشتر جنبشهای اجتماعی الزاماً در پوشش مذهبی به وجود آمدند، تا حمایت گروههای تحت انقیاد را به دست آورند. تفکر و استنباطی که ایرانیان از مذهب داشتند اغلب بعنوان یک منبع نامرئی قدرت تلقی شده است. بنابر آئین و سنت، با اینکه گروه تحت انقیاد ناچار به اطاعت از زور بوده، پیوندهائی که با قدرت مذهبی داشت از نظر روانی طبیعی بوده و از زرتشت تا ظهور باب به اشکال مختلف متجلی شد.

هر چند بیشتر ادیانی که ایرانیان خلق کردند از نیاز انسان ناشی شده و پاسخی به مسئله وجودی آنان بود، اما هر ایرانی گرایشها و مشخصات خود را دارد. در آئین زرتشتی ایمان به پیروزی نهائی *shentomaingu* (نیروی سازنده) بر *Angramaingu* (نیروی مخرب) موجب رشد رویه مثبتی در وحدت با اهورامزدا (نیروی نیکی) شده است. به این‌گونه به مفهومی عملی رفتار نیک، راستی و عدالت برتر از عشق قرار گرفته‌اند.

آئین مانوی، که به وجود خدا اعتقاد ندارد، تحت تأثیر بودائیسیم و مسیحیت در قرن سوم میلادی گرایشهای ریاضت‌کشی و زاهدانه را مورد تأکید قرار داد. و نیز آئین دیگری، یعنی دین مزدک، رفاه اجتماعی و تنزل طبقات اجتماعی را بعنوان پایه و اساس امنیت اصلی بشری تلقی می‌کرد و نفی حالاتی مانند حسد، حرص و خشم و حتی پیوندهای زناشوئی را از

طریق قوانین جداگانه مورد حمایت قرار می‌داد. در حالی که اسلام بر امنیت درونی به شکل پاداش و تنبیه، امید و ترس، تأکید می‌کرد که به معنای زندگی جاودانی در بهشت یا لعنت و عذاب ابدی در جهنم تلقی می‌شد، شیعه عمدتاً بر تقدس، پرهیزکاری و خداترسی و پیوند شخص به انگاره خدا از طریق معصومین پافشاری می‌کرد. گرایش اخیر در میان فرقه اسماعیلیه بعنوان نمونه مستمر زندگی مورد پذیرش قطعی قرار گرفت که در بطن آن فعالیت سیاسی و آموزشی با دین در آمیخته بود. فردی که تازه به این مکتب ایمان پیدا می‌کرد یک دوره طولانی آموزشی را می‌گذراند که عبارت بود از تعهد، مطالعه و قبول عقاید، آشنائی با امام، عمل به مراسم و آداب مذهبی، و سرانجام پذیرش، که بعداً یک داعی (دعوت کننده) و عاقبت معلم می‌شد. بهائی‌گری آئینی است که در قرن نوزدهم در ایران پیدا شد و با روشی ساده جنبه‌های عمومی ادیان مختلف را مورد تأکید قرار می‌داد.

هر یک از این ادیان می‌کوشیدند تا زمانی که میدان دانش بشری محدود بود معنائی مشخص به زندگی بدهند و پیروان آنها طبق تعلیماتشان رفتار نمایند و آداب و شعائر دینی خود را در یک عادت اجتماعی انجام دهند و از قوانین پیروی کنند. با این حال طبیعت بشر، اجتماع و سایر شرایط اغلب افراد مؤمن را به پذیرش معیار دوگانه فکر و رفتار می‌کشاند در حالی که شکل ظاهری دین را حفظ می‌کردند از دست رفتن کارائی و تأثیر آئین‌های مختلف راه را برای پیدا شدن عناصر جدید باز کرد.

فرهنگ اسلامی از قرن نهم تا یازدهم هجری با جذب نظامهای دیگر به ویژه فلسفه یونانی پاسخهای منطقی به معنای زندگی داد. نهضت معتزله که به وسیله یک ایرانی به نام واصل بن علاء الغزالی بنیان نهاده شد، به آئین محافظه کارانه سنتی اعتراض کرد و روش دیالکتیک را در بحث بکار برد و

از آزادی عمل و اندیشه بشر مبنی بر آن که حقیقت منجر به رستگاری می‌شود حمایت کرد. از نظر پیروان معتزله حقیقت در قلمرو خردی است که الهیات در احاطه آن قرار دارد. آگاهی از حقیقت در هر زمان و مکانی وجود دارد. بعضی از پیروان معتزله حتی معتقد بودند که قرآن می‌توانسته از طریق انسان تدوین گردد. اعضای برجسته این نهضت از جمله: الکندی (متوفی ۸۶۴م)، الفارابی (متوفی به ۹۵۰م)، ابن سینا (متوفی به ۱۳۰۷م) و ابن رشد (۱۱۹۸م)، در رشد و توسعه اندیشه یونانی در تمام زمینه‌های علمی، دینی و فلسفی شرکت داشتند.

پس از مرگ غزالی (در ۱۱۱۱م) عالم بزرگ علوم الهی ایران اهمیت این نهضت رو به زوال نهاد. در قرون بعدی فقط عرفان یا تصوّف بود که پاسخی واقعاً کلی به مسأله وجودی انسان می‌داد.

هر چند مبداء تصوّف نامعلوم است اما احتمالاً بعنوان بهترین پاسخ قانع کننده به «وضعیت انسان» در جامعه ناامن ایران پیدا شد. تصوّف در اصل با سیرتها و آداب دینی پیوندی نزدیک داشت، اما تدریجاً به صورت وسیله‌ای انتقادی از دین و رفتار بشر مبدل شد تا آن را به کمال برساند. در قرن هشتم میلادی عرفا هدف خود را شناخت و همانندی با صفات معصومین، پیامبران و خداوند قرار دادند و به منزله اعضای مورد احترام جامعه، در زندگی اجتماعی شرکت و زندگی ساده‌ای داشتند و بعضی هم به ریاضت کشی و زهد پرداختند. در پایان همان قرن شرایط اجتماعی گسترش زهد و ریاضت کشی را تقویت کرد و بزرگترین حامی آن ابراهیم ادهم (متوفی به ۷۷۷م) شاهزاده‌ای از اهالی بلخ بود که از موقعیتی شبیه موقعیت «بودا» برخوردار بود. ادهم روزی با شنیدن صدای درونی دست از زندگی عادی خود برداشت تا خویشتن خویش را کشف کند و برای امرار معاش خود به باغبانی پرداخت. پیروان ادهم در عراق و شرق ایران

فرایند صوفیگری و عرفان را تکمیل کردند. بعضی از پرنفوذترین حامیان این مکتب از جامعه کناره گرفتند.

در قرن ۹ میلادی عرفا بغداد را مرکز خود قرار دادند، تدریجاً معتقد شدند که خداوند تجلی حقیقت و هدف نهائی و آرزوی آنان است. فرآیند صوفیگری نه فقط یک نوع تغییر شخصیت شد، بل مانند نوعی نهاد اجتماعی رشد کرد که بیشتر مریدان آن نظریه‌های کلی مذهب را دنبال می‌کردند. نظریه عرفان رشد چشمگیری کرد در رأس آن الحلاج، پسر منصور ادعا کرد «من حقیقت (خدا) هستم» وی به اتهام الحاد در ۹۲۲ میلادی به دار آویخته شد. نظریه صوفیگری در قرن دهم میلادی مورد تجدید نظر بیشتری قرار گرفت. از برجسته‌ترین عرفا و صوفیان آن عصر ابن‌العربی (متوفی به ۹۵۲ م)، قابل ذکر است. از قرن یازدهم تا سیزدهم میلادی تعدادی از ایرانیان برجسته در رشد و تکامل نظریه عرفان کوشیدند. از میان آنها فریدالدین عطار و سرانجام بزرگترین همه عرفا و صوفیان جلال‌الدین مولوی مولانا (۱۲۷۳ - ۱۲۰۷) قابل ذکرند. مولانا حتی مفهوم وحدت با خدا را تعالی بخشید و از نظریه وحدت با همگان حمایت کرد و اعلام داشت که عشق نیروی خلاق طبیعت است.

در اصل، عرفان فرآیند تولد دیگر (تجدید حیات)‌های مکرر فرد را تا زمان نیل به خودشناسی (مرحله نهائی کمال) گسترش می‌دهد.

بنابه اندیشه تصوف خود واقعی همان چیزی نیست که محیط و فرهنگ در ما ایجاد می‌کند، بلکه اساساً محصول جهان در حال تحول است. من از این پس عنوان خود جهانی (کیهانی) یا خود معقول و همگانی به آن خواهم داد که در برابر خود پدیداری، محصول فرهنگ و محیط قرار می‌گیرد. خود جهانی را می‌توان چون تصویر جهان که باید نمودار گردد پنداشت. این تصویر هر چند خود وجدان ناآگاه نیست در ضمیر ناآگاه ما (شعور

باطن) مخفی است، در حالی که خود پدیداری در ضمیر آگاه ما قرار دارد. ناخودآگاه در تصوف و عرفان از خودآگاه اهمیت بیشتری دارد و دارای ظرفیتهای نامحدودی است، در حالی که ضمیر آگاه ظرفیت محدود دارد و تنها ناخودآگاه است که امکان نیل به خود واقعی را فراهم می‌سازد. خود همگانی یا جهانی شامل تمام وجود ما می‌شود، در حالی که خود پدیداری یا پدیده‌ای فقط به بخشی از وجود ما اختصاص دارد. خود پدیداری ما را از اصل خویش، یعنی وحدت با زندگی، جدا کرده است. اکنون با آگاه شدن از این جدائی تنها می‌توانیم با تهی کردن ضمیر آگاه و روشن ساختن ضمیر ناخودآگاه از زندگی کامل برخوردار شویم و در یک حالت آگاهی کامل به بینش تمام وجود و زندگی خویش نائل گردیم. این حالت را وجود جهانی یا آگاهی متعالی (فرا تجربی) یا فراحسی می‌نامیم. خود واقعی را می‌توان چون تاجی بر سر ناخودآگاه پنداشت که بالقوه وجود آگاه، یعنی هدف^۱ صوفی، است. شناخت این حالت روانی معمولاً آسان نیست، زیرا طبیعتاً در حال شدن است و هنگامی که به هدف نائل آمد دیگر همان است. متصوفین ایرانی معتقدند که این حالت خودآشکار و تبیین خویشتن است. درست مثل آفتاب که دلیل خودش می‌باشد^۲ خود واقعی نیز چنین است. هر یک از ما زمانی آن را تجربه کرده‌ایم دست کم یکبار صدای آن، تقاضای آن و دعوت آن را، اغلب بدون آن که متوجه شده باشیم شنیده‌ایم^۳. شاید کلمات «مرا»، «او» یا «آن» بهتر از «من» یا «ما» خود واقعی را بشناسانند. عرفان در این مفهوم شامل دو مرحله می‌شود: یکی

۱ - صوفی در این مرحله، «صافی» یا شخص پاک و خالص نامیده می‌شود.

۲ - آفتاب آمد دلیل آفتاب.

۳ - در گفتار معمولی معنای عرفان مبهم می‌شود. صوفی‌ها در آثار خود برای بیان افکارشان به یک شیوه تمثیلی تمسک جسته‌اند. من از این تجربه بارها در این کتاب پیروی کرده‌ام.

گذشتن از «من» و دیگری آگاه شدن کامل از «مرا». خود واقعی در لامکان وجود دارد طبیعت محض آن بیشتر متمرکز است تا منبسط و ممکن است هر دو مرحله برحسب عمل فردی نزدیک ما یا بسیار دور از ما باشد. معمولاً جرقه‌ای از معرفت ضمیر آگاه بخش کوچکی از روان ما را روشن می‌کند، اما هنگامی که ما به خود واقعی دست یافتیم، پرتوی نیرومند ساختار روح ما را دائماً روشن می‌سازد. بعضی از صوفی‌ها قلب^۱ را بعنوان جایگاه آن تلقی می‌کنند، اما انسان ممکن است سؤال کند: «چگونه قلب، به معنی واقعی استعداد تجربه شهودی و الهام، می‌تواند مرکز قطعی داشته باشد؟» رومی، در شعر زیر، اگر نه محل آن را منبع آن را تعیین می‌نماید.

(من آن روز بودم که اسماء نبود
نشان از وجود سما نبود)

صلیب و مسیحیان را، سرتاسر و ارسی کردم، روی صلیب نبود.
به بتکده رفتم، به بتکده قدیمی، نشان آشکاری در آنجا نبود.
به کوه‌های هرات و قندهار^۲ رفتم، دیدم که در آن تپه و دره نبود.
به منظور بازرسی به قله کوه قاف^۳ رفتم، در آن جا تنها لانه عنقا بود.
عنان تحقیق را معطوف کعبه^۴ کردم، در آن جای دورافتاده پیر و جوانی نبود.
جایگاه آن را از ابن سینا^۵ پرسیدم ولی در قلمرو ابن سینا نبود.
به میدان برد تیر پرواز کردم در آن بارگاه عالی نبود.
به درون قلبم خیره شدم؛ در آنجا او را دیدم؛ هیچ جای دیگر نبود.^۶

۱ - قلب به عنوان منبع ادراک، آگاهی را از بینش درونی و جهش ناگهانی روحی کسب می‌کند.

۲ - در افغانستان.

۳ - کوه قاف مقرر سیمرخ است که با خدا یکی است و هدف جستجوی وحدت در کتاب عرفانی «منطق الطیر» عطار است.

۴ - کعبه در اینجا به معنی مذهب است.

۵ - ابن سینا این جا به معنی میدان هوش و خرد است.

۶ - مثنوی، ترجمه نیکلسون.

شعر بالا جستجوی صوفی را برای یافتن جایگاه خود واقعی تعریف می‌کند. صوفی که آن را در ادیان مختلف، عقل یا منابع دیگر پیدا نمی‌کند، سرانجام در درون شخص خود می‌یابد.

آیا کسی می‌تواند به این حالت خودکیهانی از طریق آموزش اصول آن نایل آید؟ نه، نه به مفهوم تعلیم سنتی، هرگز نمی‌تواند. آیا معرفت به آن کمکی می‌کند؟ اینجا نیز معرفت سنتی نمی‌تواند خود درونی را دستخوش تغییر و تحول کند. به این ترتیب تنها راه ممکن را در پیش می‌نهد. صوفی‌ها، بدون شک، به میزان زیادی جهت هدایت رفتار خود به تجربه درونی تکیه می‌کنند و به فراگیری از طریق تعلیمات اعمال و آداب پذیرفته شده ادیان اتکاء اندکی دارند.

کسی که در پی دگرگونی خود اجتماعی خویش است باید دست کم یک بار آنچه را که در جستجوی آن است تجربه کند، باید از مسایل وجود آدمی آگاه شود. ما چه هستیم؟ مقصد ما چیست و چرا؟ باید مبداء خود را درک کند و از این حقیقت آگاه شود که ما با تمام کوشش‌های خود نیز نمی‌دانیم چرا مثل یک ماهی در دامی افتاده‌ایم که مناظر بی‌پایان دنیا را از پشت آن نظاره می‌کنیم. این جا است که انسان متوجه می‌شود که زمانی در هماهنگی بیشتری با طبیعت زندگی می‌کرده است. این آگاهی یا بصیرت^۱ که گاهی نتیجه تجربه ساده‌ای است ممکن است بطور ناگهانی روی دهد. در ادبیات تصوف نمونه‌های زیادی از افراد دیده می‌شوند که ناگهان راهی را که باید بپیمایند دریافته‌اند.^۲

۱ - بصیرت یا بینش اینجا با شمشیری مقایسه شده که ریشه‌های گذشته و حال را قطع و به این وسیله لحظه حال را روشن می‌کند و آن مانند نوری است که پس از یک تندر ناگهانی پدیدار می‌شود.

۲ - الغزالی عالم بزرگ الهیات با دریافت حالت نهائی وجود آدمی مقام عالی دانشگاهی خویش را رها می‌کند تا کمال صوفی را دریابد. عطار داروگر برجسته نیز به همین دلیل مقام

مکتب تصوف معتقد است که این تجربه ناگهانی می‌تواند بر هر کس که در چشم‌انداز تحول و تغییر به تحلیل خود می‌پردازد کمک نماید، منظور از این مطلب آن است که انسان در حالت حیوانی با طبیعت یکی بود و همین طور هنگامی که به صورت نبات یا جماد بود از وحدت بیشتری برخوردار بود. تا سرانجام به حد ترکیب اساسی با طبیعت باز گردد.^۱

هنگامی که فرد یک بار بصیرت حاصل کرد متوجه می‌شود که همین فرایند تحول که او را به حالت فعلی رسانده دائماً در کار است. این فرایند ممکن است موجب تکامل بیشتر ذهن گردد و صوفی را به درک درماندگی خود بکشاند و به فردی مذهبی یا روشنفکر مبدل سازد. در مرحله بعدی با بتهای ذهنی خویش آشنا می‌شود و می‌کوشد تمام آنها را برای رسیدن به هدف خود بشکند. در این مرحله عارف تا همان سطحی بالا می‌رود که فرد معمولاً نسبت به مراحل اولیه حالت طبیعی خود.

انسانی که کاملاً بیدار شده به درجه وحدت با همه نائل می‌شود و به خود جهانی (کلی) خویش کمک می‌کند که به روشنائی درآید و در نتیجه فردی جهانی می‌شود که سراسر گذشته را به مفهوم تحولی به یاد می‌آورد و زندگی را حتی در یک ذره کوچک تماماً مشاهده کند.

با چنین انگاره‌هایی از زندگی بهتر فرد بیدار شده به صورت یک جستجوگر در می‌آید و به این تصور و انگاره بیش از هر چیز دیگر ارزش

خود را پس از تجربه این آگاهی از طریق هدایت یک عارف دیگر ترک می‌کند. مولانا که بدون شک بزرگترین همه عرفا و صوفیان است نیز هنگامی که «مردکامل» (منظور شمس تبریزی است) به او یادآور شد که دانش هنگامی فراچنگ می‌آید که علم و عالم و معلوم یکی شوند دچار همین دگرگونی شد. مولانا به عنوان یک محقق برجسته مقام رشک‌انگیزی در جامعه کسب کرده بود. اما او آن را رها کرد تا خود را وقف صوفیگری کند. او موفق شد تا برتری عرفان را نسبت به روشهای دینی و عقلانی روزگار خود با پاسخ معنای زندگی نشان دهد. نظام عرفانی او عمیقاً در اندیشه قرون وسطی نفوذ کرد.

می‌نهد. چنین فردی که تحت تأثیر زندگی بهتری است در آرزوی آن می‌باشد، در فکر آن است و کوشش‌های خود را در جهت نیل به آن، به صورت یگانه، هدایت می‌کند و تنها با خود رقابت می‌کند، زیرا کمال واقعی رقابت با خویشتن خویش است.

با این حال طبیعت بشر به آسانی متوجه چنین کمالی نمی‌شود، در حالی که با بصیرت خود به یک زندگی بهتر پی می‌برد، غرایز، کشش‌ها و انگیزه‌های خودخواهانه یا نفس، هنگامی که نظر صوفی را متوجه خود می‌کنند ممکن است او را به درجات پائین بکشانند. در نتیجه، چون گرفتار نیروهای متضاد است نگران می‌شود. اگر خوشبخت باشد در آستانه دو جهان می‌ایستد یعنی نفس و نهاد چنین فردی در برابر استعدادهای نهانی یا خود واقعی‌اش یا انسان جهانی در برابر انسان اجتماعی قد علم می‌کند. در دوران جدید مردم عموماً متوجه این ناهماهنگی درونی خود نمی‌شوند. وقتی که ناراحت‌اند قرص می‌خورند، نوشابه‌ای می‌نوشند یا به یک دنیای خیالی و واهی پناه می‌برند. تنها زمانی به آرامش دست می‌یابند که بتوانند وضعیت خود را فراموش کنند. با این حال اگر فردی، مثل یک صوفی تازه کار وضعیت خود را تجزیه و تحلیل کند و آن را انتقاد کند نمی‌تواند حتمیت نهانی خود را با رضایت خاطر موقتی مبادله نماید و نسبت به مسأله وجودی خود نگرانی حتمی بیشتری احساس می‌کند. به عنوان جوینده حقیقت متوجه می‌شود که فقط یک قلب دارد و بالقوه یک ماهیت می‌باشد و نمی‌تواند آن را به چند بخش تقسیم کند. با درک این مطلب که تنها حقیقت می‌تواند او را نجات دهد، حواس خود را تنها بر وحدت متمرکز می‌کند که معنی آن همانندی با شییی مورد نظر و جدائی از وابستگی قلب با اشیاء دیگر است. هدف این جستجو تحقق خود واقعی یعنی حالت کمال (جهانی) انسان، وحدت با همه، خداگونه شدن یا

حقیقت محض بودن است. شبیه خدا شدن به معنی جذب چیزی است که نشانه خداست و آدمی آنچه را تجلی الهی است در خود ظاهر کند، یعنی بهتر از تسلیم شدن به تصویر خدا است، یعنی عشق به رستگاری و نجات، نه عشق به نجات یافتن.

نفی خویشتن در واقع به معنای نفی تجربیاتی است که مانع پیدایش خود واقعی می شود. صوفی این تجربه نفی «من» را «فنا» می نامد که منجر به حالت خلسه یعنی احساس وحدت می شود، و این آغاز «بقا» یعنی حالت وجود آگاهی است!

هدف صوفی در این مرحله روشن است، اما چگونه می تواند به آن نایل شود؟ قبل از هر چیزی باید به محدودیتهای آگاهی خود آشنا شود، به ویژه آن قسمت که دارای مواد غیر ضروری است و همچنین در جریان تکامل آن محاسن زیادی چون هاله‌ای خود واقعی را پوشانده و مانع آن می شود که ماهیت حقیقی خودش را نشان دهد. وقتی صوفی به این واقعیت پی برد می تواند «من» را از ضمیر آگاه خود براند: حالتی که همانند تغییر و گسترش مداوم ناآگاهی به طریقی است که هماهنگ با ناخودآگاه عمل کند.

عارف به عنوان اولین مرحله در این راستا باید ابتدا نفس (منبع تحریکات) را خاموش سازد، یا با دقت بیشتری از عقل خود برای کنترل شهوت استفاده کند. صوفیگری یا عرفان، مانند روان شناسی جدید، می داند که این قسمت از وجود ما نمی تواند کاملاً حذف شود یا از بین برود. نفس نیز از قدرت منفی بزرگی برخوردار است، نیروئی از نوع خشم یا عشق شهوت آلود که هوش و عقل را کور و زائل می کند. بنابراین صوفی می کوشد که نفس را قبل از آنکه تحت کنترل خرد درآورد ارضاء کند. حتی

در این موقع نیز نفس درست مانند اخگرهائی که در زیر خاکستر بتابند پافشاری خواهند کرد و جستجوگر نباید آن را فراموش کند، زیرا هرگاه این اخگرها شعله برکشند باید دوباره فرونشانده شوند. بعضی از عرفا معتقدند که معمولاً پس از آنکه کسی نفس خود را ارضاء کرد، یعنی هم انگیزه‌های جنسی و هم آنهائی را که به موفقیت و حرص و طمع مربوط می‌شوند، باید تدریجاً آن را محدود کند و در کنترل عقل درآورد.

به دلیل این عامل طبیعی در ماهیت انسان، افراد مجرب و بالغ بیشتر از جوانان به عرفان جذب می‌شوند. طبیعت نفس همچنین توضیح می‌دهد که چرا صوفی‌ها معتقدند که فرد معمولی تجربه دینی را لازم دارد، حتی اگر بخشی از آن را درک کند. صوفی در مفهومی مثبت نفس را به وسیله تقوی و کردار درست کنترل می‌کند. برای مثال؛ هنگامی که جستجوگر به منظور صوفی شدن خود را به راهنما معرفی کند تحت یک دوره آزمایش سه ساله قرار می‌گیرد. سال اول خدمت به مردم، سال دوم خدمت به خدا و سومین سال مشاهده صعود و نزول تا حد آرزوهای شخصی خود. جستجوگر خصوصیات نفس را آزاد می‌سازد و به این طریق توجه آن را از پستی به بالا متوجه می‌سازد، و به این ترتیب صبر (که کلید سعادت تلقی می‌شود) را تمرین می‌کند و اعتماد خود را با پیروی از هدف خویش تقویت می‌کند و در این فرایند نسبت به تملک مادیات بی‌تفاوت می‌شود و در نتیجه آرزوهای شهوت‌آلود را به کلی از میان بر می‌دارد و به درجه‌ای نایل می‌شود که چون با عمل و احساس خود در ذهن وحدت یافته، اندیشه خود را آماده رهایی از تمام محتویات ضمیرآگاه می‌سازد.

صوفی یک دوره عزلت آگاهانه را بر می‌گزیند تا تمام خیالات واهی ضمیر آگاه را ریشه کن کند، یعنی روشی را انتخاب می‌کند مخالف با تکامل آن. این دوره موقت عزلت برای صوفی مؤثرترین روش تحلیل

خویشتن است. و معتقد است که جامعه و فرهنگ پلی هستند برای رسیدن به خود واقعی. حتی زندگی پیامبران بزرگی چون موسی، عیسی، محمد، بودا یا عرفای برجسته‌ای چون ابراهیم ادهم که شاهزاده بود و ابوسعید ابوالخیر نمونه‌ای از همین انتخاب حالت مشابه است به منظور نایل شدن به خود واقعی. صوفی با روش عزلت عمدی می‌کوشد تمام ماده موهوم ضمیرآگاه را با تحلیل هر تجربه مجرد در ذهن خود و درک عدم کمال آن از بین ببرد و در عین حال به منظور مشاهده ارتباط خود با آن، بصیرت تازه و دقیقتری در اصل و منشاء ایجاد کند.

در این تجربه و تحلیل صوفی خود را از جامعه جدا می‌سازد، اما در عین حال حس احترام و قدرشناسی‌اش نسبت به هر عنصری در جهان بیشتر می‌شود و آن را به مبداء وجود اصلی مرتبط می‌سازد. آنچه رازمانی برایش ارزشمند بود بی‌ارزش می‌سازد، اما در همان حال تجربیات مستقیمی که انجام داده وجودش را با فعال کردن بصیرت خود غنی می‌سازد و همین امر احساس عشق را در وجودش می‌پروراند و سبب می‌شود قدرت درک و تمیز درونی‌اش بیشتر شود. به این ترتیب عشق به صورت گردونه‌ای می‌شود تا او را به کمال برساند. عشق «دوای همه علتها» است: ایمان او را تقویت می‌کند، نگرانی‌اش را از میان بر می‌دارد و او را برای گذراندن حالات متعدد ذهن (حال) تشویق و تهیج می‌کند.

صوفی در فرایند تجربه حال دستخوش یک سلسله دگرگونی‌های درونی می‌شود، و یا به یک معنی جنبه‌های مختلف زندگی را تجربه می‌کند. در حال مراقبه و عشق داریم، از سقوط خویش در یک خیال واهی جلوگیری کرده و خویشتن را با هدف جستجوی خویش وصل می‌سازد. از نظر صوفیگری آنها که در حال مراقبه و عشق هستند آرامش نمی‌یابند. این ناآرامی نیروی لازم را برای تفکر و تعمق بیشتر و جستجوی تمام گوشه و

کنار ذهن ایجاد می‌کند تا روان را برای نیل به خود واقعی آماده سازد. در این حالت صوفی در سایه تشویق خود واقعی که بروز کند کمک دریافت می‌کند. در بیداری، در هدف جستجوی خویش متمرکز می‌شود؛ در خواب از خود واقعی می‌خواهد که قبل از او ظاهر شود. هدف عشق صوفی، در رویاهای او متجلی می‌شود و باید آماده باشد که ندای آن را دریابد. در سنن و آداب ایران، صوفی جداً معتقد است که بسیاری از اسرار در رویا و خوابهایشان گشوده خواهد شد.

در اصل وظیفه صوفی شکستن بت خود پدیداری است که مادر همه بتهاست؛ صوفی با رسیدن به این هدف جستجویش پایان می‌یابد. هم دست خالی، ذهن خالی و هم فاقد آرزو است و هم نیست. هم احساس وجود دارد و هم ندارد. چیزی نمی‌داند و چیزی نمی‌فهمد. عاشق است اما عاشق چه کسی، نمی‌داند. قلب صوفی در عین حال هم لبریز از عشق است و هم خالی از عشق. در فرآیند جستجو «من» را نفی می‌کند اما هنوز می‌داند که نسبت به آگاهی خود ناآگاه است.

در مرحله بعدی صوفی این توجه (آگاهی از عدم آگاهی) را به منظور نفی رابطه ذهن - عین و نیل به وحدت از دست می‌دهد. به یک مفهوم مثبت تمام اجزای عشق و بینش را که در فرآیند تخلیه ضمیر آگاه خود تجربه کرده تلفیق می‌کند و از زمان و مکان فراتر می‌رود. این مرحله وحدت یعنی اوج نفی خود جزئی همان خلسه است که سبب می‌شود به صوفی احساس سرمستی و سکر طبیعی دست دهد. در میان عرفان ایرانی این جذب و نشئه و سرمستی روزها و هفته‌ها بدون رنج دوام می‌یابد. این مرحله ذهن شبیه به خوابی است که شخص در طی آن کارها را به طور کامل انجام می‌دهد.

در این مرحله فرد زندگی دست اولی را تجربه کرده است. بین شخص

خود و هدف عشق خود او فاصله‌ای احساس نمی‌کند. صوفیانی که جستجوی خود را پایان داده‌اند، معمولاً از طریق تجدید خاطرات، انواع رقص، موسیقی و هیپنوتیزم خودبخود سبب تکامل این مرحله وحدت می‌شوند. آنها که به این مرحله رسیده‌اند ممکن است دوباره آن را از دست بدهند. سرّ عشق عمیق که در غزلها و موسیقی بزمی آنها چون دریا موج می‌زند از وحدت و عدم وحدت ناشی می‌شود. ابوسعید در شعر زیر این حالت وحدت را تشریح می‌کند:

من عشقم، معشوقم، عاشقم نه کمتر

من آئینه‌ام، زیبائیم، پس مرا در خویشتن خود ببین^۱

صوفی ممکن است در مرحله فنا متوقف گردد، که می‌توان به صورت مرحله عبور از آگاهی به جهان ناآگاهی تعریف کرد، که عقل در آن غیر فعال است. همچنین ممکن است این مرحله را پشت سر بگذارد و به مرحله بقاء نایل شود. جایی که فردیت را در غیر فردیت می‌بیند که همان الهام است که روی می‌دهد، در نتیجه فرد وارد مرحله وجود آگاه می‌شود. هر کس به این مرحله برسد «انسان کاملی» است که بر آگاهی متکی است و پیرو عقل است. انسان کامل به کمک الهام به صورت کلیتی فاقد اختیار و مؤثر عمل می‌کند. به جای مطالعه دورادور زندگی، خود زندگی است. در این مرحله، که قابل توصیف نبوده و مشخصه آن سکوت است هر فردی همه چیز یا هیچ است: همه چیز است به این معنی که با همه متحد است، هیچ است به این معنی که چیزی وجود ندارد که گسستن یا از دست دادن آن بتواند برای او منشاء اندوه و شکایت باشد. فرد تمام زندگی را در بر می‌گیرد و ورای نیک و بد است. در عمل از خصوصیات برخوردار است که تمام زندگی، معمولاً وجود انسان و زندگی اندیشمندان را در بر

۱ - نیکلسون «تحقیقی درباره تصوف اسلامی» (چاپ دانشگاه کمبریج، ۱۹۲۱).

می‌گیرد، و خویشتن را به گونه‌های متفاوت، به صورت فردی مشهور، بلند پرواز و مذهبی احساس کرده و تمام آنها را پشت سر گذاشته است و سرانجام چون یک خودجامع‌تر دوباره متولد می‌شود. با تمام بشریت احساس پیوند می‌کند، با تمام موجودات مربوط می‌شود و می‌کوشد از تجربیات پیشین خود به نفع آنها استفاده نماید. انسان می‌تواند این احساس را در شعر زیر که از مولوی است احساس کند:

اگر در جهان عاشقی باشد، ای مسلمانان منم!
اگر با ایمانی، کافری، یا زاهدی مسیحی باشد منم.
درد شراب، ساقی پیمانه، چنگ نواز و چنگ و موسیقی، معشوق،
شمع، شراب و خوشی و سرمستی، منم.
هفتاد و دو کیش و فرقه در جهان، واقعاً وجود ندارد.
به خدا سوگند، که هر مسلک و هر فرقه، منم.
زمین و هوا، آب و آتش که نه، جسم و روح نیز، منم.
حق و باطل، خیر و شر، سهل و مشکل از ابتدا تا انتها، دانش و فراگیری
و ریاضت، زهد و تقوا و ایمان، منم.

مطمئن باش آتش دوزخ، با شعله‌های سرکش آن، آری، بهشت و جنت
عدن و حوری، منم. فرشتگان، پری و انس و جن و آدمیزاد، منم.^۱
عارفان عموماً باید از چند مرحله (مقام) رفتاری و موازی با آن یک
دوره حالات (حال) درونی بگذرند. «مقام» قرارگاهی است که تدریجاً به
دست می‌آید و ثبات دارد، ولی «حال» که یک حالت روحی ذهن است به
احساسات بستگی دارد و تحت کنترل اراده نیست. این حالت برای رهرو
(سالک) معلوم و به طرقتی مختلف درک می‌شود. «حال» مانند «جام»

۱ - (در جهان گر عاشقی هست ای مسلمانان منم).

۲ - مثنوی ترجمه نیکلسون (لندن، لوزاک ... ۱۹۶۰).

جو بیار آگاهی نیز ثابت و بی انعطاف نیست. شباهت به روشنائی آنی صاعقه دارد که پدیدار و ناپدید می شود، یا چون ذرات برف که در آب می افتد و در یک لحظه ناپدید و به صورت جزئی از جریان آب در می آید. مراحل رفتاری در عرفان سنتی با «آگاهی» آغاز می شود، که تولد دوباره روحانی یا آغاز طرح جدیدی از زندگی است. چنین احساسی ممکن است ناگهان به کسی دست دهد و یا در درون او به صورت نتیجه تجربه ای تکامل یابد. با وجود این تنها آگاهی کافی نیست. جستجوگر باید رفتار نامناسب گذشته خود را از دشمنی و بی رحمی پاک و مبرّی و توبه کند. در این مرحله فردی که تازه ایمان آورده در وضعیتی است که می تواند برای خود یک «قطب» یا «رهبر» انتخاب کند، که گاهی آن را «دلیل راه، نور راه» می نامند، برای آنکه چنین افرادی هویت خود را فراچنگ آورده اند. بعد از توبه مرحله اجتناب از اعمال شک آلود و نامطمئن «ورع» است که پس از مرحله پرهیزکاری «زهد» فرا می رسد، که در آن مرحله فرد تازه ایمان آورده در بعضی ارزش های معین و آرامش و سکوت درونی متمرکز می شود. مرحله بعدی بردباری یعنی «صبر» است که نیمی از تکلیف و کلید شادمانی تلقی می شود. فرد نو ایمان در هر سطحی، با هر وضعی خوشایند یا ناخوشایند رویاروست، اما در هر حالتی از او انتظار صبر می رود. نیل به مرحله اطمینان «توکل» مشکل است، زیرا فرد باید بدون توسل به نماز یا خدا اطمینان داشته باشد. مرحله «رضا» مرحله نهائی است که نقطه اوج تمام مراحل گذشته است و مشخصه آن یقین و آسایش خاطر می باشد.

همراه با این مراحل نوعی وضعیت «حالات» موازی وجود دارد که مربوط به حالات روحی است. یکی از این حالات «حال مراقبه» است، و به معنی آن است که فرد باید رفتار خود را طبق اهداف جستجوی خود

مورد سنجش قرار دهد. عرفا همچنین معتقدند که خداوند در هر لحظه ناظر رفتار آنان است. حالات دیگر عبارتند از: حالت نزدیکی «قرب» به آن معنی که سالک به سوی هدف خویش پیش می‌رود؛ مرحله عشق (به این معنی که در آن انسان طبیعت خود را چون یک موجود خداگونه تغییر می‌دهد)؛ مرحله خوف و رجاء؛ مرحله محرمیت و صمیمیت؛ مرحله اطمینان؛ مرحله‌ای که شکی باقی نمی‌ماند و سرانجام مرحله وحدت و یقین.

در عرفان کلاسیک سالک این تغییرات تدریجی را با شرکت در سازمانی که «خانقاه» نامیده می‌شود می‌پذیرد. معمولاً خانقاه در ابتدا مکانی بوده که ساکنان بومی سفره‌ای می‌انداختند و برای رهگذران و نیکوکاران غذا آماده می‌کردند؛ بعداً این اصطلاح به یک آموزشگاه شبانه‌روزی اطلاق شد که سالکان در آن تحت راهنمایی یک رهبر زندگی می‌کردند. در این محل صوفی‌ها با هم نماز می‌خواندند به اندیشه و تفکر می‌پرداختند و به فقر کمک می‌کردند، و یا به حرفه و کاری می‌پرداختند و نیز در بعضی اجتماعات عمومی خاصی حاضر می‌شدند. برای آنکه سالک زندگی کاملی را تجربه کند انتظار می‌رفت سفر کند و از خانقاه‌های دیگری دیدار کند. این تجربه روحی و رفتاری در عرفان سنتی به سالک کمک می‌کرد تدریجاً به شناسائی خدا یا ایده‌آل دینی خود نایل شود.

فصل دوم

تولد دوباره در عشق و خلاقیت

تحلیلی از رومی

برخورداری از شخصیت کامل به معنی کامل کردن دایره وجود است. انسان بعد از مرحله جنینی مراحلی چون تولد، اجتماعی شدن، فرهنگ پذیری، آگاهی از «من»، عینیت بخشیدن به «من»، تحقق نقش فرهنگ، درک خلاقیت، درک انسان در تحول کیهانی، ابراز وجدان ناآگاه و سرانجام نیل به مرحله ای از وجود آگاه را پشت سر می گذارد. کسی که بخواهد به مرتبه بلوغ کامل برسد باید بارها و بارها دوباره متولد شود و تولدهای روحی متعددی را تجربه نماید.

فرد در یکی از مراحل رشد از خود عادی خویش، یعنی فرایندی که مستلزم سالها تجربه، تدارک و تعامل با دیگران و با محیط است آگاه می شود، آنگاه «من» او تکامل می یابد اما باید نسبت به رشد این «من» بصیرت به دست آورد و در جای خود باید آنچنان به کمال و فرهنگ برسد

که خود سمبل آن شود نسبت به کسی که فقط بعد از جذب چنین کمال و فرهنگی می‌تواند به آن عینیت ببخشد. فرد هنگامی دوباره متولد می‌شود که بفهمد تاریخ و خود عادی فقط عرصه کوتاهی از تحول انسان را تشکیل می‌دهد. انسان میلیونها سال پیش از «آدم» تحول یافته است. انسان با نیل به بصیرت نسبت به کار برد نقش فرهنگ و «من» به درک «خود کیهانی» شاید از طریق وجدان خود بویژه به ندای درونی خویش نایل می‌شود. در این مرحله فاصله بین خود عادی و خود واقعی را در می‌یابد.

درک به تنهایی کافی نیست در حقیقت نشانگر تضاد اصلی با خود عادی است. ماهیت این تضاد چنان پیچیده و تارهای آن چنان با شخصیت فرد در هم آمیخته شده است که مقابله با آن مستلزم شهامت زیادی است. انسان برای آنکه به مرحله بلوغ برسد باید تلاش کند تا نیروی عظیمی را در مقابل خود عادی بسیج کند و باید برای مقاومت در برابر نیروهای نامطلوب اجتماعی نیروی روانی و شهامت و متانت ذهنی را در خود پیروانند و معیارهای تازه و غیر از معیارهای معمولی عرضه کند. باید سرچشمه و منشاء علایق خود را تقویت کند و آن را به سوی هدف جدیدی که آرزو می‌کند هدایت و بر آن تمرکز کند، به آن عشق بورزد و دائماً برای تکامل آن جهد نماید، تا زمانی که از آن آگاه شود و گنجایش روح خود را نمایان سازد. بعد از آنکه به حالت وجود خود آگاه دست یافت بطور کامل متولد و سراسر آگاهی می‌شود. به این ترتیب از آگاهی اولیه سرانجام به وجود آگاهانه رسیده و دایره وجود را تا پایان می‌پیماید. اریک فروم و یونگ در اصطلاح روانکاوی شرح داده‌اند که چگونه زندگی عادی، تطابق و دنباله روی ممکن است مانع آن شود که انسان خود جهانی خویش را درک کند و شخصیت خود را تماماً تکامل بخشد.^۱

۱ - فروم Froum «انسان دور از خود» (نیویورک ۱۹۴۷) یونگ Jung «رشد شخصیت» ←

کشمکشهای ناآگاهانه در زندگی معمولی اغلب هنگامی که شخص باید به سمت اصلاح و کمال قدم بردارد مانع این امر می‌گردند. نیروهای اجتماعی نامطلوب ممکن است او را به دریافت ارزشهای دروغین بکشاند و به نوبه خود سبب پرورش علایق دروغین گردد. در نتیجه از خود واقعی خویش منحرف می‌شود و از رشد (فرایند تولد دوباره) محروم می‌گردد. یک چنین انسان (نیمه متولد) معمولاً بدنبال چیزی است که برایش مفهوم نیست و هر چند که این امر مانع رشد او می‌شود آن را به دست می‌آورد. انسان که تحت تسلط نیازهای فوری و ندای «من» خویشتن است نمی‌تواند به وجدان انسانی خویش گوش فرا دهد.

در چنین وضعیتی افسانه به صورت واقعیت در می‌آید و دروغ به صورت حقیقت می‌نماید. آنچه فرد شخصیت می‌نامد در واقع چیزی است که بر شخصیت بالقوه او سایه افکننده و مانع بلوغ او می‌شود. آنچه او «خویشتن» می‌نامد در حقیقت آن چیزی است که خویشتن او را پنهان می‌سازد و آنچه برای او «من» است تنها سدی است در برابر «من» تکامل جوی او.

مردم، در هر عصر و زمانی به خویشتن خویش خیانت کرده و مقلدین کور باقی مانده‌اند. تنها شمار، اندکی وجدان انسانی خویش را در زمان مناسب دنبال کرده و موجبات تکامل خویشتن خویش را تا حد نهایی فراهم نموده‌اند. این گونه مردم این فرایند را با اولین گام که تنهایی است شجاعانه آغاز می‌کنند که لازمه آن جدائی از اغلب وسایل آسایش و عدم احساس تعلق به گروه و یا یک گروه اصلی است. برای برداشتن چنین گامی، فداکاری قابل توجهی مورد نیاز است، یعنی بریدن از تمام پیوندها، مقام، جایگاه و نام در زمانی که فرد هنوز به آنها نیاز دارد، فرد در ازاء تمام

اینها فقط به امید یافتن خود کیهانی یا کلی خویش می‌کوشد.

جستجو و طلب یگانگی نهائی

یکی از انسان‌نهائی که در تاریخ بشری تضاد وجود خویش را با به دست آوردن این حالت کلی حل کرد و ترکیبی از فرهنگ اسلامی، یونانی و هندی را تعالی بخشید محمد جلال‌الدین است که به نام مولانای روم (استاد ما) در آسیای صغیر و ترکیه کنونی بهتر شناخته می‌شود. وی که در سال ۱۲۰۷ میلادی در بلخ متولد شده، از خانواده معروفی از محققان و عارفان بود، در سال ۱۲۷۳ میلادی در قونیه درگذشت.

در ۳۳ سالگی جایگاهی معتبر و آبرومندی در قونیه (شمال ترکیه فعلی) داشت و در آنجا چون یک محقق اسلامی از اعتبار و جاه و جلال و ویژه‌ای برخوردار بود. افراد معتبر مختلفی نقل می‌کنند که حدود ۴۰۰ تن، که بعضی از آنها از شخصیت‌های مشهور بودند، در مجلس درس و وعظ او حضور می‌یافتند که از آن جمله می‌توان به حضور شاهان، امرا و شاهزادگان و وزیران اشاره کرد. یکی از پسرانش که جانشین او گردید، یادآور می‌شود که مولای روم در آن زمان حدود ۱۰ هزار مرید داشت.^۱ وی در ۳۸ سالگی شهرت و اشتهار و تمام ارزشهای عادی رارها می‌سازد تا خویشتن خویش را کشف کند.

ظاهراً مولانا در دوران تدریس (۴۲ - ۱۲۳۸) به تدریج از معانی مختلف زندگی و روزگار خویش آگاه می‌شود از قبیل: تائید معیارهای سنتی عمومی، پیروی خشک و کورکورانه از دین معین، پیروی از طریقت، یا تجربه حقایق عرفانی و عشق به جای شریعت رسمی.

۱ - دیوان سلطان ولد و نیز به نقل از شرح حال مولانا مولوی بلخی مولانا به قلم فروزانفر (تهران انتشارات ابن سینا ۱۹۵۰).

رومی، با درک تمام این راههای زندگی، به صورت سمبل معتبر آنها در می آید و با استناد سنن فرهنگی خویش سبب رشد و تکامل خود عادی خویش می گردد. هر چند همه مردم به نظریات او احترام زیادی قائل می شوند شخصاً از تنگ نظری آنها ناراضی می شود. طی آخرین سالهای تدریس خویش از نظر روحی ناخرسند و سرگردان و متحیر می شود.

مولانا تدریجاً متوجه محدودیتهای شعائر و آداب و سنن مذهبی می گردد و پی می برد که علم زندگی عادی به خودی خود و بطور کلی سبب تولد مجدد نمی شود. تاریخ زندگی مردانی چون الغزالی، علاقه مولانا را در عمل و تجربه و ترجیح آنها به وعظ و تدریس تقویت می کند. حالت ذهنی مولانا و طرز تلقی او نسبت به پیروانش در قطعه زیر از فیه مافیه منعکس شده است:

«مردم از من می خواهند که تدریس کنم، کتاب بنویسم و وعظ کنم... اما امیر پروانه (امیر قونیه) سؤال کرده «چه چیزی در عمل اساسی است» که من پاسخ دادم «کجايند معتقدین عمل که من بتوانم آنها را تدریس کنم؟ مجازاً: آنها را نشان دهید» اینک شما طالب کلماتی هستید و گوشه‌ایتان را تیز می کنید تا چیزی بشنوید. اگر من حرف نزنم شما ناراحت و مضطرب خواهید شد. ما در جهان در جستجوی مرد عمل هستیم تا او را همراهی کنیم چون نمی توانیم خریدار عمل پیدا کنیم، فقط خریداران حرف را می یابیم خود را با کلمات مشغول می کنیم. چگونه می توانید عمل را بشناسید در حالی که مرد عمل نیستید؟ ما عمل را تنها از طریق عمل، علم را تنها با علم و شکل را از طریق شکل و معنی را با معنی می شناسیم» در راه این عمل رهنوردی پیدا نمی شود، اگر دست به عملی بزنیم، چگونه مردم می توانند متوجه آن شوند و ما را در راه عمل ببینند؟ در واقع این عمل روزه گرفتن و نماز و دعا خواندن نیست شکل‌های عمل هستند. عمل

یک امر درونی است و با معنی سر و کار دارد. مسلماً از زمان حضرت آدم تا حضرت محمد نماز و دعا و روزه داری به این شکل نبود و به صورت کردار و عمل انجام می‌گرفت... بنابراین عمل آن چیزی نیست که مردم فکر می‌کنند. آنها معتقدند که عمل شکل خارجی دین است و اگر آنها بر خلاف آن شکل عمل کنند پاداش نخواهند داشت...»^۱.

مولانا در چنین مرحله حساس و بحرانی زندگی خود دچار تغییر احساسی ژرفی شد، که تا حدی نتیجه طغیان او علیه سابقه خانوادگی و تربیتی اش بود. مولانا در حرفه پدر خود، بهاء‌ولدسلطان‌العلما (پادشاه خردمندان) که یک محقق و حکیم الهی برجسته بود و از عرفان کلاسیک درک و احساسی داشت تعلیم یافته بود. اجداد بلافصل او قاضی و رهبران مذهبی بودند.

به این ترتیب مولانا از همان اوایل زندگی خویش تحت انگاره نفوذ و قدرت خانواده اجدادی، به ویژه پدر خویش قرار داشت. پدر مولانا شدیداً به ارزشهای سنتی اسلامی وابستگی داشت، حتی هنگامی که با دربار پر قدرت علاءالدین خوارزم شاه درگیر شدند. مردم معمولی به او همانند یک رهبر روحانی احترام می‌گذارند اما او نسبت به روشنفکرانی که در برابر قدرت مرکزی تسلیم می‌شدند (پدیده‌ای همگانی در تاریخ ایران) بی‌علاقه شد. به خاطر نفوذ او در مردم و نیز شاید به دلیل آنکه هجوم مغول را پیش‌بینی کرد، پدر و خانواده ناچار مجبور شدند در سال ۱۲۱۹ از بلخ مهاجرت کنند.

خانواده تبعیدی پس از دیدار از بسیاری از مراکز مهم خاورمیانه در قونیه، پایتخت علاءالدین کیقباد سلجوقی غربی مستقر شد. در اینجا بهاء‌ولد شهرت و مقام خود را پیش از مرگش که در ۱۲۲۸ اتفاق افتاد

۱ - مولای مولانا فیه مافیہ (مکالمات)، اثر فروزانفر (انتشارات دانشگاه تهران ۱۹۵۹).

مجدداً بازیافت.

جلال‌الدین بدون شک پدرش را چون مردی با شأن و منزلت بسیار و مادر را چون زنی خون‌گرم و فداکار استقبال کرد. مولانا دانش زمان را از او فراگرفت و با مشاهده او در کار و سخنوری ویژگیهای برجسته‌ای را در خویش پروراند. بعلاوه، مردم از چنین خاندان برجسته‌ای انتظار داشتند که زندگی نمونه‌ای را بنا نهند و از ارزشهای اجتماعی بالائی برخوردار باشند. به این ترتیب، مردم از همان آغاز به او احترام می‌نهادند و این احترام تا آن درجه افزایش یافت که مولانا یک رهبر روحانی مهم شد.

مسافرتهاى طولانى خانوادگى که سالها طول کشید به میزان زیادى موجب روشن رائي مولانا شد. وقتى به سن بلوغ و جوانى رسید در یک دوره فراگیرى واقعی زندگى، در واقع وارد یک مرحله تجدید تولد روحانى شد. بعلاوه در معاشرت با پدر از این امتیاز برخوردار بود که با اکثر رهبران روحانى برجسته آن زمان از جمله عرفا و صوفیان بزرگى چون عطار که متن عرفانى خود «اسرارنامه» (مقالاتى درباره اسرار) را به او هدیه کرد و سهروردى، اشراقى بزرگ دیدار کند. مولانا به این ترتیب هم از تماس با پدر و هم تماس با صوفیان و عرفا سود برد.

مولانا در زندگى خصوصى، در ۲۱ سالگى ازدواج کرد و پدر دو پسر شد. و پس از مرگ این همسر دوباره ازدواج کرد و صاحب یک پسر و یک دختر دیگر شد. از نظر شغلى در سن ۲۴ سالگى با مسأله قضا و فتوا، قوانین اسلامى و الهیات آشنا شد و پس از مرگ پدر به درخواست مردم و مقامات مسئول جانشین او گردید و یک سال این مقام را حفظ کرد. در همین زمان یکى از شاگردان پدرش به نام برهان‌الدین ترمذى که در آن هنگام عارفى مشهور در خراسان بود، با او دیدار و خود را چون راهنمائى برای درک عرفان کلاسیک به او معرفی کرد. مولانا این پیشنهاد را پذیرفت

و مدت ۹ سال مصاحب برهان‌الدین شد. در سه سال اول دانش خویش را افزایش و حالت ذهنی و رفتاری خود را تغییر داد. وی چهار سال بعد را در مسافرت به تنهایی و با راهنمای خود به سایر مراکز شناخته شده عرفان و تصوّف گذراند. سرانجام با مراتب رفتاری و نحوه تفکر تصوّف و عرفان بیشتر آشنا شد.

در بازگشت از دمشق پنج سال به تدریس الهیات و راهنماییهای معنوی پرداخت. آشنائی او با گروههای مختلف (ترکها، یونانیها، ایرانیها و اعراب) سبب شد که در مورد سرچشمه ضعف و قدرت بشر از بینش و بصیرت کافی برخوردار شود. به طوری که در فیه ما فیه خاطر نشان کرد که بشر در تضادهای طبیعی خود می‌تواند راههای متفاوت بسیاری را دنبال کند.

رستگاری فرشتگان در نتیجه دانش واقعی و رستگاری حیوانات در نتیجه ناآگاهی آنها است. انسان میان این دو تضاد گرفتار مانده است. گروهی (از موجودات) از خرد کلّ پیروی کرده و کاملاً فرشته سان (ناب مثل نور) و از خوف و رجاء مبرّی شده‌اند. گروهی تحت تاثیر غرایزند و کاملاً بهیمی و جانور خوی شده‌اند، بعضی در میانه این کشمکش باقی مانده‌اند، گروه اخیر دچار رنج، اندوه و نگرانی درونی اند، از وضع خویش خوشنود نیستند. پرهیزکاری این گروه نظر معصومین و مقدسین را که می‌خواهند آنها را هدایت و نظیر خود کنند جلب می‌کند. اهریمنان نیز در صدد هستند تا آنها را به پست‌ترین حالت ممکن بکشانند.^۱

مولانا در عین حال متوجه شد که دانش به تنهایی موجب تغییر انسان نمی‌شود، آموزش نیز تکامل و تحول زیادی در شخصیت فرد ایجاد

۱. مولانا جلال‌الدین مولانا بلخی، فیه ما فیه (گفتگوها) تصحیح فروزانفر، (انتشارات دانشگاه تهران ۱۹۵۹) ص ۷۸.

نمی‌کند. رفتار انسان در رابطه با تغییر طرز فکر و گرایش ذهنی و وضع روانی تغییر می‌یابد (ذهن انسان هنگامی که دارای احساس مثبت است روشن و صاف می‌شود. هر چند که اعتقاد مردم متفاوت است، ولی اساساً شبیه یکدیگرند و مولوی معتقد است که بصیرت در مورد مسأله ایمان سرچشمه تباین را خشک می‌کند. مولانا با آگاهی کامل از وحدت، با سرچشمه‌های اختلاف میان فرقه‌های مسلمان، یهود، مسیح و زرتشتی و غیره آشنا شد. آنگاه با مشاهده این اختلافات طبیعی در نظام اجتماعی، شکایت می‌کرد از این که هیچ یک از هفتاد و دو فرقه مذهبی از وضعیت دیگران آگاه نیستند... سنی از جبری بی اطلاع است و جبری از سنی بی خبر، هر یک راههای متضادی در پیش دارند. جبری می‌گوید سنی گمراه است و سنی می‌پرسد «جبری چه آگاهی و اطلاعی دارد»^(۱)

مولانا پاسخهای آنها را با قفل‌های بی شماری که بر در خزانه خود یا نفس نهاده‌اند یا با دیگر گذرگاه‌های کوهستانی که یافتن راه خویش را برای انسان مشکل می‌کنند مقایسه می‌کند. مولانا متقاعد شده که قانون، عقل و قضا صرفاً ابزارهایی هستند که خواه شر و خواه خیر می‌تواند از آنها پدید آید. (فقها دیگر مورد علاقه مولانا نیستند. زیرا اسیر تشریفات ظاهر (شکل‌گرایی) شده‌اند که طی چهار قرن گسترش یافته است. این افراد نسبت به معنی بی توجهی کرده و به کالبد دین‌شناسی صرفاً بخاطر آنکه مردم عامی را خوشنود و کنترل کنند پرداخته‌اند. مولانا مدتی دلمشغول این بازتاب‌ها و تفکرات بود. از آنجا که می‌توانست احساسات و اندیشه‌های این گروه‌ها را عمیقاً درک کند، خود واقعی او به زیان خود عادی، نیرومند شد^(۲) ممکن است مولانا درک کرده باشد، که خود او با عمل

۱ - رومی، مثنوی، جلد ششم، ترجمه و تصحیح نیکلسون (لندن: لوزاک، ۱۹۲۵، ۱۹۲۶، ۱۹۲۹، ۱۹۳۰، ۱۹۳۳، ۱۹۳۴، ۱۹۳۷، ۱۹۴۰).

به آداب و شعائر دینی و قوانین، برای آنکه مقامی محترم در جامعه بشود، موجب شکست خود شده است. تا زمانی که در زندگی عادی فعال باشد کشمکش بین خودها را کد می‌ماند (شاید افتخار «قطب شریعه اسلامی» بودن که در حدود ۳۰ سالگی به او داده شد فریاد انتقادی او را مدتی ساکت کرده باشد. با وجود این، شهرت نمی‌توانست وجدان واقعی او را کور و بر او حکم‌روائی کند. چنین بنظر می‌رسد که در طی آخرین سالهای رهبری روحانی اش نسبت به راههای زندگی سنتی و معمولی جنبه انتقادی گرفت. شاید چنین سؤالهایی را مطرح می‌کرده است: اگر عقل یک فرد آنچنان خلاق است، پس چرا عقل دیگری چنین حيله‌گرانه و دشمنی‌برانگیز است؟ چرا مؤمنین چنین تنگ نظر و مخالف یکدیگرند؟ خصوصیات واقعی بنیانگذاران ادیان بزرگ چه بوده است؟ چه رابطه‌ای بین گفتار و کردار آنان است؟ ارزش کتاب‌های آنان برای مؤمنین چیست؟ چرا مؤمن که دانا است اغلب در عمل شکست می‌خورد؟ چرا هنگامی که عشق می‌آید رویه‌ها و طرز فکر عوض می‌شود، آگاهی حاصل می‌شود و اختلافات از بین می‌رود؟^۱ هر چند مولانا برای این سؤالات پاسخهای تازه‌ای یافت (بعداً خود را فروشنده نظریات جدید نامید)، مقام اجتماعی او و محیط محافظه‌کار مانع علنی کردن آنها شد. با وجود این، نظریات او به سرنوشت بشر، هدف بشر در زندگی، اصل و ریشه او، تحول او (حتی پیش از زمانی که انسان به وضع کنونی خود برسد)، خدا و آینده مربوط بود. مولانا در وجود بشر نیروی معتبری برای سرکشی او یافت، نیروی برخوردار از انرژی پنهان، که اگر به طریق درست مورد استفاده قرار گیرد بسوی لایتناهی پیش خواهد رفت، این نیرو هر چه بیشتر مورد استفاده قرار گیرد به همان اندازه پویاتر خواهد شد. مولانا این نیروی نادیدنی را

بعنوان علت تمام ترکیبها و شکل‌هایی می‌داند که بشر با بقیه جهان سهیم است. به نظر می‌آید که مولانا ژرفای دنیای روحانی و مادی را دریافته است. این نیروی نامرئی، به ایجاد و جذب عشق، رشد و تحول منجر می‌شود که به پیشرفت بشر می‌انجامد. به این ترتیب، در قلمرو تحول ضمیر ناخودآگاه، خودکیهانی در بشر تکامل می‌یابد، که وجود آن منشاء ناآرامی است.

انسان رنج را تجربه می‌کند و با اصرار و ابرام آن را طلب می‌کند. حتی اگر مالک صدها هزار جهان بشود آرامش نخواهد یافت. انسان با دقت و وسواس و بدون وقفه به هر نوع پیشروی هنری می‌پردازد، در حرفه‌های مختلف بکار می‌پردازد، به تحصیل رشته‌هایی چون ستاره‌شناسی و پزشکی می‌پردازد، زیرا به هدف و آرزوی خویش دست نیافته است. انسان معمولی معشوق خود را «دل آرام» می‌خواند. پس چگونه می‌تواند در چیز دیگری آسایش و آرامش بیابد؟

تمام این شادیها و کارها و پیشه‌ها مانند یک نردبان‌اند. از آنجا که پله‌های نردبان جای سکونت و ایستادن نیست پس موقتی است. شادمان آن کسی که هر چه زودتر برای آگاهی از این حقیقت کاملاً بیدار شود. برای او راه دراز کوتاه می‌شود و عمر خود را بر روی پله‌های نردبان تلف نمی‌کند.

مولانا احتمالاً در چنین اوضاع و احوالی با شمس تبریزی (یک عارف بزرگ) برای دومین بار برخورد می‌کند و از طریق انگاره او می‌آموزد تا به آنچه یافته بود اعتماد کند و آنگاه برای تحقق آنها کوشش نماید.

۱ - مولانا فیه مافیه:

نردبان این جهان ما و منی است
بله است آنکس که بالاتر نشست

عاقبت این نردبان افتادنی است
استخوانش سخت‌تر خواهد شکست

بصیرت بیشتر در مرحله مافوق فرهنگی

این شمس که بود که در مولانا بلند آوازه چنان تأثیر گذارد که او برای پیگیری جستجوی «خود» اعتماد بیشتری به خویشتن یافت؟

شمس تبریزی پسر علی، پسر ملکداد، که ۲۲ سال مرشد مولانا بود، اجداد خانواده اش از فرقه اسماعیلیه بودند. هر چند درباره زندگی اولیه او اطلاعات کاملی در دسترس نیست، ولی می دانیم که تعلیمات عرفانی خود را تحت ارشاد ابوبکر زنبیل باف (که حرفه او بافتن زنبیل بود) در شهر بومی خویش فرا گرفت. (باید متذکر گردید که تقریباً تمام صوفیان بزرگ زندگی خود را از طریق نوعی کار تولیدی که در تمدن ابتدائی آنها موجود بود تأمین می کردند) ظاهراً شمس به درجه ای از مقام و شخصیت دست یافت که دیگر راهنمای او نمی توانست در یافتن اسرار زندگی به او کمک کند. آنگاه شمس مانند سقراط ندای متعالی خود را شنید و در نتیجه به یک انسان کامل تبدیل یافت. سفر آغاز کرد و برای کشف این که آیا این ندای متعالی حقیقی است از بیشتر محققین دانشمند به پرسش پرداخت. شواهد نشان می دهد که شمس از محدودیتهای زندگی قراردادی آگاه شده و حتی علیه عرفان کلاسیک قیام می کند، که دانش اصول خود و همانندی با خدا یا معصومین را به فرد پیشنهاد می کند. وی خود را از هر نوع نفوذ و سلطه ای، چه درونی و چه بیرونی، آزاد می سازد و مکرراً به انتقاد از مدرسین و الهیونی که تنها نظریات دیگران را تکرار می کردند می پردازد. بجای آنکه دیگران را سرمشق خود سازد، متوجه درون خود می شود تا خود واقعی خویش را کشف کند. علاوه بر سفرها و تبعید خود خواسته، سرانجام به کمال دست می یابد. پس از سالها جستجوی ناموفق یک روح سازگار بالاخره به مولانا بر می خورد که او را چون روح بالقوه خویش می یابد.

اما مشخصه یک انسان کامل چیست؟ شمس شخصاً جز گفتگوئی کوتاه میان خود و رومی، که به مقالات (گفتگوها) مشهور است اثر مکتوبی از خویش بجای ننهاده است (با این حال مولانا در «مثنوی» این مرحله کمال را به صورت «فردیت در غیرفردیت» توصیف می‌کند، به این ترتیب که آمیختگی با آنچه روی داده است رخ می‌دهد، فرد وارد مرحله وجود آگاه شده است. در این مرحله فرد دیگر انسانی اجتماعی، یا یک «من» محدود نیست که فقط با زندگی ذهنی خویش زندگی می‌کند، بلکه انسانی معقول یا کیهانی است که با حمایت و کمک الهام مانند یک کل، خود بخود و با رسائی و آگاهی کامل عمل می‌کند.)

ویژگیهای شمس را فقط کسی می‌تواند توصیف کند که خود نیز تجربه مشابهی را گذرانده و توانائی تبلور آن تجربه را داشته باشد. مولانا چنین کسی بود که یکی از آثار بزرگ خود «دیوان شمس» را که توصیف یک شخصیت تام و تمام است به او هدیه کرد. دو هزار و پانصد غزل این دیوان فی البداهه سروده شده حتی چنان می‌نماید که وزن شعری آن با ضربان قلب انسان پیوند دارد.

در شماری از غزلها که مولانا سعی می‌کند با تصویر شمس همانندی ایجاد کند شواهد بیشتری از شخصیت شمس به چشم می‌خورد، هر چند رومی تصدیق می‌کند که کلمات قادر نیستند کاملاً او را توصیف کنند. مولانا شمس را چون انسانی آزاد، با جذبه و جهانی توصیف می‌کند و کسی می‌داند که دریائی از سمبل‌ها در عمق وجودش متبلور است. شمس سرالاسرار یا نور اشراق است. از نظر شمس، عشق هر چند حیات بخش است، در برابر سیلان عشقی که از اقیانوس محبت او سرچشمه می‌گیرد هیچ است. خداگونه، حقیقت خلاق، در وحدت با همه و کسی است که روابط ذهنی - عینی را حل کرده است. از نظر مولانا شمس کسی است که

وحدت را در ورای کثرت می‌شناسد و کسی است که وحدت در نظرش به کثرت بدل می‌شود. شمس در تمام موجودات و جوهر زندگی یک زندگی آزموده و کاملاً آگاه بود. شمس که درون و بیرونش یکی بود مانند گلی بود که گلبرگهایش از دو سو یکی بودند، شمس در خاطره تحول جهانی انسانی بارز بود. او به سعادت دست یافته، خوشی را تجربه کرده و جستجو را پایان داده بود، زیرا از مرحله جستجو گذشته و اینک در آستانه جهان صورت و نماد ایستاده بود. فردی اشراقی بود که از حجاب نام و نشان گذشته و ذات و ماهیت را دریافته بود. با پاره کردن حجابهای شهرت، مقام و منزلت سرانجام درک کرده بود که چگونه این حجابها در جریان تحول پدیداری جهان شکل گرفته‌اند. از وجود به عدم و ماوراء آن رسیده بود. در چنان جایگاهی می‌زیست که به هیچ قانونی، به هیچ مذهبی نیاز نداشت. و از هر احساس خطا و صوابی مبرا بود. حقیقت و صفا نشانگر اعمال بدیهی او بودند. وقتی که با هموعان خود تماس حاصل کرد علاج تمام دردها بود، یگانه و بی‌قرین بود؛ هیچ کس انسانی چون او ندیده و نه کسی دارای جذبه شخصیت او بود. هیچ کس در توان راهنمایی با او برابر نبود و هیچکس از خرد او برخوردار نبود. مولانا نفوذ شمس را چنین توصیف می‌کند؟ وقتی که شمس اندیشه مرا از عمق دریای روحم برانگیخت شبیحی از نور ظاهر شد. شمس نورچشم، صافی عقل، روشنائی روح و روشنگر دل و جان بود. شمس انسانی جهانی بود که عقل و دین مرا گرفت. قالب هر سعادت بود.^۱

مولانا در «مقالات» اشاره می‌کند که شمس به خاطر تحکیم و تقویت طلب و آرزو، رمز و راز کشف خویشتن خود را به او یاد داد و در «دیوان» شمس را شخصی معرفی می‌کند که بسیار کم سخن می‌گوید. در واقع

۱ - رومی، دیوان شمس تبریز، جلد اول (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۹۵۷).

اولین نصیحت او به مولانا رعایت سکوت بود و اینکه نسبت به بیرون ناشنوا باقی بماند تا بصیرت بتواند عمل کند. «مقالات» که ظاهراً به چند ماه ملاقات اولیه آنها اشاره می‌کند، شمس را مردی بی آرایش، پاک، ساده و بالغ معرفی می‌کند. در این گفتگوها شخصیت‌ها شامل همان خدا، مولانا و شمس می‌باشند. این شخصیت‌ها درباره حقایق ماوراء اعتقادات یعنی حقایق واقعی و غیر واقعی بحث کنند و معتقدند که دیده‌های انسان، در ورای اشیاء زنده و غیرزنده وجود دارند.

احتمال زیادی می‌رود که داستان مولانا درباره «عمر و سفیر» نشان دهنده رویارویی خود او با شمس باشد. مولانا عمر را چون روح جهانی ترسیم می‌کند و سفیر را چون کسی که در طلب رسیدن به کمال است. هنگامی که سفیر در جستجوی کاخ امپراطور (عمر) است متوجه می‌شود که چنین قصری وجود ندارد و تنها قصر عمر یک روح نورانی است که از نظر او مردی روحانی با حالتی معقول بود. سفیر با شنیدن ویژگیهای روحانی عمر، آرزوی دیدار او را کرد. یکی از راهنمایان او را به سوی عمر که در زیر درخت نخلی خوابیده بود هدایت کرد.

سفیر از دیدن او لرزید، زیرا به گفته رومی: «عشق و وحشت ضد یکدیگرند» و او این دو امر متضاد را در قلب عمر یکی دید.^۱

عمر ناگهان بیدار شد. ابتدا خاطر آشفته و پریشان سفیر را تسکین داد. سپس درباره خلقت، مراحل (حال) مقدسین و مقام (جاودانی ولی نادر) گفتگو کردند، عمر مراحل را که روح می‌پیماید، سفر روح، وقتی که زمان مطرح نبود وجود فضا یا مکان پیش از پیدایش زندگی را به سفیر خاطر نشان ساخت. عمر این گزینه را فردی سازگار، پاسخگو و قادر به یادگیری اسرار و نیز کسی که در جستجوی هدایت است یافت. آنگاه سفیر

از عمر درباره زندگی روی زمین و دگرگونی از حالت غیرمادی به حالات مادی سؤال کرد. عمر توضیح داد که حقیقت (خدا) حرکت را برانگیخت و در همان لحظه عدم با شادمانی تمام به وجود تغییر یافت تا آنکه انسان و حالات روحی اش پدیدار شوند.

به این ترتیب درک روحانی موجب الهام می شود، یعنی آن تجلی ای است و رای ادراک حسی، عقل و نظر. وحدت با حقیقت در پی آن می آید و این امر از روی اجبار و اکراه نیست. وقتی کسی نسبت به آن معرفت یافت از حوادث نادیدنی بعدی آگاه می شود و یادآوری گذشته ها بی ارزش می شود. این همان قدرت روح الارواح است که با روح فرق دارد. اگر قلب این راز را کشف کند روح به بالاترین اوج آسمانها پرواز خواهد کرد.^۱

مولانا به عنوان نتیجه گفتگوی خود با شمس متقاعد می شود که دریای حقیقت در زیر این شکل ظاهری نهفته است که هر فرد مقدس و معصوم، یا انسان معقول و جهانی و پیامبری آن را کشف کرده است. آن گونه که در «مقالات» ذکر شده حالت ظاهری آن به افراد معمولی نشان داده شده و فقط برای برگزیدگان بعنوان یک یادآوری بکار می رود.

این دریای واقعیت، که رازگونه در منبع ناخودآگاه انسان انباشته شده، جایگاه خود جهانی است (مولانا به این اعتقاد می رسد که خود واقعی اش آن چیزی نبوده که پدر یا محیط در او پرورانیده اند، بلکه چیزی است که جهان در او خلق کرده است. لذا، این خود واقعی از این پس در برابر خود پدیداری که محصول فرهنگ است می تواند خود کیهانی یا جهانی نامیده

شود.)

خود کیهانی، اگرچه ناخودآگاه نیست می توان انگاره جهانی که باید پرده حجاب از آن برداشته شود دانست که در ناخودآگاه ما پنهان است، در

حالی که خود پدیداری در خود آگاه یا وجدان گرد آمده است، ناخود آگاه دارای نیروی بالقوه نیرومندی است، در حالی که خود آگاه محدود است و فقط ناخود آگاه می تواند وسیله رسیدن به خود واقعی را فراهم آورد (خود کیهانی تمام وجود ما را دربر گرفته در حالی که خود پدیداری فقط بخشی از وجود ما را تشکیل می دهد. خود پدیداری ما را از مبداء خود، یعنی از وحدت با تمام زندگی، جدا کرده است. اینک که از این جدائی آگاه شده ایم فقط با تخلیه خود آگاهی و در پرتو روشنائی ناخود آگاه و نیل به درون تمام وجود و در یک حالت آگاهی کامل زندگی کنیم. پس این حالت را «وجود کیهانی» یا «آگاهی متعالی» و (برتر از تجربه) خواهیم نامید. خود واقعی را می توان همانند تاج یا نقطه اوج کمال دانست که نوعی وجود خود آگاه، یعنی مقصد و هدف صوفی است.)

تشخیص این حالت روحی معمولاً آسان نیست زیرا طبیعت و ماهیت آن باید به وجود بیاید و هنگامی که به وجود آمد دیگر همان است. عرفای ایرانی معتقدند که این حالت خود تبیینی و خود آشکاری است. درست همچنان که خورشید دلیل خود است^۱، خود واقعی نیز چنین است. هر یک از ما زمانی آن را تجربه کرده ایم. لااقل ندای دعوت و درخواست آن را بدون آنکه متوجه شویم شنیده ایم. شاید کلمات «ما»، «او» یا «آن» بهتر از «من» یا «ما» بتواند خود واقعی را بنمایاند. عرفان بدین معنی دارای دو مرحله است: الف: گذشتن از «من» ب: آگاه شدن کامل از «نه من». خود واقعی در هیچ جا وجود ندارد، طینت حقیقی آن بسیط نیست و ماهیتاً مرکب است و می تواند با توجه به تجارب هر فرد به او نزدیک یا دور باشد. معمولاً پرتوی از دانش ضمیر خود آگاه دایره کوچکی از روح ما را روشن می کند، اما وقتی که به خود واقعی رسیدیم، پرتو نیرومندی در تمام

ساختار روح، روشن می‌کند. بعضی از عرفا جایگاه آن را قلب می‌دانند، اما انسان ممکن است سؤال کند: چگونه قلب، به معنای واقعی استعداد تجربه شهودی و الهام، می‌تواند مکان معینی داشته باشد؟ مولانا در شعر زیر جای آن را (و نه منبع آن را) نشان می‌دهد:

من آنروز بودم که اسماء نبود	نشان از وجود و مسمی نبود
ز ما شد مسمی و اسما پدید	در آنروز کانا من و ما نبود
نشان معطر سر زلف یار	هنوز آن سر زلف رعنا نبود
به بتخانه رفتم به بتخانه در	در او هیچ رنگی هویدا نبود
بعدا شدم بر سر کوه قاف	در آنجا به جز جای عنقا نبود
بکعبه کشیدم با عنان طلب	در او مقصد پیر و برنا نبود
سوی منظر قاف قوسین شدم	در آن بارگاه معلی نبود
نگه کردم اندر دل خویشان	در آنجاش دیدم دگر جا نبود
بجز شمس تبریزی پاکیزه جان	کسی مست و مدهوش و شیدان نبود

شعر بالا جستجوی مولانا را برای یافتن جایگاه خود واقعی توصیف می‌کند. چون آن را در عقل، ادیان مختلف و منابع دیگر نمی‌یابد سرانجام آن را بالقوه در خویشان و به صورت بالفصل در شمس می‌یابد. اما برای نیل به آن می‌بایست مرحله چله نشینی‌های متعدد را به منظور حل تضادهای درونی و بیرونی زندگی در بیرون از مرز فرهنگ‌ها را پشت سر بگذارد.

کشمکش بیرونی خودها - خود سنتی در مواجهه با

خودجهانی

(دیدار شمس و مولانا سبب شد اعتماد مولانا نسبت به هدف جدید و مورد علاقه‌اش تقویت شود که همان تجربه تبدیل شدن به فرد جهانی بجای یک فقیه مسلمان بود.)

شناخت و آگاهی به مراتب بالاتر حیات معمولاً موجب تقویت جهش‌های روح، در ارتباط با کشف ناخودآگاه و به دست آوردن چشم‌انداز تازه‌ای می‌شود. اگر یک خود انفعالی چنین رویدادی را تجربه کند، یعنی، اگر محتوای خودآگاهی نتیجه تجربه‌ای سالم و عمل زهدانه‌ای

باشد «من» مقاومت مختصری در مقابل این تغییرات نشان خواهد داد. اما،

اگر چنین رویدادی برای یک «خود» مطرود اتفاق افتد نتیجه آن کشمکش

شدید و زیاد درونی خواهد بود در چنین حالتی، این جهش روحی که ما را

از ایده‌آل تازه‌ای آگاه می‌سازد، نمی‌تواند خود به خود به عمل تبدیل شود

و به این ترتیب به درون چاه تاریک ناخودآگاه باز می‌گردد. اما به هر حال

فشار زیادی به فرد وارد می‌شود. دریافت حالت جدیدی از وجود برای

یک ذهن انفعالی کافی نیست، زیرا فرد نیز باید خود قبلی را غیرفعال سازد

و باید خود را وقف هدف جدید مورد نظر کند، به آن عشق بورزد و با

نمرین دائمی و شدید با آن یکی شود.

(مولانا شخصاً نسبت به خود جهانی بصیرت یافت و آن را در نحوه

زندگی شمس مشاهده کرد. از آن به بعد برای آنکه از راهنمایی او

برخوردار شود «خود را در حضور شمس چون سایه می‌افکند» اما برای

نفی «من» خود قراردادی باید دستخوش تغییر شود. مولانا با دو نوع

کشمکش مواجه بود. از درون کشمکشی را میان آنچه بود و آنچه

می خواست باشد تجربه می کرد، یعنی میان خود «محدود» که حاصل آموزش فرهنگی و خودی که نتیجه وابستگی او به جهان و به کل بشریت بود.

کشمکش و تضاد بیرونی میان آنچه مربوط به جهت گیری جدید و آنچه که همه مردم می خواستند در جریان بود، یعنی میان راه جدید بسوی تغییر و راههای سنتی. به دیگر سخن نفی «من» نیاز به نوعی استحاله و دگرگونی داشت که به نوبه خود به کنار زدن حجاب و غلبه بر قالبها و موانع ذهنی بستگی داشت (این حجابها عبارت بودند از: ۱ - خود اجتماعی مولانا به ویژه رابطه او با جامعه، ۲ - خود سنتی او یعنی حاصل دودمانی که نسل اندر نسل روحانی بودند، ۳ - نگرانی او نسبت به مردم، به ویژه خود دینی اش، که بر اساس اسلام زندگی او را معنی دار کرده بود، ۴ - خود فکری او، هر چند عقیده اش نسبت به ارزش فلسفه و منطق ضعیف بود و بالاخره ۵ - مانع زبانی، هر چند یک بار به مرحله سکوت رسید و می توانست سایر نمادها را بکار گیرد.)

(مولانا به منظور تعمق در خود و حل این تضادها و برجیدن حجابها باید رهبری عمومی خویش را کنار می گذاشت و خویشان را از دوستان و مردم موقتاً جدا می کرد. تنها در چنین وضعیتی می توانست با راه معمولی زندگی مبارزه کند، ارزشهای اجتماعی را مورد ارزیابی مجدد قرار دهد و آشکارا ایده هائی را که مقدس انگاشته می شد رد کند. به همین ترتیب شمس متوجه شد که مولانا باید از پیوندهای پیشین خود بگسلد تا خویشان را بیابد، حتی اگر جامعه او را تحقیر کند. تا زمانی که مولانا به گذشته می نگرست و رفتار خود را بنابر معیارهای دیگران می سنجید نمی توانست به ارتقاء خود، امید داشته باشد.)

(مولانا به قصد کسب خود جهانی از راه تجدید تولد کامل، از وعظ و

خطابه دست کشید و از سایر گروه‌های اجتماعی برید و پیوندهایش را با شمس محکم کرد. در نتیجه به سماع، یعنی رقص سمبلیک همراه با آواز و موسیقی پرداخت که احساسات ناگهانی و فی البداهه او را به وسایل هنری تأمین می‌کرد و در این دوران فقط با شمس معاشرت می‌کرد.

سکا (پرداختن یک رهبر محترم مسلمان به سماع به شدت مسلمانان راست آئین را برانگیخت و معیارهای اجتماعی را واژگون کرد. شگفت‌انگیز است که از این مهلکه جان سالم بدر برد، زیرا چنین مخالفت و ترک دینی در آن دوران عموماً غیرقابل گذشت بود. بدون شک اعتبار اولیه مولانا بعلاوه عشق شدید او به تمام انسانیت این دشمنی را تعدیل و خنثی کرد. علاوه بر این هزاران مرید وفادار، هنوز «رهبری و سیادت» او را طلب می‌کردند، اما او دیگر به این نتیجه رسیده بود که «سیادت تنها یک دردسر است و بردگی و اسارت و یک زنجیر». هر اندازه که این مسأله سخت بود مولانا مجبور بود نه ارباب کسی باشد و نه برده کسی. به این ترتیب وی زندگی جدید خویش را آغاز کرد یا آن گونه که پسرش می‌گوید: «بزرگترین استاد در راه کمال خویش به صورت یک مبتدی در آمد»^۱ بجای نماز و آداب و شعائر دینی سماع دین او شد. مدت ۱۵ ماه پس از ورود به راه تولد دوباره، بیشتر زندگی خود را در معاشرت با شمس صرف می‌کرد، زیرا بنابر تجربه صوفیگری و عرفان، بحث، فراگیری را آسان می‌کند، اما فقط معاشرت با استادان بزرگ موجب تغییر شخصیت می‌شود.

(این معاشرت موجب آسودگی مولانا بود، زیرا دیگر خود را از اجتماع منزوی ساخته بود. معهذاً اجتماع این معاشرت را محکوم و اعلام کرد مولانا دیوانه شده است و شیطان روح او را تسخیر کرده و دوباره به صورت یک کودک در آمده است، اما در برابر تمام این اتهامات تنها نرمی و

مدارا نشان داد. با روگردانی از جایگاه والای اجتماعی و تعلقات دنیائی، راه خود را به سوی کمال ادامه داد. بدون شک پیروان فداکار و منسوبین و خویشاوندان رومی، که از او به عنوان یک مجتهد استفاده می‌کردند از این بابت احساس خیانت می‌کردند. پسر مولانا طرز تلقی آنان را در این زمان چنین توصیف می‌کند: چرا سرور ما به ما پشت کرده است؟ تمام ما مریدان ایثارگری هستیم که می‌دانیم او در عقل و درک همتائی ندارد. او شاه تمام دانشمندان است. تعلیمات او ما را وادار کرده است که علاقه به دیگران را از دست بدهیم. ما او را مشهور کردیم. دوستان او شادند دشمنانش شکست خورده. کیست این مرد (شمس) که سرور ما را به انحراف می‌کشاند؟^۱

با همه اینها مولانا نه تنها بی‌توجهی به عقاید عمومی را ادامه داد بلکه خود را بیشتر وقف آرمان شمس کرد. وقتی مردم از برانگیختن مولانا مأیوس شدند خشم آنها متوجه شمس شد، در چشم آنها شمس یک جادوگر بود، زیرا کسی که بتواند یک محقق برجسته و رهبر اجتماعی را به این آسانی عوض کند مسلماً از نیروئی جادوئی برخوردار است. تنش و فشار بالا گرفت و شمس شاید برای آزمایش ثبات و استقامت مولانا بنا به تکلیف خود اعلام کرد که خواهد رفت شمس برای مولانا که دیگر از اجتماع کناره گرفته بود، تنها منبع ایمنی روحانی بود. شمس دوست و محرم اسرار و نور وجود جسمانی او بود؛ آنها یک روح در دو بدن بودند. مولانا با عزیمت شمس به شدت بر جستجوی او افزود و نگرانی‌اش افزایش یافت. مردم انتظار داشتند که مولانا به جایگاه پیشین خود در اجتماع بازگردد، اما او در عوض به «سماع» و زندگی در تنهایی ادامه داد. شمس رفته بود و این آزمایش دیگری شد برای قدرت روحی مولانا تا

خود اجتماعی خویش را رها سازد. هر چند تضاد درونی بسیار شدید بود ولی با توجه به دستور شمس، ساکت ماند. سرانجام نماینده‌ای از جانب مردم پوزش خواست و وعده داد شمس را اگر از دمشق باز گردد می‌پذیرند. مولانا پس از چندین بار مکاتبه پسرش گروهی از پیروانش را فرستاد تا استاد را بازگردانند. اما چون نحوه رفتار مولانا تغییر نکرد، شعله حسادتهای پیشین شعله‌ور گردید. شورش روی داد که در طی آن یکی از پسران مولانا علاءالدین کشته و شمس نیز ناپدید گردید (۱۲۴۸ م)^۱.

این حادثه نگرانی و اضطراب مولانا را تشدید کرد، ولی دست از جستجوی خویش برای نیل به کمال خود بر نداشت، هر چند که رهبران جامعه مجدداً می‌کوشیدند او را برای بازگشتن به جایگاه پیشین خود برانگیزانند. بنا به گفته پسرش سلطان ولد، مولانا شب و روز خود را با رقص‌های پر پیچ و تاب سرگرم کرد، آنچه را داشت عمدتاً به موسیقیدانان و رامشگران داد، اما هنوز ناآرام می‌نمود. شاهدان عینی تعجب می‌کردند که چنین «مفتی» اسلام باید مانند یک دیوانه برقصد.^۲

اما اشتیاق مولانا نسبت به شمس همچنان باقی ماند و با آگاهی از این که شمس در دمشق است به آنجا سفر کرد تا او را بیابد. بدون شک مولانا در آرزوی یک محیط صمیمانه‌تر نیز بود. زیرا در قونیه پس از شورش دشمنی آشکاری علیه شمس برخاسته بود. مولانا در دمشق شخصاً به جستجوی شمس ادامه داد، در حالی که از نظر ذهنی در جستجوی روح جهانی خویش در درون خویشتن بود. چند سال بعد شهروندان قونیه بار

۱ - مزار شمس هرگز پیدا نشده است. این گونه کشمکش‌ها در سرنوشت پسران رومی نیز پدیدار شد. علاءالدین نماینده خود قراردادی و غرور طایفه و دودمان مولانا، به این توطئه علیه شمس ملحق و کشته شد. پسر دیگر او، سلطان ولد، که تجسم خود جهانی اوست از مراتب سلوک و عرفان او، مراتب سلوک روحانی‌ای که سی نسل دوام یافت تبعیت کرد.

۲ - سلطان ولد.

دیگر از او تقاضا کردند تا بازگردد و به او وعده دادند که از امان کامل برخوردار باشد. در بازگشت به قونیه در ۱۲۵۱ میلادی، باز ترتیبات سماع را فراهم کرد تا حجاب‌ها را کنارزند و تضادهای درونی خود را هماهنگی بخشد.

کشمکش درونی خودها

(مولانا از طریق محبت و حوصله سرانجام توانست، برخوردهای مخالفت‌آمیز همشهریان خود را که شرط لازم دست یافتن به مراحل شناسایی بیشتر خود و تولد دوباره در عشق و خلاقیت بود آرام کند. به این ترتیب با غلبه بر خود یا من نفس خویش از درون برای برافکندن «من» و خالی کردن آگاهی دینی ظاهری، که آنچنان از کودکی به شخصیت او تنیده بود تغییر کرد. آنگاه آماده شد تا خود و منطق را غیرفعال سازد تا بصیرت درونی اش فعال شده و تمام وجودش بتواند بسوی روشنگری برگردد. مولوی پس از نجات خویش از این حجاب‌ها توانست به ژرفای روح خود دست یابد. در این دوران تا زمانی که به وحدت نایل شد زبان حال به صورت اشعار بزمی (هرچند که هیچگاه فکر نمی‌کرد شاعر بشود) به صورت گردونه سیلان ضمیرناخودآگاه او درآمد. اغلب در حالت کمبود کلمات به استفاده از کنایه و مجاز و زبان خیال‌انگیز پناه برد. و بجای انجام فرضیه دینی که یک مسلمان باید خود را به انگاره خدا و کارهای معینی چون روزه‌داری، نماز و زیارت مکه تسلیم کند خود مرکز تجارب دینی شد.)

(مولانا بعداً توضیح می‌دهد که دو نیرو انسان را مجبور به روی گرداندن به سوی معنی ظاهری می‌کند. یکی بیم از داوری الهی، جهنم و رستاخیز و دیگری امید و آرزوی بهشت. اما مولانا این هر دو را حجاب تلقی می‌کند.

توصیه رومی به انسان که خود را تغییر دهد تا بتواند به ایقان و اطمینان بدون بیم و امید دست یابد، دعوتی است که انسان خودش باشد و با کوشش شخصی برای تغییر خود آماده شود. برای جدا کردن خویش از شکل سطحی و بی‌مایگی و عقاید جزمی، که بر تفکرات مذهبی دورانش حاکم بود، تلقی دینی خویش را عوض کرد، اما در حالی که به دلیل محدودیت تجربیات منطقی و فلسفی به تجزیه و تحلیل آنها پرداخت، هماهنگ با آن علاقه‌ای تام و تمام نسبت به جوهر هر فرد را در وجودش پرورش داد. هر چند که عقل نقش خود را در هدایت مولانا به شناسائی خویش از دست داده بود، هنوز لازم بود اثر قلبی آن نیز از بین برود، این امر نیاز به حالتی داشت که محدودیت حجاب منطقی و ریاکاری فلسفه و خودبینی و غرور ناشی از آموزش آکادمیک و فرهنگستانی را درک کند. بنابر اعتقاد مولانا این سه منبع، به انسان ایقان و اطمینان نمی‌دهند و او را به سرچشمه حقیقت نمی‌رسانند. در حقیقت مولانا معتقد است که با پدیدار شدن حقیقت، عقل گرائی ناپدید می‌شود و تنها می‌ماند. رومی، برای نشان دادن این نکته که عقل پاسخی محدود به زندگی انسان می‌دهد سرگذشت یک نحوی را نقل می‌کند که یکبار سوار کشتی می‌شود مفرورانه از کشتیبان می‌پرسد که آیا نحو خوانده است، که کشتیبان به او پاسخ منفی می‌دهد. «آنگاه نحوی به او می‌گوید» پس نیم عمرت شد فنا». کشتیبان مدتی از این حرف اندوهگین و متفکر می‌شود. تصادفاً موجی کشتی را به گرداب می‌افکند. آنگاه کشتیبان رویه نحوی می‌کند و می‌گوید «شنا کردن بلدی؟» نحوی پاسخ می‌دهد «نه» که کشتیبان به او می‌گوید: «حال کل عمر تو شد بر فنا»^۱.

بنا به عقیده رومی، هنگامی که انسان در دریای طوفانی بی‌پایان زندگی

است، عقل تنها نمی‌تواند او را نجات بدهد. مولانا در قطعه دیگری منطق و قیاس را چنین تشریح می‌کند:

«پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود»^۱
 به همین ترتیب مولانا محدودیتهای قوانین را که برای افراد خود کفا در زندگی قرار دادی وضع شده می‌شناسد و اعلام می‌کند که خرد و اندیشه، آنچه را که به سودشان است می‌جویند. از نظر مولانا فکر و اندیشه انسان را هدایت نمی‌کنند - بلکه به او کمک می‌کنند تا تنها بخشی از خویش را بشناسد - و نه تمام وجودش را. به این ترتیب مولانا به مستمعین خویش توصیه می‌کند که «من» دنیائی را محدود کنند و خودشان باشند. قانون سایه تهدید قدرت خود را بر «من» می‌افکند و این «من» است که انسان را در تنگنا و مضيقه می‌گذارد. در حوزه اندیشه و «من» است که کثرت وجود دارد. بنابراین انسان باید «من» را به منظور آنکه «نه من» بشود حذف کند که این همان جهان وحدت است. علاوه بر این حجابها علاقه شدید انسان بر مالکیت است. این حجاب چشمان انسان را از دیدن راه تجدید حیات دوباره کامل باز می‌دارد.

مولانا برای برچیدن این حجابها، با غیرفعال کردن «من» اجتماعی و تهی کردن ضمیر آگاه، به نقطه‌ای رسیده که خود اجتماعی در آن نقطه مرده، پیوندهای تشریفاتی دین بریده، عقل موقتاً غیرفعال، شمس ناپدید و یک پسرش قربانی شده بود. مولانا نیز شخصاً اعتبار و منزلت اجتماعی و ثروت مادی را از دست داده بود. به این ترتیب مولانا با رها شدن از تمام پیوندها تنها و سرگردان ماند. او که در خود گم شده بود، هنوز باید از خطرناکترین مراحل انتقال خویش بگذرد، هر چند که این آغاز آزادی و رهائی او بود.

اما در آغاز مولانا به شدت از ضربه تنهائی، تقریباً تا سرحد دیوانگی رنج برد. وی در تعدادی از غزلها این دمدمی مزاج بودن میان آزادی تازه یافته و سرگردانی خویش را در وضعیت جدید بیان می‌کند. بعضی از اشعار دیگرش احساس آزادی او را توصیف می‌کند او که بر خلاف صوفیان قراردادی خانقاهی نداشت که بتواند هادی و رهبر را ملاقات کند، در خدمت اصالت خانوادگی یا وابسته به عکس‌العملها و خیزشهای تند ناگهانی نبود. نسبت به ثروت و مقام هیچ توجهی نداشت. و بدون ترس از اظهارات افتراآمیز و رسوائی برانگیز یا رنج روز رستاخیز، از کسی بیم و امید نداشت. هر چند به گونه‌ای مالیخولیائی، از تمام جهان ساخته بشر احساس آزادی می‌کرد و چون شهرت و نام را از دست داده، از رسوائی و بدنامی نمی‌هراسید. مولانا که در حالت نه آرامش و نه ستیز، نه شاهی و نه گدائی، نه نوکری و نه آقائی زندگی می‌کند فقط در فکر یافتن خویشتن خویش است و می‌خواهد که خود را بیابد و ناآرامی او تنها ناشی از جستجو در طلب آرامش و صفاست. بدون استاد، استاد واقعی را می‌جوید.

مولانا در اشعار دیگری می‌کوشد سرگردانی خود را این‌گونه توصیف کند:

(من چگونه می‌توانم بدانم چه می‌گویم، چگونه می‌توانم بدانم؟ من نیستم، وقتی هستم؛ در آنچه می‌گویم قضاوت مکن، زیرا من سرگردانم. چگونه می‌توانم بگویم چه فکر می‌کنم، زیرا من از خود خبر ندارم، گاهی برتر از یک موجم، و زمانی دیگر در زیر امواج، من به سرگردانی اندیشه‌ام، و چون اندیشه بر می‌خیزم من در هر وضعیتی که هستم امیدوارم، من می‌توانم بگویم:

من پیر شده‌ام و مانند یک کودکم، من هوشیار شده‌ام، همچنین هست

نیز هستم!

محتوای این اشعار نشان می‌دهد که مولانا در جستجوی رهائی به دنبال دو نوع انگاره بود. انگاره یا تصویر قدیمی خود اجتماعی‌اش، که در حال حاضر سرکوب و ساکت شده کوشش می‌کند به آگاهی برسد. سپس مولانا یادآور می‌شود که قطب جامعه بوده است؛ و از این تصویر و انگاره شمس پدیدار می‌شود و او در این وضعیت آشفته مکرراً و در غزلیات متعدد مسئله وجود و هستی خود را مطرح می‌کند. در این شرایط دوگانگی خود را، خواه به شکل توبه و پشیمانی، یا ناپایداری و ناهماهنگی توصیف می‌کند:

چه کسم من، چه کسم من، که بسی و سوسه مندم
 گه از اینسوی کشندم، گه از آن سوی کشندم
 نفسی آتش سوزان، نفسی سیل گریزان
 ز چه اصلم، ز چه فصلم، به چه بازار خرندم
 ز کشاکش چو کمانم بکف‌گوی کشانم
 قدر از بام درافتد چون درخانه بندم
 مگر استاره چرخم که زبرجی سوی برجی
 بنحو سیس بگیریم بسعودیش بخندم
 بسماء و ببروجش بهبوطو به فروجش
 نفسی همتک بادم نفسی من هلپندم
 نفسی فوق طیاقم نفسی شام و عراقم
 نفسی غرق فراقم نفسی راز تو رندم

نفسی همره ما هم نفسی مست الهم
نفسی یوسف چاهم نفسی جمله گزندم
نفسی رهزن و غولم نفسی تند و ملولم
نفسی زین دو برونم که برآن بام بلندم
بزن ای مطرب قانون هوس لیلی و مجنون
که من از سلسله جستم و مدهوش بکندم
بخدا که نگریزی قدح مهرنریزی
چه شده‌ای شه خوبان که کنی گوش به‌پندم
هله‌ای لاله و آخر بده آن باده فاخر
که شد این بزم منور بتو ای عشق پسندم
بده آن باده جائی زخرابات معانی
که بدان ارزد چاکر که از آن باده دهندم
بپران ناطق جان راتو از این منطق رسمی
که نمی‌یابد میدان بگو حرف سمندم^۱

مولانا در چنین حالتی بمنظور تحقق بخشیدن به وحدت خویش،
تصویر و انگاره شمس را چون یک انتقال دهنده بر می‌گزیند. مولانا خود را
چون هنرمندی تصویر می‌کند که انگاره‌های مغشوش و درهمی را که در
ذهن او پدیدار می‌شوند نقاشی می‌کند. اما هنگامی که تصویر شمس
پدیدار می‌شود از همه آنها رهائی می‌یابد:

من نقاشم، نقاش تصاویر هر لحظه شکل زیبایی به تصویر می‌کشم
و سپس در حضور تو تمام آنها را می‌سوزانم. صدها خیال و تصویر را
فرا می‌خوانم و آنها را با روح تزئین می‌کنم؛ هنگامی که خیال و تصویر ترا

مشاهده می‌کنم تمام آنها را در آتش می‌افکنم.

وحدت جانها، همانندی با شمس (استاد بزرگ)

همانندی فردی با انگاره دیگری عموماً به معنای جذب کیفیات و نشان دادن خصوصیات شخصیت اوست. اگر کسی از هدف وحدت و کیفیات آن آگاه شد، ممکن است حتی فراتر از آن رود، آن تصویر را جذب کند و در رابطه با آن تصویر و انگاره جدیدی که در درجه بالاتری است دوباره متولد شود. اما وقتی انسان برای همانندی پافشاری می‌کند و آن را می‌پرورد چه روی می‌دهد؟ فرد معمولاً ارزش هدف همانندی را در می‌یابد؛ آن را در هرم ارزشهای خویش قرار می‌دهد و نسبت به آن علاقه‌ای شدید می‌ورزد. این آرزو، علاقه و یا احساس همانندی با آنچه اشکال ایده‌آلی اوست منبع حرکت و انگیزه است که قدرت آن با شدت احساس فرد مطابقت می‌کند. بعلاوه، این علاقه موجب کوشش درونی می‌شود و فرد را بسوی هدف خویش سوق می‌دهد. در نتیجه، همچنان که آرزوی نیل به آن زنده می‌شود، انسان می‌کوشد که با آن یکی شود. فرآیند یکی شدن مشخصاً مستلزم: اولاً هدف مورد نظر که انگیزه‌ای را ایجاد می‌کند و ثانیاً یک طالب و جستجوگر مُدرک و مُصِر برای وحدت خویش با آن هدف شدیداً میل داشته باشد و کسی که فعالانه بکوشد پیوندهای خود را با هدف تقویت کند، تا شاید او را وادارد تا از پیوستگی‌های پیشین خود ببرد.

بنابراین، همانندی واقعی انسان از عشق او به هدف منتخب مورد نظر ناشی می‌شود و کیفیت آن می‌تواند به خوبی و اهمیت هدف مورد نظر باشد. همانندی جزئی مکرراً در زندگی روزمره رخ می‌دهد: پسر سعی

می‌کند با رفتار و بینش پدرش یکی شود، و دختر همین کار را در مورد مادر می‌کند. جوانان اغلب می‌خواهند با شخصیت‌های قهرمان، ستارگان سینما، و رهبران حرفه‌ای همانند شوند. همانندی با یک معلم خوب می‌تواند در رشد و تکامل شخصیت انسان نقشی اساسی ایفا کند.

در خاورمیانه، بطور سنتی، همانندی به شکل بسیار شگفت‌آوری در روابط استاد و شاگرد، هم در زندگی حرفه‌ای و هم در زندگی مذهبی کاملاً آشکار بود. شاگرد در معاشرت با استاد نه تنها حرفه‌ای را فرا می‌گیرد، بلکه در اثر ادامه معاشرت با او، تصویر و انگاره‌ای از استاد درست می‌کند که برای مدتی دراز حفظ می‌شود. در این فرایند با نحوه‌ای از زندگی عادت می‌کند که به او شخصیتی محدود اما یگانه و منسجم می‌بخشد.

در دوران عرفان کلاسیک، پیش از مولوی، (قرن هشتم تا دهم) همانندی با یک استاد عارف یا «خدا» تدریجاً روی می‌داد و مستلزم دو وضعیت رفتاری و ذهنی بود (همانطوری که در بخش جستجو خاطر نشان شد). عارف به منظور برخورداری از کیفیات لازم همانندی، باید عمده‌تاً از مراحل زیر بگذرد: (۱) - مرحله حیرت، (۲) مرحله تصمیم (ایثار نسبت به هدف مورد نظر)، (۳) مرحله نیل به تهی شدن از خودبینی (فقر، هم به مفهوم خارجی و هم به مفهوم درونی) و (۴) مرحله گسترش اعتماد نسبت به هدف مورد نظر به امید دسترسی به آن. عشق و تفکر و خلسه عارف را قوی می‌کند و به این ترتیب در اثر هدایت، با هدف مطلوب خدا یکی می‌شود و به اطمینان دست می‌یابد. ذکر مداوم ایده‌ای ویژه وسیله اصلی همانندی است. این وحدت به شایسته‌ترین وجهی در منطق‌الطیر (مجمع پرندگان) توصیف شده، جایی که طالبان حقیقت با هدف جستجوی خود یکی می‌شوند:

﴿ اگر به یکدیگر می‌نگریستند هر دو سیمرخ بودند، نه بیشتر و نه کمتر.﴾

این یک آن بود، و آن یک این. شبیه چنین چیزی هیچکس در جهان نشنیده است. (۱)

همانندی مولانا با شمس‌الدین (یعنی نیل به حالت روحی شمس) فرآیند همانندی بسیار پیچیده‌ای بود. چگونه این حالت روحی پدید آمد؟ از طریق چه فرآیندی؟ مولانا با بی‌توجهی به نظر عمومی، مقامات دینی، ایمان و حتی منطق ارسطوئی، بسیار نگران بود، زیرا تنها آسایش خیال و امنیت او حالت روحی شمس بود.

مولانا در مفهوم فرآیند همانندی خود، راه کوتاهی را پیمود. بجای آنکه سالها از مراحل مختلف بگذرد، بخاطر شخصیت بی‌نظیر و آگاهی ژرف صمیمیت خویش احساس شدیدی برای هدفش در خود پروراند. به ویژه سعی کرد که روح شمس، و بعد خودجهانی و سپس بالاخره آنچه که در ورای خود بود، یعنی عشق، خلاق شود، اولین هدف و آرزوی او شمس بود که با کیفیات روحی و روانی اش نماینده این روح جهانی بود. مولانا در «دیوان شمس» دائماً نقل می‌کند که با انگاره و تصویر و آنچه نام شمس است مربوط می‌باشد. با اینحال، در جستجوی یک همانندی نیمه تمام فقط بخشی از خصوصیات شمس نبود، بلکه بدنبال وحدت با یک روح، یعنی فرآیندی بود که در تمام شخصیت او تحولی طلب می‌کرد. پس، این تصویر چنان فرار بود که هر بار آهنگ فرار از ذهن مولانا را داشت، اما عشق نیرومندش به او کمک کرد تا آن را در هر اندیشه‌ای که بخاطرش خطور می‌کرد بدنبال کند.

مولانا عشق خود را بمنظور همانندی با روح شمس، به منظور وحدت با نیروهای خلاق، بطرق گوناگون توصیف می‌کند:

(ای شمس، ای شمس، مرا بنگر، مرا بنگر، آیا روزی می‌آید که من

روحاً و قلباً با تو یکی شوم، من یکی خواهم شد. (۱)
شدت این تمنا جانی برای تدارک و یادآوری تدریجی نگذاشت. از سوی دیگر مولانا مجدداً اجازه داد تا احساس ژرف او در غزلیاتش جاری و سماع وسیله‌ای جهت بیان عشق او به این انگاره و پاک کردن ذهن او شود، تا شاید بتواند پیوسته این وحدت را بجوید. مولانا اغلب یک غزل را با جستجوی خودجهانی آغاز می‌کند، اما آن را با یادآوری تصویر شمس چون مغناطیسی جهت آرامش و آسودگی پایان می‌دهد. ممکن است بعضی از این غزلها را برحسب شدت و رقت احساسات مولانا برای همانندی با استادش نشان داد. قوی‌ترین اشعار و غزلها هنگامی سروده شده که مولانا از اعتماد کمتری برخوردار بود، که نشانه مرحله اصلی همانندی اوست. جالب است که این وحدت بطور متناوب روی می‌داد، با حالتی شدید آغاز می‌شد و هر چه را جز این انگاره نابود می‌کرد و سرانجام به یک مرحله متعالی وحدت نایل می‌شد.

مولانا در آغاز وحدت، میان روح شخصی خود و انگاره شمس فاصله‌ای احساس می‌کند. همان غزل نیز نشان دهنده نظر والای شمس نسبت به رومی است:

(۱) ای دل شکایت نکن، که ممکن است معشوق من بشنود؛ ای دل، آیا از عشق ثابت نمی‌ترسی؟ به یاد نمی‌آوری که یک روز او در ضمن صحبت گفت: دیگر باغ (حالت) مرا جستجو مکن.

ای دل، با خون من، یا سیلاب اشکهایم در نیامیز، آیا از صبح تا شام این شکایتهای تلخ را نمی‌شنوی؟ قدر خود را بشناس، آن باغ وحدت را یادآور نکن. آیا این کافی نیست که تو از خارهای آن آگاه شده‌ای؟

گفتم: «روح مرانجات بده. من احتیاج دارم که تو مرا جلیس خود

سازی. تو نجات بخش هستی، در سرم احساس سنگینی می‌کنم، ای ساقی سرمست من». او خندید و پاسخ داد: «آه پسر، این حقیقت دارد اما افراط و زیاده روی نکن». بعد آغاز کرد: «ای تو که بیدارت کردم، ای تو که مستت کردم. هر وقت طریق تو را بی‌ریا و صمیمی یافتم به پای تو افتادم»، گفتم: «من در دنیا هیچ هستم، اگر تو دوست من نشوی».

پاسخ داد: «در این دنیا هیچ باش، پس آنگاه چهره مرا آشکارا خواهی دید. خود را رها کن، اگر آن را می‌خواهی؛ مرا در بیخودی بشناس». گفتم: «من که چنین در دام توام، چگونه می‌توانم خود را بدون پیمانۀ (کمک) تو رها کنم، یک پیمانۀ به من به قیمت زندگیم بفروش، آنگاه سودای مرا ببین».

تکرار کردم «ای دلدارم، من غمگینم. خصوصیات تو مرا سرگردان کرد. من قلب ندارم، زندگی ندارم، اکنون چون آرزوی قلب من بمان». او پاسخ داد: «من از شمار زیادی از دلدادگان سجاده‌های نمازشان را ربودم به ویژه تو، ای خرد ساده دل، که تلاشهای مرا بر باد داده‌ای، با این همه، من به تو روح و دنیائی را ارزانی داشته‌ام. تو چنان روح‌الروح خواهی شد. فرمانروای باغ بهشت در قصر فرشتگان! اینک سلطان اسرار قلب من شو. با رقص نشاط انگیز وارد باغ رازهای من شو».

شاه من، شمس‌الدین، فرمانروای جبرئیل، چه شاد است، روح و زندگی من از تو، ای روشنائی گلزار من.

عشق شدید مولانا برای وحدت با شمس‌الدین این فاصله را از میان بر می‌دارد. از سوی دیگر این عشق همچنین او را نسبت به هر چیز، جز معنائی که در پی آن است کور می‌کند. او شمس را در هر شیئی طبیعی، در آسمان و زمین می‌بیند. او با آزمایش قسمت‌های درونی و بیرونی این جزء،

آن را در طریق عشق خود به آن قرار می‌دهد و نیز از طریق این معرفت، عارف را که با جوهر و اساس خلقت یکی است، از آن خود می‌سازد و جوهر هر ذره را با شهود و الهام در می‌یابد:

(از طریق عشق تو، ای شمس، ذره را شناختیم، ما مرزهای (معانی) هر قطره را تا حالت جهانی تو گسترش دادیم.)

مولانا به این گونه غیرمستقیم با جهان یکی می‌شود و تا کشف محیط غیرانسانی پیش می‌رود. و در هر یک از کوشش‌ها، عمل و احساس او همان نوع همانندسازی روی می‌دهد.

(وقتی که از سروران سخن می‌گویم، او بزرگ سروران است.

وقتی که به قلب مراجعه می‌کنم او دلدار است.

وقتی که در پی آرامش و صلح هستم او میانجی است.

وقتی که به میدان جنگ می‌آیم او خنجر است.

وقتی که در سرور و جشنی شرکت می‌کنم، او شراب و شیرینی است.

وقتی که به گلزار می‌روم او عطر و طراوت است.

وقتی که به معدن می‌روم او عقیق سرخ و یاقوت سرخ است.

وقتی که به دریا می‌روم او مروارید است.

وقتی که به دشت و هامون می‌روم او گلزار است.

وقتی که به آسمان می‌روم او ستاره است.

وقتی که به ستیغ‌ها می‌روم او قله است.

وقتی که از اندوه می‌گذازم او حجر است.

وقتی که آماده مبارزه در میدان جنگ می‌شوم، او هم افسر و هم

فرمانده است.

وقتی که در حال شادی به جشن و سروری می‌روم او جام آور و خنیاگر

جام است.

وقتی که نامه‌ای به محبوب می‌نویسم، او جوهر، جوهردان و نامه است.

وقتی که بیدار می‌شوم او هوشیاری من است.

وقتی که به خواب می‌روم او رویای من است.

وقتی که در جستجوی وزن و قافیه یک غزلم، این اوست که وزن و قافیه را بخاطرم می‌آورد.

هر تصویری را که تو فکر کنی، او مانند یک نقاش قلم موی در دست است.

اگر هنوز در انتظار برتری هستی، او بهتر از «بهر» است. برو سخن و کتاب را رها کن زیرا: او بسیار بهتر از آن است که کتاب باشد. خموش باش، زیرا تمام شش جهت نور اوست. و وقتی که تو از این شش جهت گذشتی در آنجا او داور است.

هنگامی که مولانا متوجه خدا، بعنوان یک نجات دهنده می‌شود، شمس خدای او می‌شود:

استاد من، شیخ من، دردمن و دوای من

من این سخنان را آشکارا می‌گویم، شمس من و خدای من

من به خاطر تو به حقیقت رسیده‌ام، آه ای روح حقیقت من

من نماز ترا پذیرفته‌ام، شمس من و خدای من

من در عشق تو شهمات شده‌ام، زیرا تو پادشاه دو جهانی

از آنجا که تو به من خیره و مشتاقانه می‌نگری، شمس من و خدای من

من خود را در حضور تو غرقه می‌سازم، تا آنکه دیگر اثری نماند.

ادب چنین فرمان می‌دهد، شمس من و خدای من، شاه پر جبرئیل قادر

نیست تا آیات ترا حمل کند، شمس من و خدای من.
کجاست حاتم بخشنده تا رکاب ترا ببوسد؛ اینک زمان تقدیم هدایا و
تشکر است، شمس من و خدای من. مسیح به مردگان جان می داد؛ او
بیخودی خود را دید. تو زندگی جاویدی، شمس من و خدای من. ای ابریا
و شرق عالم را مصفا کن. شیپور بنوازید، او می آید، شمس من و خدای من.
از حوریان بخواهید که قصرهای بهشت را خالی کنند تخت را بگذارید
او می آید. شمس من و خدای من.

کعبه من کنیسه است، دوزخ من بهشت من است.
ای همراه سرنوشت من، شمس من و خدای من.
اگر نور، هزاران سال شرق و غرب را برافرازد چه کسی نشان ترا
خواهد داشت، شمس من و خدای من.

صدای فریاد از روم تا بلخ، چگونه سر منشاء می تواند غلط باشد،
شمس من و خدای من.

هنگامی که مولانا به گذشته برمی گردد، شخصیت شمس را به صورت
مقدسانی مانند یوسف، نشانه زهد و تقوی، یعقوب نشانه صبر و تحمل،
موسی، کسی که با خدا سخن می گفت و از عشق کوه را به رقص درآورد،
مسیح مظهر عشق، همچنین محمد «ص» و منصور که نشانگر حقیقت
خلاق است تصویر می کند. او همچنین شمس را به نوح و فرشتگان و
شماری دیگر از معصومین تشبیه می کند که نماینده جهان غیر مادی اند و
در راه حقیقت گام بر می دارند. مولانا هنگامی که بارها و بارها تکرار
می کند «تنها حقیقت می تواند ما را نجات دهد» یکی از معتقدات عرفان را
بیان می کند. وی مردم را به کسانی که یا راه حقیقت را دنبال می کنند یا
کسانی که در زندگی شکست می خورند و از نادرستی پیروی می کنند
تقسیم می کند. مولانا شمس را تجلی حقیقت، مظهر ایمان و ایقان،

سرچشمه محبت و ایثار و کسی که از لامکان آمده است تلقی، می‌کند. مولانا بجای انگاره پدر و مادر و خویشاوندان، ذات و جوهر خلاق شمس را در می‌یابد. سپس، این انگاره، پیشبرد و منادی خلقت اشکال مختلف می‌شود. در این مرحله مولانا اغلب غزل‌های خود را به شکل گفتگو میان انگاره خود و شمس می‌سراید، و خاطر نشان می‌سازد که به روح استاد خویش نزدیک می‌شود. در موقعیتی که اینک حالت سوء‌آلی دارد نیل به هدف خویش را احساس می‌کند:

نیمه شب فریاد زدم «چه کسی در خانه دل است؟»

گفت: «آن منم، که در برابر او ماه و خورشید شرمناک‌اند»

گفت: «چرا این خانه دل پر از تصاویر مختلف است؟»

گفتم: «آنها بازتاب پرتو تو تواند. آه، تو که چهره ات شمع است.»

او گفت: «این تصویر دیگر چیست که با خون دل در آمیخته است؟»

گفتم: «این تصویر من است، نیش بر دل و پای در گل.»

من گریبان روحم را گرفتم و آن را چون شاهدهی نزد خود آورده‌ام.

«این محرم اسرار عشق است، این محرم اسرار خود را قربانی مکن»

او انتهای ریسمان را، ریسمانی پر از مکر و فریب گمراه‌کننده به من داد.

گفت: «بکش، که ممکن است من آن را بکشم، و آن را نه در حالت کشیدن

پاره کنم. از خیمه روح، شمایل دلدار من چون پرتوی درخشید،

درخشان‌تر از همیشه. دستم را بسویش دراز کردم؛ به دست من زد و گفت

«بگذار برو.»

گفتم: «تو خشنی مثل کسی (بدان)».

او گفت: «من خشنم از نظر نیکی، نه برای کینه و دشمنی.»

هر کس که وارد شده و بگوید «این منم» با سیمایم او را تنبیه می‌کنم؛

زیرا این معبد عشق است، ای دیوانه، نه آغل گوسفندان! مطمئناً این فرد

خوبرو انگاره صلاح‌الدین است.

چشمانت را بمال، و تصویر قلب را نگهدار، تصویر قلب را. ^۱
مولانا برای پایان دادن به این مرحله مناظره میان تصویر خود و شمس مکرراً خاطر نشان می‌سازد که احساس خستگی می‌کند. برای او هیچ چیز شگفت‌انگیزتر از انگاره شمس نیست؛ وی در حضور او پرهیزکارترین فدائی و مؤمن است و در غیاب او شکاک و کافر.

در سومین مرحله روحی مولانا خود را چون هنرمندی می‌نماید که تصاویر گوناگونی که به ذهنش می‌رسد نقاشی می‌کند. باز تصویر شمس تمام آنها را خاکستر می‌کند. در این مرحله او تمایل بی‌اختیار خود را برای آفرینش تصاویر جهانی آشکار می‌سازد:

من نقاشم، سازنده تصاویر؛ هر لحظه شکل زیبایی می‌کشم، اما بعد در حضور تو تمام آنها را می‌سوزانم.

من صلاها خیال و شبیح را به تصور می‌آورم و به آنها جان می‌بخشم؛ وقتی که شبیح ترا می‌بینم تمام آنها را در آتش می‌افکنم.

آیا این تویی که تمام خانه‌هایی را که می‌سازم ویران می‌کنی؟
روح من در تو حل شده است و با آن در آمیخته است؛ آه، من این روح را گرامی می‌دارم، زیرا عطر و بوی ترا دارد. هر قطره خونی که از من جاری شده به خاک می‌گوید، من با عشق تو یک رنگم، من یار ناز تو هستم.

در خانه آب و گلی این قلب در تو حل شده است؛

آه، ای محبوب وارد خانه شو، یا من آن را ترک خواهم کرد. ^۲
مولانا با تصویر شمس باز هم با احساسات دیگری در می‌آمیزد. او این حالت را گرامی می‌دارد زیرا حاوی عطر و بوی اوست؛ هر قطره خونی که

۱ - رومی، دیوان شمس.

۲ - نیکلسون.

از وجود مولانا جاری است یار محبت شمس می شود. او به این تصویر عشق می ورزد و این نزدیکی عشق او را تشدید می کند. در این حالت انطباق تصویر او به یگانگی با شمس نزدیک می شود. تصاویر آنها شبیه دو نور است، وقتی که با هم می تابند کس نمی تواند آنها را از یکدیگر تشخیص دهد.

وقتی که مولانا به خود باز می گردد، رایحه شمس را دائماً در قلب خویش احساس می کند. در این تلفیق مدعی می شود، «چرا من هر شب باید برخیزم و با تصویر تو سخن بگویم؟» سرانجام احساس می کند که مهمترین لحظه زندگی او لحظه ای است که او و شمس با یکدیگر در دو بدن اما چون یک روح قرار دارند. خوشایه لحظه ای که ما، تو و من در یک قصر، قرار گرفته ایم. (مربوط به غزل «خنک آندم که نشینیم در ایوان من و تو») با دو شکل و دو پیکر، اما با یک روح، تو و من.

(رنگهای بیشه زار و آواز پرندگان، جاودانگی نثار می کنند.

هنگامی که من و تو در باغ در آئیم، تو و من.

ستارگان آسمان خواهند آمد تا به ما خیره شوند.

ما به آنها نشان خواهیم داد که خود ما، باید در وجد و خلسه غوطه ور

شود، من و تو شاد و آزاد از سخنان احمقانه، تو و من.

تمام پرندگان زرین پر بهشتی، قلب های خود را از حسد پاره خواهند

کرد.

در جایی که ما به این رسم و آئین خواهیم خندید، تو و من .

این بزرگترین شگفتی است که تو و من، در اینجا، در یک پناهگاه دنج

نشسته ایم، و در این لحظه هر دو در عراق و خراسانیم، تو و من.

مولانا با نیل به این وحدت، احساس می کند که تصویر شمس در چشم

او تلؤلؤ می زند. او انگاره شمس را از آن خود کرده و اعلام می کند که روح شمس چنان به او نزدیک است که هر چه را شمس ممکن است فکر کند او می داند. در شعر مشابهی می گوید: «در هر نفس رنگ قلب به رنگ اندیشه او در می آید»^۱.

این همانندسازی و وحدت در این که آنچه در خاطر شمس می گذرد در قلب مولانا باز می تابد عنصر اصلی ارتباط به زبان بی زبانی است. بعضی ها ممکن است آن را معجزه، یا ادراک فرا حسی متعالی بنامند، یعنی پیش بینی رویدادهای آینده که نتیجه این تحصیل مرموز است. این وحدت نافذ، چنان که در شمس تجلی می کند، در دوره خلسه و وجد مولانا پدیدار می شود. بعضی از اشعار مولانا نشان می دهد که این حالت وجد و خلسه که هر ماه مرتباً روی می دهد، مدت سه روز ادامه می یابد:

من هر ماه سه روز، ای محبوب من، بدون شک باید دیوانه شوم.
هر فرد در آرزوی شاهی است، هر لحظه می خواهد هر ماه ادامه داشته باشد. مربوط به غزل:

من سر هر ماه ای صنم بی گمان باید که دیوانه شوم.
هر که او اندر غم شاهی بود دمبدم او را سر ماهی بود.
این وحدت بیخودی از خود در ابیات زیر به عالیترین وجه بیان شده است:

«آیا پیش می آید که ما سفر کنیم بدون «ما» آنجا قلب ما شکوفه زند ما را سوی فنا برد بی ما.

این ماه که از ما پنهان بود چهره ای بر چهره ما بنهد بدون «ما».
ما در غم محبوب نمرده ایم، ما در اندوه دوباره زائیده شده ایم، بدون «ما»، ما همیشه سرمستیم بدون باده، ما همیشه شادیم بدون «ما».

هرگز ما را بیاد می‌آور، ما خود یاد آور خودیم بدون «ما». ما شادیم بدون «ما» در حالی که می‌گوئیم «آه، ما همیشه بدون «ما» خواهیم بود». تمام درها بر روی ما بسته بود، تا اینکه راه عدالت، باز شد بدون «ما». بدون وجود «ما» قلب شاه کیقباد یک برده می‌شود. اگر برده بدون «ما» باشد شاه کیقباد می‌شود. ما از ورای درست و نادرست گذشته‌ایم، ما از پیمانۀ شمس‌الدین سرمستیم؛
پیمانۀ باده او هرگز بدون «ما» نخواهد بود.^۱

هر چند شمس نماینده یک انسان جهانی یا کلی و شاید تصویر خداست. مولانا خود را به تصویر عاریه محدود نمی‌کند. او بر آن قرار می‌گیرد، با آن یکی می‌شود و به کرانه وحدت می‌رسد و خود کیهانی را بدست می‌آورد، همچنان که می‌گوید:

ما یکبار قبلاً نگران بودیم، اینک در تصویر تو بگرمی راحتیم.^۲
با این همه مولانا هنوز در این آرزو بود تا آنچه را که در ماوراء خلقتی است که شمس را آفریده دریابد. برای نیل به این هدف وی ابتدا باید از آنچه شمس را آفریده آگاه شود. سپس، باید آن را عریان کرده و کشف کند که جوهر عشق آفریننده نیروی درونی تکامل است که با عروج آدمی به اوج می‌گراید. این گام، تولد دوباره در عشق، اساس بخش بعدی است.

تولد دوباره در عشق و خلاقیت

مولانا به مدت یک دهه با محور تجربه‌های پیشین و یکی شدن با تصویر شمس تغییری اساسی در شخصیت خود را تحمل کرد. با عشق ورزیدن به این تصویر، آن را در هر کردار رفتاری توسعه داد و با تجربه عشق جهانی

۱ - دیوان شمس.

۲ - دیوان شمس.

آن را زنده کرد. در این دوره همچنین از نیروی پرتوان عشق آگاه شد که به او قدرت داد و کمک کرد تا جدائی خویش را از جهت گیری‌های پیشین جل کند و سرانجام او را معتقد کرد که «هنگامی که انسان ذره کوچکی عشق کسب کرد دیگر فراموش می‌کند که گبر است یا مغ، مسیحی است یا یک مسلمان یا یک بی‌ایمان». با این طرز تلقی او به گونه‌ای فزاینده به طبیعت «عشق»، قدرت و هدف آن علاقمند می‌شود و درمی‌یابد که عشق واقعی فعالیت درونی‌ترین قسمت روح است، عملی که انسان در نهایت کمال به آن می‌پردازد.

به این ترتیب مولانا در ژرفای روح آفرینش جستجو می‌کند و متوجه می‌شود که تمام قسمت‌های آن دارای یک انرژی مثبت است. این انرژی مثبت عامل جاذبه میان ذرات می‌باشد و عاملی است که موجب تکامل و ترقی از یک درجه به درجه دیگر است: از جماد به نبات و بعد به حیوان و سپس موجودات انسانی است.^۱ انسان در جریان گذار از یک حالت به حالت بعدی حالات قبلی خود را فراموش کرده است. جز آنکه نسبت به آنها احساس وابستگی می‌کند. این نیروی فعال عشق است که تمام جهان را از درون بهم مرتبط می‌سازد. اگر ناچار می‌شدیم که حجابهای جهان پدیداری را کنارزنیم و به ژرفای آفرینش بنگریم این نیرو به آسانی خود را به ما نشان می‌داد زیرا این نیرو شکلی را که در بشر به اوج رسیده و نیز روابط درونی اشکال و آفرینش جهان انسانی را موجب شده است. در نتیجه مولانا بجای آنکه تکامل را بر اساس تضاد بداند، این ایده را مطرح

۱ - از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
جمله دیگر بمیرم از بستر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو

وز نما مردم ز حیوان سر زدم
پس چه ترسم کی ز حیوان کم شدم
تا برآرم از ملایک بال و پر
کل شیئی هالک الا وجهه

می‌کند که نیروی عظیم عشق است که موجب دگرگونی و تحول می‌شود. لذا اولین یافته او این بود که عاشق (انسان) و محبوب و (خدا، انگاره انسان کامل، خود جهانی) هر دو از عشق پدیدار شده‌اند.^۱ مولانا همچنین اظهار می‌کرد که انسان عشق را به وجود می‌آورد، اما در عمل به یک مفهوم، خلاقیت، عشق انسان را به وجود آورده است.

هر چند در ظاهر چنین می‌نماید که عشق از من زائیده شده اما تو میدانی که در واقع عشق مرا زائیده است.^۲

بنابراین اصل، مولانا برای بار دوم در جستجوی دستیابی به تولد مجدد و یکی شدن با جوهر درونی همه چیز است. وی این کار را با ارتباط دادن خود به نیروی جهانی عشق و فعال کردن آن در کل شخصیت خویش و تبدیل به این نیروی خلاق انجام می‌دهد، که این خود منشاء خود جهانی است.

مولانا با تولد در انگاره شمس، و سپس آگاهی از آن به این احساس دست می‌یابد که آنچه بی‌نهایت بوده به نهایت تبدیل می‌شود؛ این امر دیگر، او را چون قبل بر نمی‌انگیزد، ولی وجود دنیای عشق را که باید در آن به تولد دوباره دست یابد به او می‌آموزد:

با پایان یافتن تولد در او، من اینک از عشق متولد شده‌ام.

من بیش از خوشتنم، زیرا دوبار زائیده شده‌ام.

(یک بار در وجود شمس، و یک بار در وجود عشق)

این تکامل در عشق، که عنوان فصل حاضر است سؤالاتی بر می‌انگیزد: (۱) - بنابه عقیده مولانا طبیعت این عشق و ویژگیهای آن چیست؟ (۲) - به عنوان یک نیروی پویا چیست؟ (۳) - چگونه مولانا با آن

۱ - رومی، دیوان شمس.

۲ - دیوان شمس.

یکی شد و سرانجام (۴) - این نیرو در بشریت چه نقشی دارد.
قبلاً پدیده «عشق» را معرفی و نقش آن را در وحدت شمس و مولانا
توصیف کردیم، اما آنچه اینک لازم است تعریف و توصیفی از طبیعت و
هدف و منظور آن است. به نظر مولانا عشق برای معنی کردن مشکل‌ترین
مفهوم است. اما برای یک روح حساس و صمیمی آسان‌ترین مفهوم قابل
تجربه است. کلام خود مولانا بهتر آن را توصیف می‌کند:
عشق به آشکاری خورشید و ماه در جهان است. با چنین روشنی و
آشکاری جستجوی دلیل برای چیست؟^۱
مولانا پیشنهاد می‌کند که برای آشنائی با عشق رفتار عشاق را مشاهده
کنیم یا ساکت باشیم:

اگر نمی‌توانی عشق را حس کنی، به عشاق ننگر،
چون منصور که شادمانه بر سر دار است.
داستان عشق باید از زبان خود عشق شنیده شود.
زیرا چون آینه هم خاموش و هم گویاست.
مولانا علی‌رغم تواضع خود بمنظور آشنایی با عشق تعریفی عالی از
آن ارائه می‌کند:

شبی از عشق پرسیدم: به حقیقت بگو که کیستی؟
او پاسخ داد: من زندگی جاوید، استمرار زندگی شادمانه‌ام.^۲
معهدا با بررسی و تمیز این دعوی عشق، هر حالت ذهنی را مورد
تحقیق قرار داد؛ چون مسافری هر شهر و دیاری را جستجو کرد و چیز
بهتری نیافت. سپس با دقت به هر آوای خلاق گوش فرا داد و متوجه شد
که تمام نداها و آواها جز ترانه عشق، چون صدای کوس و دهل است.

۱ - رومی، دیوان شمس.

۲ - رومی، دیوان شمس.

نگهبان ترانه عشق باش، هر ترانه‌ای که من در جهان شنیدم.

صدای کوس و دهل بود.^۱

در شعر دیگری می‌گوید که در زندگی هر چیز را چشیده است، و متوجه شده که هیچ چیز با عشق برابر نیست.

«من همه چیز را چشیدم، هیچ چیز را بهتر از تو نیافتم، وقتی که به ژرفای دریا رفتم، هیچ مرواریدی چون تو نیافتم».

تمام سبوها را گشودم.

از هزاران کوزه چشیدم، اما هیچ یک، مگر آن شراب سرکش تو. لبهایم را مسخ کرد و به قلبم الهام بخشید.^۲

در نتیجه مولانا عشق را بر حسب کار آن تعریف می‌کند:

شادباش ای عشق پرسودای ما	ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق برافلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا	طور مست و خرموسی صاعقا ^۳

معهدا با تمام این تعریفها و تعاريف متعدد ديگر، هنوز از آنچه که از

عشق توصيف کرد، در مقایسه با عشق احساس شرم می‌کند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل‌گردم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است	لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم در سوی رفتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خردر گل‌بخفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
عشق‌هایی کز پی رنگی بود	عشق نبود عاقبت ننگی بود.

۱ - دیوان شمس.

۲ - رومی، مثنوی،

۳ - رومی، مثنوی.

عشق پدیداری باید حذف شود، جای آن باید به عشق واقعی داده شود. هر چه جز «من» است باید کشته شود.^۱

هنگامی که مولانا می‌کوشد میدان و هدف این عشق را توصیف کند، آن را فقط به شکل حدود آفرینش و اقیانوس بی‌پایان، یا دشت بخشایش وصف می‌کند:

تو آنجائی، در اینجائی، تو آشکاری، تو نهائی.

تو دریای پهناور، آن دشت بخشایش.^۲

پس در این سپهر بی‌پایان عشق نیروی پویا در پس تمام تحولات طبیعی و خلاقیت در موجودات انسانی است. در پس تغییرات نامرئی، متعالی است، که در جهان و در ما روی می‌دهد، هر چند که ممکن است به اشکال بی‌شمار کار کند از یک سرچشمه برمی‌خیزد. مولانا در شعر زیر بطور کامل قدرت آن را برای تبدیل پدیده‌های معمولی به خوب یا بهتر توصیف می‌کند:

از محبت خارها گل می‌شود	وز محبت سزکه‌ها مل می‌شود
از محبت داز تختی می‌شود	وز محبت بار بختی می‌شود
از محبت سجن گلشن می‌شود	بی‌محبت روضه گلخن می‌شود
از محبت نار نوری می‌شود	وز محبت دیو حوری می‌شود
از محبت سنگ روغن می‌شود	بی‌محبت موم آهن می‌شود
از محبت حزن شادی می‌شود	وز محبت غول هادی می‌شود
از محبت نیش نوشی می‌شود	وز محبت شیر موشی می‌شود
از محبت سقم صحت می‌شود	وز محبت قهر رحمت می‌شود ^۳

۱. رومی، مثنوی.

۲. دیوان شمس.

۳. رومی، مثنوی.

باز در جریان زندگی انسان، عشق اساس و جوهر عمل و آفرینش است. عشق همان است که زندگی کودک را محافظت و او را بزرگ می‌کند. مولانا همچنین اعلام می‌دارد که عشق شهوانی و پول پر از خار است و اهداف شهوت مانع تشخیص و تمیز. اما از میان برداشتن خود قرار دادی به عشق اجازه می‌دهد که به قدرت برسد، و آرزوها و هوسهای احساسات را می‌سوزاند و در نتیجه هر حسی را برهم می‌زند و قدرت اتهام و شهود را می‌افزاید و موجب بینش درونی می‌شود. بنابراین در انسان عشق بالاتر از عقل است:

«عقل نمی‌داند و در مذهب عشق سرگردان است».

هر چند که ممکن است آگاه از تمام فرقه‌های مذهبی باشد.^۱

عشق در زندگی اجتماعی به تمام جدالها پایان می‌دهد و برخلاف عقل که به ناچار شکست می‌خورد، عشق به آنها که در اندوه‌اند کمک می‌کند. عشق خودخواهی و منیت را محو می‌کند و حجابهایی را که به دلیل انواع بی‌شمار زندگی بر ذهن چیره شده‌اند کنار می‌زند.

عشق به این مفهوم راه حل تمام آنچه حل نشدنی است می‌شود. جایی که خرد شکست می‌خورد عشق پیروز می‌شود، و جایی که فکر بی‌چاره است عشق ثابت می‌کند که از هر جهت چیره است. زندگی نه با عقل که با عشق ادامه می‌یابد. عشق با آئین بی‌شکلی خویش از جدائی وحدت می‌آفریند:

من سرچشمه نهائی هوشیاری و مستی‌ام، زیبایی شکل بازتاب من است.^۲

عشق خشم را به محبت تبدیل و مرده را زنده می‌کند، بندگان را بر

۱ - رومی، مثنوی.

۲. رومی، دیوان شمس.

سریر پادشاهی می‌نشانند و شاهان را برده می‌کند. و سرانجام عشق در حالت کمال، خود (نفس) را به آتش می‌افکند و آن را به عشق تبدیل می‌کند. عشق همیشه تمایل به پیشرفت بسوی یقین و اطمینان و تعالی و بهبودی نشان می‌دهد. در برابر عشق ترس زایل می‌شود، و عشق با کار خود نیروی بیشتری ایجاد می‌کند. به معنای دینی عشق قوی‌تر از هفتاد و دوکیش و مذهب است:

«من عشق را برتر از بت پرستی و دین یافتم».

«من عشق را برتر از شک و یقین یافتم».^۱

عشق، مذهبی فراتر از تمام ادیان و مسلک‌هاست که تفرقه میان انسانها را می‌کاهد و بین آنها وحدت می‌آفریند، زیرا اساساً از ویژگی‌ای که از عشق می‌تراود پیدا می‌شود. عشق بدون رنگ است، حرکتی در پی اشکال و اعداد است. هنگامی که مولانا سرانجام دریافت که عشق رهنمای حقیقی است، عشق بی‌حد و مرز خود را به همه ابراز می‌دارد:

«من از تمام آنچه جاه‌طلبی و ثروت بود دست کشیدم».

من عشق به انسانیت را خریدم، چگونه ممکن است که بی‌پاداش بمانم.^۲

به این ترتیب مولانا درک بهتری از طبیعت عشق به ما می‌دهد. اینجا هنوز مسأله طریق راهی که مولانا با عشق وحدت یافت باقی می‌ماند. مولانا در این معنی خاطره ویژه‌ای را فرض می‌کند، یعنی آنچه در فرایند تکامل روی دهد اثری از رویداد خود بجای می‌گذارد که در ناخودآگاه پنهان شده است.

«میان عشق و قلب من داد و ستد بسیاری بوده»

۱. رومی، دیوان شمس.

۲. همان کتاب.

که اندک اندک به یاد من می آید.^۱

بنابراین برای رسیدن به تمام این خاطره‌ها باید ژرفای بطن ناخودآگاه را گشویم. این گشایش از کجا آغاز می‌شود؟ مولانا آشکارا در بسیاری از غزلها آن را بیان می‌کند و راه آن را از طریق بازگشت زمانی می‌جوید و اعلام می‌دارد که در تاریخ پیش از تاریخ قبل از آفرینش آدم، و پیش از خلقت زمین و آسمان ریشه داشته:

جهان نبود آنجا من بودم آدم نبود آنجا من بودم
 آن پرتو وحدت منم من قدیرم (نشانه) جاودانگی والیاس
 جهان از من روشنی گرفت آدم از من شکل گرفت
 من دانایم، آگاهم و قاضی القضااتم^۲
 عشق مولانا به وحدت او را به تحقیق در مورد هر عنصری در مراحل
 گوناگون خلقت هدایت کرد تا به مرحله انسان رسید. اساس و جوهر پدیده
 متصور، اعتقاد و کیش، هر روح و تجربه‌ای را مورد تحقیق قرار داد. در هر
 چیزی جرقه کوچکی از زندگی یافت. این همان نیرو است که زمینه هر
 تغییری را در طبیعت فراهم می‌کند و هر حرکت تکاملی از آن ناشی
 می‌شود. مولانا به این ترتیب تمام تغییرات را در می‌یابد و از طریق این
 تحقیق به منبع عشق نزدیکتر می‌شود و در اشعار خود به توصیف راهی
 می‌پردازد که بینش جوینده نسبت به تغییر درونی پدیده‌های طبیعی تکامل
 می‌یابد:

کدبانو به نخود می‌گوید «قبلاً» من مانند تو، بخشی از خاک بودم.

پس از آن که «پیمان‌های» از آن آتش منیت‌کش نوشیدم.

آنگاه عنصری مورد قبول و ارزشمند شدم. من برای مدتی طولانی در

۱. رومی، دیوان شمس.

۲. همان ماخذ.

(دنیای زمان و برای مدت طولانی دیگری در ظرف تن جوشیدم).
به دلیل این دو جوشش (یک منبع) قدرت حواس شدم:
من روح (حیوان) و سپس مربی تو گردیدم.
(هنگامی که من) در حالت جمادی بودم عادت داشتم که (به خود)
بگویم.

«تو داری (از هیجان) به سوی پایان آنچه ممکن است بشوی می دوی»،
دانش و کیفیات روحی به تو (بخشیده می شود).
از آنجا که من روح (حیوانی) شده‌ام، اینک (به من اجازه بده) یک بار
دیگر بجوشم و به بالاتر از حیوانیت گذر کنم.^۱
به این طریق عشق تنها وظیفه، کار، شادی و تجربه مولانا می شود:
جز عشق شدید، جز عشق، من کار دیگری ندارم؛
عشق را با محبت نجات بده، عشق را با محبت نجات بده، من بذر
دیگری نمی کارم.^۲
او که مانند یک هنرمند جز سایه‌های گوناگون عشق هیچ چیز دیگر
نمی آفریند، و «هنر عشق ورزیدن» را تجربه کرده و احساسات خود را با
عشق بیشتر و خواستن بیشتر افزایش داده چنین می گوید:
آیا ماهی از آب دریا سیر می شود؟ چگونه یک عاشق از عشق سیر
می شود؟

مولانا در این دوران تولد دوباره، آمیخته با عشق، احساس آزادی از
تمام پیوستگی‌های مصنوعی و کمال را تجربه می کند و کاملاً آزاد می شود:
هنگام سماع خنیاگر عشق چنین می سراید:

۱. رومی، مثنوی.
از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سرزدم
۲. همان کتاب.

[بندگی زنجیر است و سروری دردسر.

مولانا در اشعار دیگر تصویر کامل از نزدیکی تدریجی برای وحدت با عشق ارائه می دهد:

[ای عشق، تو زیبایی منی؛ من توام و تو منی؛ تو در شکوفائی کامل، شادی و شادمانی، و رنج و اندوهی.

مولانا در چنین حالاتی خود را بالاتر از قلب، عقل و روح می یابد و هنگامی که اثر و نشان دیگری باقی نمی ماند وارد مرحله زندگی آگاهانه می شود:

(من بار دیگر فراتر از قلب، عقل و روح می شوم.

معشوق در قلب من ظاهر شد، ما برتر از قلب ایستادیم.

ما از فنا (برچیده شدن «من»، مرحله ای از کمال ناتمام) گذشتیم و به سرعت وارد بقا (حالتی از کمال تمام) شدیم. ما بی نشان را جستجو کردیم. و از نماد بالاتر آمدیم.)

(توالی این یگانگی های دوره ای با همه افزایش یافت، و با افزایش آن حالت های پیشین ذهن به سکون گرائید، تا سرانجام تمام نظام مولانا را عشق جذب کرد. بعضی از غزلها انسان را وادار بر این احساس می کنند که در رگهای او جوهر عشق و نه خون جریان دارد.

من مستم؛ ویران و متروکم؛ من بیخودم؛ مرا محروم نکن؛ مرا سرزنش مکن؛

[من افتان و خیزان پیش می روم، بینش و به هیچکس مگوی.

ای عارف بی خود در عشاق خطا میاب؛

من چون دیوانه می روم، خانه به خانه، کشور به کشور و کوی به کوی. پیمان را بردار، پیمان را بردار، و گفته ات را که من یک ساقی پذیرفته

شده عشقم پس بگیر؛ اینجا به تفاخر من گوش فرادار: هر لحظه می‌گویم که من آبم نه سبوء.

من دریا نیستم و نه دریای خالی.

من برگ درخت در هر نسیمی هستم. من از آب جویبار خیسم، چون کودکان مخند، زیرا تو از حالت من آگاه نیستی؛ فصلی از من بخوان، و رازی از او (نیروی خلقت) کشف کن. من مست آن شرابی هستم که محتسب مرا از آن منع کرده است؛

من مست شراب وحدتم، من آزاد از رنگ و بویم؛

من در اینجا چنان ناهوشیارم؛ من محل دیگری در ذهن دارم؛

من سرکه را از شکر تمیز نمی‌دهم، من خمره را از سبو تمیز نمی‌دهم.^۱ سیرانجام مولانا ادعا می‌کند که بالاتر از «حلقه عشق» رفته و در نتیجه بشریت را به آتش کشیده است. بنظر او عشق آتشی بود که شعله آن دائماً می‌سوزد و هر چیز ما را احاطه می‌کند. اینک، که تماماً عشق و تماماً وحدت است، و حالتهای ذهنی را در رشد و پیش از تکامل آن می‌داند به آغاز بشر نیز از طریق کشف و شهود آگاه است. او از مرحله‌بندی نمی‌هراسد، هر چه می‌خواهد باشد؛ اما یقین داشت که این مرحله حتی حالت بهتری است. سراپا عشق، سراپا شادمانی و شادی بود. هیچ اندوه و نگرانی نداشت. تماماً تولد یافته کاملاً بی‌اختیار بود، او زندگی را حالتی می‌نامد که در آن انسان در عشق متولد می‌شود:

در عشق انسان نیاز به زنده بودن دارد، زیرا مرگ نمی‌تواند چنین کند.

میدانی چه کسی زنده است؟ کسی که در عشق متولد شده است.^۲

در همین حالت وجودی، خود را چون تمام عشق توصیف می‌کند:

۱. دیوان شمس.

۲. همان ماخذ.

[من ماه یا جهان، یا تندر و ابر نیستم؛ من همه عشقم، همه عشق، من همه روحم از روح تون]
در قطعه دیگر می‌گوید:

[من سرشار از عشقم، چون آتشی سوزان شعله ورم؛
غریبه نسبت به هر چیز جز عشق، چون روغن و آب.^۲
سرانجام، مولانا تغییرات خود را در غزل‌های زیر توصیف می‌کند، که نشان می‌دهد حتی از حالت وجودی شمس نیز گذشته است:
(در این زمان سراپا پوشیده از عشقم، در این زمان من سراپا از اعتبار بریده‌ام. من هر مستی را که از طبیعت چهارگانه ناشی شده شکسته‌ام، یکبار دیگر من مسلمان شده‌ام، و حلقه مسیحیت را شکسته‌ام.
زمانی در نه آسمان می‌گردیدم، با ستارگان در مدارشان می‌چرخیدم.
زمانی نادیدنی بودم، در همان جا با او بودم،
من نزدیک سرزمین او بودم، من آنچه را دیده‌ام که دیده‌ام.
این بار من یکبارگی در عاشقی پیچیده‌ام
این بار من یکبارگی از عافیت ببریده‌ام
دل را زخود برکنده‌ام، با چیز دیگر زنده‌ام
عقل و دل و اندیشه را از بیخ و بن سوزیده‌ام
ای مردمان، ای مردمان، از من نیاید مردمی
دیوانه هم نندیشد آن کندر دل اندیشیده‌ام
دیوانه کوکب ریخته، از شور من بگریخته
من با اجل آمیخته در نیستی پریده‌ام

۱. دیوان شمس.

۲. همان کتاب.

امروز عقل من زمن یکبارگی بیزار شد
خواهد که ترساند مرا، پنداشت من نادیده‌ام
من خود کجا ترسم از او؟ شکلی بکردم بهر او
من گیج کی باشم؟ ولی قاصد چنین گیجیده‌ام
از کاسه‌ی ستارگان و زخون گردون فارغم
بهر گذارویان بسی من کاسه‌ها لیسیده‌ام
من از برای مصلحت در حبس دنیا مانده‌ام
حبس از کجا من از کجا؟ مال کرا دزدیده‌ام؟
در حبس تن غرقم بخون وز اشک چشم هر حرون
دامان خون‌آلوده را در خاک می‌مالیده‌ام
مانند طفلی در شکم، من پرورش دارم زخون
یکبار زاید آدمی من بارها زاییده‌ام
چندان که خواهی درنگ در من که بشناسی مرا
زیرا از آن کم دیده‌ی من صد صفت دیده‌ام
در دیده‌ی من اندر آ وز چشم من بنگر مرا
زیرا برون از دیده‌ها منزلگهی بگزیده‌ام
تو مست مست سرخوشی، من مست بی سر، سرخوشم
تو عاشق خندان لبی من بی دهان خندیده‌ام
من طرفه مرغم کز چمن با اشتهای خویشتن
بی دام و بی گیرنده‌ی اندر قفس خیزیده‌ام
زیرا قفس با دوستان خوشتر زباغ و بوستان
بهر رضای یوسفان در چاه آرمیده‌ام

او با دست‌یابی به این تولد دوباره نظامی را بنیان می‌نهد تا حالت خود را غنی و نیز دیگران را از طریق خلاقیت هدایت کند. این نظام طی سی نسل تا قرن نوزدهم ادامه یافت، اینک نیز پایدار است تا مجدداً ارزیابی شود.

در نظام مولانا دو گونه مردم حضور دارند، مردم عادی و محققان برجسته دوران او. پیروان غیر حرفه‌ای (اعضای حرف مختلف) منظمأ در جلسات او حضور می‌یافتند. آنها در رابطه با شخصیت درونی احساسی مثبت در خود می‌پروراندند و با کاربرد حقیقت در زندگی روزمره روابط درونی اجتماع را تحکیم می‌کردند. به این ترتیب مولانا از طریق یک فرآیند تغییر روابط آدمی، موجب دگرگونی اخلاقی روح بد شکل محافظت درون علیه شهوات ناخواستی شد و از نظر خارجی به جامعه انسانی خدمت کرد. مولانا علاوه بر پیروان معمولی محققان برجسته زمان خود را که به دلیل ناکافی بودن روشهای عقلانی و دینی در درک معنای زندگی گوشه‌نشین شده بودند جلب کرد.

در زخم او زاری مکن، دعوای بیماری مکن
 صدجان شیرین داده‌ام تا این بلا بخریده‌ام
 چون کرم پيله در بلا در اطلس و خز می‌روی
 بشنو زکرم پيله هم کاندر قبا پوسیده‌ام
 پوسیده‌ی در گورتن، رو پیش اسرافیل من
 کز بهر من در صور دم، کز گورتن ریزیده‌ام
 فی‌نی چو باز ممتحن بر دوز چشم از خویشتن
 مانند طاووسی نکو من دیها پوشیده‌ام
 پیش طیبیش سر بنه یعنی مرا تریاق ده
 زیرا درین دام نزه من زرها نوشیده‌ام

تو پیش حلوایی جان شیرین و شیرین جان شوی
زیرا من از حلوای جان چون نیشکر بالیده‌ام
عین ترا حلوا کند به زانک صد حلوا دهد
من لذت حلوای جان جز از لبش نشنیده‌ام
خاموش کن کاندرا سخن حلوا بیفتد از دهن
بی‌گفت، مردم بو برد زان سان که من بویده‌ام
هر غوره‌ی نالان شده که ای شمس تبریزی، بیا
کز خامی و بی‌لذتی در خویشتن چغریده‌ام^۱

مولانا و پیروانش در جلسات شبانه به سماع می‌پرداختند و رقص‌های
پریچ و تاب می‌کردند. مولوی هنگامی که به این کار می‌پرداخت خود
بخود و فی‌البداهه مثنوی یک اثر ۶ جلدی را تصنیف کرد.

سرودن مثنوی عملاً شامل ترکیبی از قطعات و نمایش راه مترقی
صوفیان و عرفا می‌شده که عبارتست از آشکار کردن وضع معمولی انسان،
طبیعت متضاد او، همراه با آگاهی و امتحان این نیروها، رد تمایلات
ارتجاعی و کاربرد عقل برای کنترل قدرت خارجی و تمایلات خاضعانه.
بنابر این مثنوی شرح می‌دهد که چرا عقل و مفهوم سازی از پاسخ به
معنای زندگی عاجزند، و به منظور بدست آوردن یک شخصیت کامل در
یک زندگی بهتر با رسیدن به وحدت با همه، عشق و عمل مثبت پیشنهاد
برچیدن خود قراردادی را می‌کند. این ایده‌ها که در لباس داستان مخفی
بودند و آواز دسته‌جمعی بدون شک نیروی عظیمی به روح شرکت
کنندگان اعمال می‌کرد. بدون تردید به نابودی خود قراردادی کمک کرد و
با منبع وحدت مربوط شد. مثنوی اساساً بینش مولانا را نسبت به وضع

۱ - دیوان شمس تبریزی به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، جزء سوم صفحه‌های ۱۶۸ - ۱۶۷.

بشر نشان می‌دهد.

با وجود این، باید خاطر نشان کرد که مولانا بیان رازهای روح را به شکل کلمات بسیار دشوار یافت. به این دلیل تمثیل‌ها، داستانها، خیال و وهم و نمونه‌سازی را چون یک وسیله بیان بکار می‌گرفت. من متوجه شده‌ام که برای بیان نظریات او نسبت به انسان آوردن چند نقل قول مفید است. نیکلسون مترجم ۶ جلد مثنوی او در اظهار نظر نسبت به درک خود از مولوی می‌گوید:

برای درک خود درباره‌ی او مهم است بدانیم که او می‌توانست داستانهای عامیانه و شاید مبتذل را با لحن ساده یک انسان معمولی بیان کند، و تفاوتی که اغلب میان او و سعدی قایل شده‌اند با توجه به مشترکات مصنفین مثنوی و گلستان دارای اهمیت چندانی نیست.

این ترجمه برای محققان متن است، اما امیدوارم که شاید دیگران را که با فارسی و عرفان آشنایی ندارند جذب کند. برای کسانی که به تاریخ، دین، اخلاق و فرهنگ‌ها و به داستانهای عامیانه و فکلور، به الهیات، فلسفه، طب، نجوم و سایر دانشهای قرون وسطی و به شعر شرق و زندگی و منشها و طبیعت انسانی علاقمند هستند مثنوی نباید کتاب بسته‌ای باشد هر چند نمی‌تواند همیشه کتاب بازی باشد.

فصل سوم

موقعیت بشر و تحقق خویشتن

تا سال ۱۲۶۱، سالی که مولانا مثنوی را شروع کرد، تقریباً شخصیت خود را کامل کرده بود. با حل کشمکشهای درونی خود، اکنون وحدت با همه را تجربه می‌کرد. تولد دوباره را چندین بار طی کرده و به آسانی خود را به بشریت ارتباط می‌داد زیرا برای رهبری علاقه و میل زیادی احساس می‌کرد. در مقابل در خواست یک دوست صمیمی و جدید، حسام‌الدین (عموماً به ابن‌اخی شناخته شده است)^۱، مولانا مرقعیت بشر و مسیر جستجوگر کمال را در اثنای رقص‌های شبانه‌اش تفسیر کرد. بمنظور همراهی با «نی»^۲ حسام‌الدین، مولانا جوهر حالت درونی انسانی را برای

۱ - مولانا مثنوی را به اخی تقدیم کرد کسی که مولانا او را به عنوان «استاد من» خطاب می‌کرد و می‌گفت او کسی است که در من مقام روحی دارد و او گنج امروز و فردای من است» «ترجمه: نیکلسون».

۲ - در مثنوی بکارگیری نی به عنوان اولین وسیله موسیقی نامیده شده، همچنین به عنوان سمبل اتحاد اولیه بشر با طبیعت (یا حتی قبل از خلقت جهان هستی در شکل نیروی

او توضیح داد. این عمل مدت ده سال ادامه یافت.

مولانا در شش دفتر مثنوی، نشان داد که فعالیت‌های درونی انسان فقط بخاطر یافتن ایقان و اطمینان می‌باشد. او مثنوی را «ریشه ریشه ریشه مذهب در خصوص کشف اسرار، رسیدن به حقیقت و یقین می‌نامید... مثنوی بعنوان یک ایستگاه و بهترین محل استراحت می‌باشد»^۱.

مولانا در اینجا به عنوان یک رهبر صحبت می‌کند نه با یک تزلزل احساسی و هیجان آمیز که در دیوان شمس نشان می‌دهد. در یک روش مستمر تلاش می‌کند جستجوگران را آگاه کند و آنها را از وضعیت ناموزون فعلی شان بیرون بیاورد تا موقعیت بشر را درک کنند و مجدداً تعادل خود را بدست آورند. نه تنها مثنوی موقعیت بشری را بر حسب ارتباط جمعی فرهنگی موجود «اشکال ارتباطات» توضیح می‌دهد بلکه برای کامل شدن راهی، به انسان نشان می‌دهد.

از این رو این سؤال مطرح می‌شود: موقعیت بشری که مولانا می‌بیند چیست؟ نیروها و جاذبه‌های آن چیست؟ راه حقیقی کدام است و چرا؟

همانطور که در بخش پیش مشخص شد، مولانا معتقد است که انسان به عنوان مظهري از جهان هستی و منبعث از جهان نامحسوس، مراحل مختلفی را «از گیاه گرفته تا حیوان» برای نیل به حیات فعلی گذرانیده که در طی آن توانائی‌های بی‌پایان را بدست آورده است. انسان با جدا شدن از اصل و جوهر که یک حالت تنهائی برای انسان به وجود آورد، از مرحله «او بودن» به «من بودن»^۲ گذشته است. برای اینکه این پرده‌ها اصل انسان را

خلاق) و وسیله‌ای است که با آن عاشق با به لب گرفتن آن راه رسیدن به معشوق را پیدا می‌کند. «آن یک برای کسی که تنها است»

۱- رومی، مثنوی، جلد ۱.

۲- یک قرن بعد از رومی، عبدالکریم ابن ابراهیم الجیلی «گیلانی» این ایده را در یک کتاب طبقه‌بندی کرد «الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل» انسان کامل در دانش اول و

به عنوان گونه، نگه می دارند، اما انسان باید آنرا بدرد و دوباره با همه متحد شود. انسان فقط می تواند از طریق تولد دوباره به پایان این راه دست یابد. به نظر رومی، انسان از هر نوع «شدنی» در ناخودآگاه خود برخوردار می باشد. مولانا ناخودآگاه انسان را به دریائی تشبیه می کند که هر نوع حیوان، گیاه و موجودات دریائی را در بردارد [روح انسان درست شبیه یک دریای آرام، تنها در اعماقش نمونه ای از کل خلقت را حمل می کند که نسبت به آن ناآگاه هستیم و نمی توانیم آن را ببینیم. در عین حال یک موج امکان دارد که بعضی از محتویات دریا را به ساحل آورد. اگرچه منبع موج «محرک» ممکن است خودش باشد، نیروهای طبیعی در انسان می تواند احتمالاً هر مخلوقی را، مثل دریا، ازدها، مار، گیاه، حیوان، مفید یا خطرناک، یا حتی یک مروارید گرانبها را به سطح بیاورند. از این رو انسان این توانائی را دارد که وارث نیروئی شود که او را به درجه حیوانی یا عالی ترین درجه انسانی رهنمون سازد. این نیرو در یک شعور تکاملی تکامل می یابد تا اینکه به صورت عقل انسانی متجلی شود. در این حالت، عقل درگیر تمایلات حیوانی انسان می شود. انسان برای بیرون آمدن از تناقض هایش، باید به آن سوی عقل برای بدست آوردن حالت یقین «نفس مطمئنه»^۱ برود یا بداخل نفس اماره^۲ سقوط بکند. اشراق و نیروی زندگی خودبخودی حالت اولی را در برمی گیرد؛ شر و بدی به دومی تعلق دارد. یک انسان کامل دارای «نفس (نیروی غریزی طبیعی)، عقل به معنی (حس ارسطوئی و اسکولاستیک) و اشراق و عشق می باشد».

! [به راستی، چنین تناقضی طبیعت بشری است که بندرت می تواند این

آخرین چیزها».

۱ و ۲ - در روانشناسی مدرن نفس اماره می تواند با محرک های آتی و نفس مطمئنه با بصیرت پویا مقایسه شود همان طور که در نوشته های فریدا فروم - ریشمن آمده است.

عناصر ناهماهنگ را هم آهنگ کند. ناهماهنگی، اغلب اوقات بین تمایلات نفس اماره و عقل، عقل و نفس مطمئنه، شهود و عقل ظهور می‌کند. معه‌ذا در نهایت، یکی از کشش‌ها ممکن است بر دیگر کشش‌ها مسلط شود. ممکن است پرسیده شود که: وقتی که نفس اماره غالب شود یا وقتی که عقل بر نفس برتری داشته باشد چه نوع شخصیتی رشد پیدا خواهد کرد؟ وقتی که ندای عقل از دادن پاسخ رضایت‌مندی به مسئله وجودی انسان عاجز شود چه اتفاق خواهد افتاد؟ رومی تمامی این سؤالات را بعلاوه بحث در مورد انواع ویژگی مربوط، که در انسان ظاهر می‌شود در مثنوی طرح کرده است. همچنین نمونه‌های تاریخی بمنظور تحریک انسان برای شناخت و درک خویش ذکر کرده است.

وقتی که نیروهای نفس اماره مسلط می‌شوند، انسان به روش ویژه‌ای عکس‌العمل نشان می‌دهد. هیچ توجهی به خدا نمی‌کند در حالی که خدا را بطور کامل فراموش می‌کند چیزهایی از قبیل زن، مردم دیگر و ثروت را پرستش می‌کند. در مرحله بعدی فقط خدا را می‌پرستد اما، اگر در این مرحله پیشرفت کند به سکوت می‌رسد بدون توجه به اینکه به خدا خدمت می‌کند یا نه.^۱

تسلط نفس اماره در موقعیت انسان، عدم امنیت عقلی او را افزایش می‌دهد. ارتباط با نفس خود همراه با لذت مستقیم، تمایلات واپس زده او را تحریک می‌کند. نفس اماره تسلط خود را در سایه مخالفت با عقل، ضدیت با رشد فردی و تاریخی نوع بشر، به دست می‌آورد. عقل، زمانی که، محرک یک قدرت کنترل‌کننده‌ای را برقرار کند بروز می‌کند. بنابراین، مسیر «نفس اماره» اساساً «یکی از نشانه‌های آغاز کم شدن مقاومت آدمی

می‌باشد».

قبل از پرداختن به این بحث ممکن است بحث دربارهٔ ویژگی
نفس اماره^۱ به ما کمک کند [مولانا آن را با تله‌ای مقایسه می‌کند، که ظاهراً
خیلی جذاب اما در باطن یک کمینگاهی برای دام انداختن می‌باشد. او این
موقعیت را در رابطه با چگونگی کار یک شکارچی در دستگیری یک
هدهد توضیح می‌دهد. در موعد مقرر هدهد با فراموش کردن دام به دانه
چنگ می‌زند و به دام می‌افتد.^۲ رومی چندین نمونه برای نفس ارائه
می‌دهد که ممکن است به صورت دانهٔ خشخاش که دلتنگی بیار می‌آورد
یا آتش شهوت که اگر در مرد تنها تحریک شود منبع اضطراب خواهد بود،
ظاهر می‌شود و هرگز به او اجازه رسیدن به آرامش و امنیت را نمی‌دهد. در
شکل حیوانی نفس به صورت همراه انسان، سرانجام به صورت زهری
برایش خواهد بود. مولانا داستان یک مارگیر را نقل می‌کند که با یافتن یک
اژدهای یخزده لاف می‌زند که او را شکار کرده است. از آنجائی که هوای
گرم بغداد این حیوان را دوباره زنده می‌کند، او با صدای بلند فریاد می‌زند
و فلج می‌شود.^۳ در داستانهای دیگر، نفس همانند خرس، شتر، موش،
متجلی می‌شود. در یک داستان مردی در کمال شجاعت خرس را از دهان
اژدهائی نجات می‌دهد. بعنوان قدردانی، خرس همانند یک سگ بدنبال
مرد راه می‌افتد. علی‌رغم توصیهٔ یکی از دوستان برای ترک همراهی
خرس، آن مرد به رفاقت خود با خرس ادامه می‌دهد. سپس، یک روز، مرد
هنگام سفر در میان یک جنگل می‌خوابد. خرس با نشستن نزدیک او
مگس‌ها را که اطراف مرد و زوز می‌کنند دور می‌کند اما وقتی مگس‌ها از
وزوز کردن دست بر نمی‌دارند خرس عصبانی می‌شود و یک سنگ بزرگ

۱- رومی، مثنوی، جلد ۳.

۲- همانجا.

۳- رومی، مثنوی، جلد ۳.

را بر می دارد و بر روی صورت مرد می کوبد.^۱

برای توصیف نفس به صورت خیلی صریح تری، مولانا شیطان را در صحنه ایراد گرفتن و متهم کردن یک خلیفه مسلمان نشان می دهد:

چرا از خدا نزد من شکایت می کنی آدم ساده لوح؟ تنها از ضعف روح شهوانی شکایت کن «نفس».

حلوا می خوری سپس صورتت جوش می زند، گرفتار تب می شود و سلامتی تو مختل می شود.

ابلیس را لعنت می کنی اگر چه او بیگناه است. چطور نمی بینی که فریب از خود تو ناشی می شود.

این گناه ابلیس نیست گناه خود توست. ای مرد گمراه، تو مانند یک روباه بدنبال یک گوسفندی که دنبه بزرگی دارد می دویدی.

عشق شما به چیزهای شهوانی شما را کور و کر می کند. تنها شهوات کور شما مقصر است: با دیگران دعوا نکنید.^۲

از میان همه داستانها مولانا تصویری از نفس اماره به عنوان موجود هنرمند، زیرک، برانگیخته شده بوسیله شیطان و دارنده یک طبیعت به وجود آورنده هیجان و شهوت ارائه می دهد. در شکل یک شهوت، اندیشه انسان را از هوش و قلب را از حرمت تهی می کند. شهوات ما در تمامی بت ها است که انسان را مجبور به جستجوی اهداف مادی و زندگی می کند یا از رشد محروم می سازد یا حتی در اندیشه، بت هایی از قبیل حرص، شهوت و عشق به قدرت به وجود می آورد.

نفس در معنی اجتماعی بعنوان جستجو برای قدرت آشکار می شود.

آنهایی که صداقت خود را با قدرت مبادله می کنند و در جستجوی لذات

۱ - رومی، مشنوی، دفتر دوم.

۲ - همان ماخذ.

آنی می‌باشند، برده ثروت و پست می‌شوند. قدرت نفس در اندیشه تا حد
آرزوئی توسعه پیدا می‌کند که حاکم با خوشحالی اعمال غیرانسانی را
برای خود مرتکب می‌شود.

شیطان در طبیعت آدم، شبیه یک خرچنگ حریص، تمامی
خصوصیات انسانی را در او به تحلیل می‌برد از این رو، قدرت طلبان برای
کسب امنیت، تلاش می‌کنند که دارا شوند و قدرت را در تامین هزینه
مردان زیر دست خود بکار گیرند و به ابزار قدرت و ثروت و امیال شهوانی
خود تبدیل می‌شوند. از اینرو آنهایی که می‌خواهند موفق شوند باید هنر
خیانت و تزویر را توسعه دهند و بگونه‌ای عمل کنند که به تامین قدرت
بیشتر منجر شود.

مولانا بر این عقیده است که نفس در امیال واپس‌گرایانه خود پیروان
خویش را برده موقعیت زندگی خودشان می‌سازد. در استفاده فزاینده،
نفس همانند عشق قدرت می‌یابد تا اینکه بر همه زندگی افراد حاکم
می‌گردد. هرگز راضی نمی‌شود، درست مثل خوردن گوشت شور
می‌باشد هر چه شخص بیشتر خورده باشد به همان اندازه بیشتر تشنه
می‌شود. انسان در چنین موقعیتی عدم امنیت و شکاکیت خود را در سایه
ایجاد ترس در دیگران بدست می‌آورد. برای بدست آوردن نیازهای
اساسی خود و وضعیت روحی مجبور می‌شود هر کسی را به اطاعت بدون
قید و شرط از خود وادار کند. انتظار دارد دیگران او را به عنوان یک رهبر و
خدا پرستش کنند. در جهت احساس روحی از خود، بتی می‌آفریند،
دوست دارد تقدیس شود و تمامی مردم به گونه‌ای خود را در ارتباط با او
قرار دهند. همچنین نیاز دارد که دیگران با قربانی کردن و کارکردن برای
شکوه و عظمت او، با او ارتباط داشته باشند.

خلاصه، انسان با تبدیل شدن به ابزار قدرت و شهوت و ثروت از خود

بیگانه می‌شود؛ در حقیقت، دیگران، با تبدیل شدن به مملوک او از همین سرنوشت برخوردارند. مولانا همچنین تاکید می‌کند که این افراد خود بین در خودبینی و مسامحه در شهوت، تبدیل به برده می‌شوند بدون اینکه بدانند از اینکه این تشنگی، از خودبینی آنها سرچشمه می‌گیرد. چنین آدمهایی به خودبینی خویش اجازه می‌دهند به عنوان یک موضوع افزایش یابد، با اینکه در نتیجه آن بیماری‌شان تشدید می‌شود. هم قدرت آنها را به بردگی می‌کشاند و هم آنها در جهت برآوردن اهداف لذت‌جویانه خویش به پستی سقوط می‌کنند. عادت به یک لذت مشخص، منجر به یک عادت نامطلوب می‌شود. چنین آدمهایی با دنبال کردن آرزوئی که موقعیت ناسالمی برای آنها بیار می‌آورد، به تدریج از دیگر انسانها بیگانه خواهند شد. برای حفظ وضع موجود خویش به صورت افراد متعصب در خواهند آمد و تعصب آنها، افراد مخالف و ایده‌های آنها را از بین می‌برد؛ در اینجا رومی، رابطه درونی افراد قدرتمند را با آنهایی که حاکم هستند یا با اختلاف قدرت بین فرقه‌های متفاوت همانند قوم یهود در مقابل مسیحیان، مسلمانان در مقابل زرتشتی‌ها، با یکدیگر مقایسه می‌کند. کسی که قدرت طلب است مخالفین خود را با ترس و یا دیگر ابزار نابود می‌کند. برای نمونه ممکن است از لحاظ روانی با خود رابطه‌ای برقرار کند که بتواند به عنوان رهبر به توده‌های ساده‌لوح مسلط شود و به قیمت زیرپا گذاشتن صداقت، برای رسیدن به اهداف خود بر مردم اعمال نفوذ کند. چنین شخصی، اگر در آن موقعیت وانمود کند که خود را برای اهداف معنوی و آسایش مادی آنها وقف کرده می‌تواند بر اعمال آنها حاکمیت و رهبری کند. مردم، بدون آگاهی از اهداف حقیقی او، فقط به ظاهرش قضاوت می‌کنند و اسرار خود را به او می‌گویند. اعتماد آنها، او نوعی سازگاری بوجود می‌آورد و خواست او را تقویت می‌کند. در این موقع

توطئه‌ای را برای جدا کردن آنها از ایمان، طرح‌ریزی می‌کند و بین رهبران رقابتی به وجود می‌آورد که آنها به نوبت همدیگر را از بین می‌برند.

مولانا این نکته را با داستان وزیر دانشمندی که در خدمت پادشاه قدرتمند یهودی بود و ترغیب می‌کرد که نقشه‌ای برای نابودی مسیحیان بکار گیرد، توضیح می‌دهد. در بخشی از این طرح، وزیر به زور تصوری از خود را میان مسیحیان به منظور گمراه کردن آنها طرح کرده بود. به اصرار وزیر، خواسته بود که پادشاه به بهانه اینکه این وزیر مسیحی است گوشه‌های او بریده و او را تبعید کند. بدین طریق وزیر اعتماد مسیحیان را بدست آورد. در زمان مقرر به دوازده رهبر طومار متناقصی ارائه داد و به هر کدام محرمانه گفت که او مرتد دیگری می‌باشد. یکی از طومارها از ریاضت حمایت می‌کرد و دیگری انکار. یکی بر حقایق خدا تأکید می‌کرد دیگری شک فزاینده‌ای را اعلام می‌کرد. یکی از قدرت حمایت می‌کرد و دیگری از اطاعات و غیره. بعد از فوت وزیر دیگر رهبرهای مسیحی چنان اختلافی بین خودشان یافتند که سرانجام همدیگر و پیروان خود را نابود کردند!

با ارائه شخصیت این وزیر، مولانا نشان می‌دهد که انسان به خاطر نفس‌آماره به تدریج ارزشهای خوب زندگی، که از طریق تلاش هوشمندانه درست بدست آمده، از دست می‌دهد. مولانا در این داستان و داستانهای دیگر یک عنصر انطباق‌گرا را ارائه می‌دهد. شخصی که به ظواهر مذهب می‌چسبد و آلت دست دیگران می‌شود.

مولانا در مثنوی و مباحث خود اظهار می‌دارد که طلبه حقیقی نباید خود را به قدرت متصل کند برای اینکه بدست آوردن ثروت مادی او را از

۱ - مولانا مثنوی، دفتر اول (طبق، نیکلسون مفسر ترکیه‌ای هویت این وزیر پل مرتد بود. به هر حال مولانا این مسئله را برای نشان دادن سوءاستفاده مذهب ذکر می‌کند.

استقلال محروم می‌کند. بعلاوه، پذیرش هدایا از نیروی ستمگر و حاکم، طلبه را وادار به اطاعت از دستورات او می‌کند. در چنین موقعیتی طلبه به زودی صفات خوب و کیفی خود را برای کمک به مخالفین خود از دست می‌دهد.^۱ بعلاوه مولانا اظهار می‌دارد که از نظر خدا انسان یک موجود متعالی است. انسان نباید خود را به کسی بفروشد، انسان در خود به کمال می‌رسد و خویشتن خویش را در زندگی به تحقق می‌رساند.

مولانا برای توضیح نظرات خود داستان مردی را ارائه می‌دهد که صاحب یک خروس، یک سگ، یک قاطر و یک اسب است. او موسی را متقاعد کرد که زبان حیوانات اهلی را به او بیاموزد. پس، یک روز شنید که خروس به سگ می‌گوید که اسب فردا خواهد مرد. ارباب با عجله اسب را همان عصر فروخت. روز بعد، شنید که خروس به سگ اطمینان می‌دهد که قاطر خواهد مرد، صاحبش قاطر را هم فروخت. دوباره شنید که خروس سگ را متقاعد می‌سازد که غلام محکوم به مرگ است و ارباب این موضوع را شنید و فوراً غلام را فروخت. مرد خوشحال از اینکه فهمیده و از بدبختی و بلا دور شده دوباره استراق سمع کرد و شنید که خروس خبر مرگ صاحب خویش را به سگ می‌دهد. مرد بطرف موسی دوید و از او التماس کرد که او را نجات دهد و موسی به او پاسخ داد «حالا برو خودت را بفروش تا خود را نجات دهی».^۲

مولانا با استفاده از این داستان می‌خواهد نشان دهد که کسی از خود و صلاحیتهای خود غافل شود یک روز همه چیز را از دست خواهد داد و پی خواهد برد که از دست رفته، آلت دست دیگران شده است. داستان همچنین شخصیت خودمحوری انسان را نشان می‌دهد، انسانی که چیزی

۱- رومی، فیه مافیه.

۲- مثنوی، دفتر سوم.

از آیات نمی آموزد و در مشکلات خود گرفتارتر می شود. مولانا از این نمونه ها نتیجه می گیرد که به این ترتیب، انسان، بخاطر طبیعت ذاتی خویش و بی کسی و بی امنیتی، اغلب مجبور است به ابزار امنیتی دیگری، از قبیل ثروت، قدرت و ساختن باورها در روابط درونی خود چنگ بزند و همواره در قدرت به طور عاریتی و کاذب عمل کند.

﴿بنابه اظهار رومی، حرص و آز انسان، محرک نیازهایی غیر از نیازهای اساسی او می باشد و انسان با وسایل گوناگونی چیزی را بدست می آورد. بندرت از نیازهای خود بی نیاز می شود؛ همچنین اگر عاشق شهرت و ستایش از طرف دیگران شود به تدریج طبیعت او تغییر می کند. سپس شخصیتی ارائه می دهد که خودش نیست، شبیه شغالی که در خمره رنگریزی می افتد و وانمود می کند که یک طاووس است.^۱ یا شبیه فرعون که تصور می کرد خدا می باشد.^۲ این احساس توهم ها، مدعیان را سرمست و از خود بیخود می کند و دیگر نمی توانند خویشتن واقعی را ببینند. همچنین زندگی کردن در یک زندگی خیالی، آدمهائی که نظرات سخت کوتاه بینی دارند و چسبیدن به ایده های مشخص یا مذهب، بدون در نظر گرفتن اینکه مفیدند یا مضر، زندگی تنگ نظرانه خواهد بود. رومی تکراراً نمونه های سرگرم کننده ارائه می دهد که انسانها برپا می کنند، از قبیل رفتارهای جزمی مذهبی، او به هفتاد دو فرقه اشاره می کند که هر کدام دیگری را انکار می کند و می گویند در حقیقت: ما صادق هستیم و وحی از آن ما می باشد. معهذا توافق دارند که فقط یکی صاحب وحی می باشد اما

۱ - شغال پس از بیرون آمدن از خمره، که کاملاً رنگی شده بود ادعا کرد که هیچ شغالی شبیه او نبوده و از دیگران می خواست که او را طاووس بنامند اما از آنجائی که نتوانست ویژگی های طاووس را ارائه دهد شرمند شد.

۲ - فرعون به قدرت و ثروت زیاد رسید و کسانی که خواهان لطف او بودند چاپلوسی زیادی از او کردند و توهم جلال او بالا رفت تا اینکه احساس کرد که خدا است.

یک معتقد عاقل و دانا می‌خواهد که بگوید کدامین وحی را صاحب می‌باشند.^۱

به هر حال، مولانا معتقد است که آز و ستمگری بوسیله قدرتمندان در پایان موفق نخواهد بود. بعلاوه اظهار می‌دارد که در جامعه و در زندگی زمانی فراخواهد رسید که عقل و خردمندی با چنین اقتداری مبارزه خواهد کرد. در میان بسیاری از داستانهای توضیح‌دهنده که مولانا استفاده می‌کند یکی در ارتباط با پادشاهی است که خودبینی خود را در شکل یک بت ارائه داد و پیروان خود را مجبور کرد که در مقابل او تعظیم کنند و گرنه در آتش انداخته شوند. معهذاً مردم مقاومت کردند و عشق به حقیقت آنها را نجات داد، در حالیکه آتش پادشاه و دربار فاسدش را فرا گرفت.

برای تاکید مجدد این نکته مولانا داستانی را از کلیله و دمنه اتخاذ می‌کند، که در آن داستان، جانوران جنگل توافق می‌کنند که غذائی برای شیر «سمبل قدرت» تهیه کنند تا به آنها حمله نکند. وقتی به خرگوش «سمبل عقل» گفته شد که نوبت اوست زیرکانه شیر را به لب چاهی برد که عکس خرگوش توی چاه، شیر را اغوا نمود که به درون چاه پپرد.^۲ به بیان دیگر، گرسنگی (نفس) و دید انحرافی که خرگوش برایش بوجود آورده بود باعث شد شیر قدرت و وجود را از دست بدهد. مولانا همچنین در موارد بی‌شمار داستان‌های فردی که قدرت خود را در چنین موقعیت مشابهی از دست داده‌اند، ذکر می‌کند.

مولانا بعد از نشان دادن کشش‌های نفس‌اماره، تلاش عقلانی و هوشمندانه‌ای را بعنوان چاره‌ای برای حذف این اقتدار خارجی و نفاق

۱- رومی، فیه مافیه.

۲- رومی، مثنوی دفتر اول.

ارائه می دهد. اگر چه عقل در عرصه عملی به ماکمک می کند که اشتباهات خود را تصحیح کنیم اما در مواقعی که انسان با تناقضات درونی و مشکلات وجودی انسان مواجه می شود عقل کاری نمی تواند انجام دهد. در حقیقت، این محدودیت فلسفی، مولانا را از یک زندگی متعارف به صوفی گری کشانید.^۱ به هر حال، قبل از بحث در مورد مفاهیم خویشتن شناسی از نظر مولانا لازم است بدانیم وقتی که عقل تسلط یابد چه اتفاق خواهد افتاد.

در رقابت بین عقل و نفس، عقل ممکن است با فرونشاندن نفس و با اشتغال در زمینه های متنوع و با بدست آوردن قدرت ناشی از زندگی پرهیزگارانه، یا جلوگیری از امیال با دلایل قوی، اعتقادات مذهبی پیروز شود. عقل آزاد از دام نفس، به تنهایی به موقعیت زندگی بشری ارتباط پیدا می کند، که نتیجه آن این است، انسان خود را تنها به حوزه زندگی مشغول می کند در حالیکه بر این باور است که به حقیقت دست یافته است. معهداً انسان خویشتن خویش را نادیده می گیرد؛ همانطور که مولانا در یکی از مباحث خود توضیح می دهد:

طلبه ها با حرارت در مورد اختصاصات خود بحث می کنند در حالی که خویشتن خویش را که بیشتر از هر چیزی، بر آنها تاثیر دارد نادیده می گیرند. طلبه در مورد منطقی بودن این یا آن قضاوت می کند، اما در رابطه با خویشتن خویش هیچ چیزی در مورد منطقی بودن یا پاکدامنی آن نمی داند.^۲

فرد تلاش می کند که در تمامی موقعیت های بشری و روابط خودش برای هم آهنگ کردن موقعیت ها منطبق را بکار گیرد، اما در مواردی که

۱ - مثنوی، دفتر سوم.

۲ - رومی، فیه مافیه

روابط صادقانه نیست این راه حل موقتی می باشد. مولانا این موقعیت را در فیه مافیه توضیح می دهد:

﴿ هر کسی در این دنیا برای خود علایقی دارد، چه زن، ثروت یا دانش یا هر چیز دیگر. هر کسی معتقد است که راحتی و خوشحالی در چیزی قرار دارد که دیگری دنبال می کند. معهذاً، وقتی که انسان آن چیز را دنبال می کند هیچ رضایت جدی در آن نمی یابد و از آن دست می کشد. بعد از این اعلام می کند که او واقعاً دنبال شادی و خوشی دیگران است؛ یک چیز جدید دیگری را دنبال می کند اما دوباره ناامید می شود؛ و باز همین طور پی در پی یکی را بعد از دیگری دنبال می کند.^۱﴾

اگر فرد مذهبی باشد تلاش می کند که برای وجود خدا دلایل عقلانی و منطقی بیاورد. مولانا بی نتیجه بودن بحث را در مورد مباحث فلسفی در مورد موضوعات مربوط با خود اعتمادی، بویژه در رابطه با ارتباط انسان با خدا، را تاکید می کند. مولانا نمونه سمبلیکی ارائه می دهد که شیطان اولین کسی است که تلاش می کند مسئله وجود را با مجادله حل کند:

﴿اولین شخصی که در حضور واضح خدا دست به چنین مقایسه ای زد ابلیس بود.^۲﴾

پس، مولانا رفتار شیطان را روی اساس فهم در روابط بشری مورد بحث قرار می دهد؛ در مرحله دیگر خود را بعنوان کسی که هر چیزی را بر حسب سودآوری در نظر می گیرد نشان می دهد شدیداً تحت تسلط طبیعت قرار گرفته است:

﴿ شیطان به او گفت (خلیفه): «این گره را باز کن (و مطلب را درک کن) من سنگ محکی برای حقیقت و خطا هستم». کی من صورت سکه گناه را

۱ - رومی، فیه مافیه.

۲ - مولانا مثنوی، دفتر اول.

سیاه کردم؟ من یک صراف هستم، من (فقط) به آن ارزش دادم.

* * *

چطور می توانم انسان خوب را به بد تبدیل کنم؟ من خدا نیستم من فقط یک مشوق هستم من خالق نیستم.

چطور می توانم زیبا را به زشت تبدیل کنم؟ من خدانیستم. من فقط آینه ای برای زشتی و زیبایی هستم.

یک سیاه پوست آینه را در حالت خشم و غضب می سوزاند و می گوید «این آینه سبب می شود که انسان صورت سیاه شده را نگاه کند».

خدا مرا یک اطلاع دهنده و گوینده حقیقت ساخته است، که می توانم بگویم کجا زشتی هست و کجا زیبایی هست؟

من یک شاهد و گواه هستم: آیا زندان حق یک شاهد است؟ من مستحق زندان نیستم خدا (در بیگناهی من) شاهد است.^۱

با این حال مولانا اظهار می دارد که یک «خویشتن» آگاه، مطمئن از دانش خود و متمایل به خودبینی می باشد و از اینرو از خویشتن واقعی خود دور می شود. در این شرایط، «خویشتن آگاه» دوباره در صدای شیطان ظاهر می شود که حسود است و برای فریب مردم توطئه می چیند؛
بغیر از خودخواهی، دیگران را هم گمراه می کند:

«من حسودم: از این رو از روی حسادت عمل می کنم. من دشمنم: کار من فریب و سوء قصد و بدخواهی است.»^۲

با این وجود مولانا برای استعداد های بالقوه انسان ارزش قائل است و اظهار می دارد که انسان کتاب حجیمی است که همه چیزها در آن یادداشت می شود. اگر فرد اجازه دهد که عقل رشد کند از استعداد های

۱ - رومی، مثنوی، دفتر اول.

۲ - رومی، مثنوی، دفتر دوم.

خود، آگاه می‌شود و رشد عقل به او کمک می‌کند تا اهداف اساسی زندگی را دریابد و این نوعی اتحاد با همه و یک حالت حقیقی است. معهداً در این نکته انسان ممکن است متوجه شود که عقل برای حل مشکلات وجود ناکافی است و ممکن است حتی پی‌ببرد به اینکه یک حالت کاملتری وجود دارد که عقل نمی‌تواند به آن نایل آید.

در این وضعیت سرگستگی و حیرت یک اختلاف بین هوشمندی و کمال عقل و اشراق، «من» و «غیرمن» برمی‌خیزد. اگر «غیرمن» در خیلی جنبه‌های واقعی وجود دارد، آن چیز در درجه اول بر انسان پوشیده بنظر می‌رسد. بعضی‌ها این را امر بدیهی می‌دانند و بعضی‌ها نامعلوم. بعضی آن را صادقانه بخشی از خودشان می‌یابند و برای بعضی‌ها دست نیافتنی است. وقتی که اندیشه پذیرا باشد ممکن است بدون شناخت فردی ظاهر و یک لحظه بعد ناپدید شود. برای کسی که حالت هوشیاری بدست می‌آورد، جایی که حتی عقل و هوش ممکن است خود حجاب شوند درک «غیرمن» روشن نیست و طبیعت آن تشدیدکننده و ترجیحاً توسعه‌یابنده می‌باشد. حتی اگر شخصی صدای او را بشنود، عقل که در دست «نفس» این همه رنج تحمل می‌کند در آغاز «من» را سرزنش می‌کند برای اینکه هنوز در جستجوی هدف جدید و پیشرفت اهداف خویش می‌باشد. مولانا این نکته را در یک متن درخشانی در فیه مافیه توضیح می‌دهد:

در پاسخ به صدای خویشتن واقعی، صدای خردمند عذرخواهی

می‌کند و می‌گوید:

«به چیز مهمتری از قبیل مسائل قضائی، فلسفی، منطقی، نجوم و طب

مشغولم» در پاسخ، صدای رومی، به جای خویشتن پاسخ می‌دهد: «اگر

شما به مسائل نجومی و تمامی موضوعات مربوط به زمین مشغول هستید

باید بدانید که همه آنها مربوط به زندگی شما می‌باشند، واقعاً شما،

خودتان ریشه هستید و تمامی چیزهای دیگر فرعیات می باشند، شناخت خودتان بزرگترین فضیلت است»^۱]

[در این موضوع، روح کامل ممکن است باهوش مبارزه کند و اعلام دارد که انسان صاحب منبع دانش دیگری است که جزء لاینفک اوست که بوسیله خویشتن واقعی «غیر من» از طریق اشراق و بصیرت فعال می شود. با وجود این، حجاب آرزوها و علایق دیگر مانع می شوند از اینکه خود واقعی این دانش را درک کند بجز در لحظات بصیرت. پس این سؤال طرح می شود: اگر همه حجابها کنار زده می شد چه نوع دانشی خود را در خویشتن خویش کشف خواهد کرد؟

هر قدر عقل در مقابل این صدا مقاومت کند صدای یک شخص نسبت به شخص دیگر تغییر خواهد کرد. بعضی ها ممکن است دو ارزشی باشند و دوباره به «خویشتن آگاه» عقب نشینی کنند بعضی ها ممکن است صدارا بشنوند و آنرا نادیده بگیرند. در میان صوفی ها کسانی بودند که قبل و یا بعد از مولوی بر سلطه فهم غالب آمدند و شروع به کشف خویشتن واقعی نمودند.]

داستان ذیل از «مثنوی»، بخوبی درگیری بین عقل و خویشتن واقعی را روشن می کند. از ویژگی های اصلی، پادشاه سمبل «من»، دختر زیبا سمبل «نفس»، زرگر سمبل میل به گناه، طبیب در نقش هوش، طبیب روحی سمبل خویشتن واقعی است.

یک روز پادشاه در حال شکار (پادشاه همان «من» است که بالقوه صاحب قدرتهای روحانی و غیرروحانی می باشد) دوشیزه زیبایی را دید و در روح شهوانی خود عاشق او شد. او را خرید و به قصر خود برد (یعنی او خود را تسلیم نفس کرد)، اما دختر مریض شد (نفس به «خود»

مسلط شد). پادشاه تمامی اطباء را فرا خواند و به آنها گفت که زندگی اش که به زندگی این دوشیزه بسته است در خطر است. طبیبان (صاحبان عقل) ادعا کردند داروئی دارند که هر مریضی را شفا می دهد و پادشاه پاسخ داد هر کسی بتواند این دوشیزه را معالجه کند جایزه ای از گنجینه پادشاه (قربانی کردن ثروت و قدرت برای نفس) خواهد داشت. معهذاً، علی رغم تمامی تلاش طبیبان حال دوشیزه بدتر شد و غصه پادشاه زیادتر شد. با شکست طبیبان (هوش) پادشاه (من) قدرتشان رو به کاهش رفت. پادشاه در شدیدترین حالت ناراحتی از اعماق جان فریاد زد (آگاه شد) خوابش برد (حالت بی هوشی) و در این حالت صدائی شنید که به او می گوید یک پزشک روحی (نماینده مرشد صوفی) می تواند معالجه بکند. وقتی که پادشاه بیدار شد بدنبال طبیب روحی رفت و با گرمی او را در آغوش گرفت و او را به کنار تخت دختر مریض (یعنی «من» «نفس» را رها می کند و به خویشتن واقعی می رسد) آورد. مولانا در شکل یک طبیب روحی، توضیح جالبی از نشانه های بیماری می دهد و تشخیص درستی از مریض ارائه داده و معالجه مؤثری را پیشنهاد می کند. به زبان خودش می گوید:

طبیب روحی رنگ صورت مریض را مشاهده کرد، نبض او را گرفت و ادرار او را بررسی کرد و هم علائم بیماری و هم دلایل ثانوی بیماری را بدست آورد.

طبیب روحی گفت: هیچکدام از روش های درمانی را که بکار برده اند سلامتی را به بیمار باز نمی گرداند.

آنها (پزشکان کاذب) تشخیص غلط داده اند.

این پزشکان حالت درونی مریض را نادیده گرفته بودند، من از چیزهایی که آنها برای این مریض تجویز کردند به خدا پناه می برم او درد را دید و راز برویش گشوده شد اما آنها پنهان کرد و به شاه نگفت.

بیماری او از سیاهی یا زردی صفرا نبود: بوی هر دودی از هیزمی است که در حال سوختن است. از غصه درونش متوجه شد که قلبش شکسته است، بدنش سالم ولی دلش پر است از درد و غم، عاشقی از درد قلب آشکار می‌شود. هیچ درد و مرضی همانند درد و بیماری قلب وجود ندارد. بیماری عشاق از دیگر بیماری‌ها جداست: عشق او اسرار خداست.

سپس در تشخیص بیماری مولوی چنین توضیح می‌دهد:
خیلی صمیمانه او (طیب روحی) گفت (به دختر) زادگاه او کجاست؟ (برای معالجه درست انسانها، شیوه معالجه مردم هر شهری فرق می‌کند). و در آن شهر با چه کسانی ارتباط داشته است؟ و چه نوع رابطه خویشاوندی و قرابتی با تو دارند؟ دقیقاً انگشت روی نبض او گذاشت و یکی یکی، تا در مورد بی‌عدالتی خدا سؤال کرد.

او در مورد علاقه دختر به دوستانش جويا شد و دختر برای طیب چندین مرحله ارتباطش با اربابهای سابق و همشهریان خود را افشاء کرد. طیب به سرگذشت دختر گوش داد و در همان حال به ضربان و طپش قلب او نیز توجه داشت وقتی با ذکر نام کسی طپش ضربان قلب او بالا رفت طیب دریافت که این شخص مطلوب روح او در این جهان می‌باشد. او دوستان شهر زادگاهش را برشمرد و سپس نام شهر دیگر را ذکر کرد. طیب گفت: وقتی که شما از شهر خود بیرون رفتی در کدامین شهر بیشتر زندگی می‌کردی؟

و دختر نام شهر مشخصی را ذکر کرد و ادامه داد (از شهر دیگری صحبت کرد) و هیچ تغییری در رنگ صورت یا نبض او مشاهده نشد. در مورد اربابها و شهرها یک یک گفت و همین طور در مورد نان و نمکی که خورده بود و جایی که به او داده بودند. داستانهایی از شهرها و خانه‌های

زیادی گفت ولی نه ضربان قلب به طپش افتاد و نه رنگ گونه‌هایش پرید. نبض او در همان وضعیت باقی ماند تا اینکه طیب در مورد سمرقند شهر شیرین مثل نبات سؤال کرد. در این موقع، ضربان نبض دختر بالا رفت و صورتش سرخ شد و رنگش پرید به خاطر اینکه از یک مرد سمرقندی یعنی یک زرگر جدا شده بود.

وقتی که طیب این راز دختر بیمار را دریافت به سرچشمه درد و رنج او پی برد.

گفت: موقع عبور از شهر از کدام میدان می‌گذشت.

دختر جواب داد: از سرپل و خیابان «قطافار» می‌گذرد.

طیب گفت: می‌دانم بیماری شما چیست و از هنر معجزه برای بهبودی

شما استفاده می‌کنم. (یعنی، من برای معالجه شما معجزه می‌کنم)

خوشحال باش و آزاد از مراقبت و هیچ ترسی نداشته باش، برای اینکه

من همانطوری که باران به مرغزار صفا می‌دهد به تو بهبودی خواهم داد.

من نگران شما هستم اما شما نگران نباش.

من از صد تا پدر برایت مهربان‌تر هستم.

آگاه باش! که این راز را به هیچ کس نگوئی، حتی پادشاه هم در سؤال

خود از شما نباید پی به این راز ببرد.

وقتی که قلب تو گورستان رازت باشد آرزوهایت سریع تحقق خواهد

یافت.


پس از پیدا کردن علت اصلی بیماری پادشاه بدنبال زرگر فرستاد و او را

به همسری دختر درآورد و دختر ظرف شش ماه شفا یافت. به بیان دیگر

طیب مولانا دریافت که «نفس» از زندگی عادی ناخشنود است و «من» را

مریض کرده است. از این رو خویشتن واقعی «نفس» را با دادن آنچه را که

آرزو کرده بود تسکین داد. وقتی که موضوع آرزوی نفس (ثروت یا دارائی

مادی) ضعیف شد که زرگر به عنوان نماینده آن بود جنبه ابدی خود را از دست داد آرزوی آن هم دیگر پاک و خالص نبود. بنابراین یک موضوع نامناسب را در ارتباطش دنبال می‌کرد: آنهایی که به خاطر رنگ (زیبائی ظاهری) عاشق همدیگر می‌شوند عاشق نیستند و پایان آنها رسوائی می‌باشد. 

» در مقایسه با این مورد ایده آل، انسان آنقدر خوشبخت نبوده است که بتواند موضوعهای کاذب عشق را حذف و یک سمت‌گیری جدیدی پیدا کند. در یک انسان بحران زده، بیچارگی، بدبختی‌های دیگری را دنبال می‌آورد. انسان اغلب از خودش فرار می‌کند، از زندگی متعارف کناره‌گیری می‌کند، در یک زندگی ریاضت‌کشانه فرو می‌رود یا برای تأمین امنیت در زیر چتر دیگران مخفی می‌شود و از دیگران تقلید می‌کند. اگر جرأت داشته باشد شروع به کشف خویشتن واقعی خود می‌کند. بنابراین به خاطر بیچارگی‌اش در یک موقعیت اجتماعی غیر عادلانه ممکن است به یک انسان بدبین تبدیل شود و از نیازهای اساسی خود دست می‌کشد و زندگی متعارف را شاید به عنوان یک راهب یعنی کسی که امنیت را در ریاضت می‌یابد و امیدوار است که دنیا بسر آید ترک می‌کند.

رومی، در مباحث خود این گروه را رد می‌کند و اظهار می‌دارد که زندگی کردن بعنوان خدا و خدا شدن خیلی متفاوت از گفتن به صورت رفتار سنتی «من خدا را می‌شناسم» می‌باشد. دانستن این عبارت علمی است که کمکی به شخصیت انسان نمی‌کند اما همانند وسایل عمل‌های خویش خواهد شد و خویشتن شخص را اصلاح خواهد کرد. مولوی در مثنوی کسانی را که زندگی را انکار می‌کنند مورد حمله قرار می‌دهد و این حرکت را یک نوع عقیم‌سازی تلقی می‌کند.

وقتی که شما آرزو یا میلی نداشته باشید خویشتن‌داری نمی‌تواند وجود داشته باشد.

وقتی که دشمن و رقیبی وجود ندارد چه احتیاجی برای استحکام و تقویت وجود دارد؟

گوش کن، خود را عقیم نکن، راهب نشو، برای اینکه پاکدامنی در گرو شهوت داشتن است.

بدون مسائل شهوانی خویشتن‌داری از مسائل جسمانی مفهومی ندارد.

شجاعت بجز در مقابل مرگ نمی‌تواند به نمایش درآید.

مولوی نه تنها مخالف این ریاضت‌کشی تنگ‌نظرانه وسیله‌ای برای زندگی می‌باشد، بلکه کسانی را که تحت فشار زندگی از صوفی‌ها تقلید می‌کنند سرزنش می‌کند و صوفی واقعی کسی را می‌داند که این راه را برای رسیدن به کمال انتخاب کرده است و او کسانی را که بدون درک بازسازی زندگانی قدیسین، در زندگی خودشان، خود را متوجه نیازهایی می‌کنند که انسان برای آن تلاش می‌کند ترجیح می‌دهد. مولانا این نکته را در داستان‌های زیادی توضیح می‌دهد یکی مربوط به بقالی است که طوطی‌اش هم به مغازه علاقمند بود و هم با مشتری‌ها خوش و بش می‌کرد. و اینها در صحبت طوطی وار هنر محسوب می‌شد (در تقلید). یک روز وقتی که صاحب مغازه بیرون رفته بود طوطی یک شیشه روغن را بر روی نیمکت انداخت و شیشه شکست. صاحب مغازه پس از بازگشت متوجه خسارات وارده شد و عصبانی گشت: به سر طوطی کوبید و سر طوطی شکست. از اینرو بخشی از موهای سر طوطی ریخت و دیگر نمی‌توانست حرف بزند. صاحب مغازه به خاطر کار شتاب‌زده خود متأسف و غمگین شد و تلاش کرد که طوطی را دوباره به حرف درآورد اما

فایده‌ای نداشت. یک روز یک مرد طاس وارد مغازه شد. ناگهان طوطی به طرف او فریاد زد، چطور شما طاس شدید؟ آیا شما هم یک شیشه روغن را شکسته‌اید؟ همه به جهالت طوطی خندیدند. بخاطر اینکه او در مورد اعمال دیگران به مثابه عمل خود قیاس کرده بود.^۱ جالب است که مولانا طوطی را به عنوان یک کارا کتر انتخاب می‌کند چون که در فرهنگ سنتی ایران طوطی نماینده تقلید و سطحی‌نگری است.]

[در یک مورد دیگر مولانا برای قضاوت سطحی‌نگری از توضیح داستان زنبور عسل و زنبور درشت استفاده می‌کند. اگر چه هر دو زنبور نامیده می‌شوند اما فقط یکی از آنها عسل تولید می‌کند و دیگری نیش می‌زند. همان آهوی مخصوصی که همان دانه را می‌خورد یکی فقط کود تولید می‌کند و دیگر مشک خالص. دو نوع نی ممکن است در یک حوض رشد کنند اما یکی شکر دارد و دیگری هیچ چیزی ندارد.^۲ مولانا نتیجه می‌گیرد که این نوع سطحی‌نگری در نوع بشری هم وجود دارد. او اظهار می‌دارد وقتی که مردان واقعاً کامل کمیاب هستند، مردم معمولی فکر می‌کنند که آنهایی که مسیر خویش‌شناسی را طی کرده‌اند با آنها تفاوت ندارند. در حقیقت می‌گویند: ما انسان هستیم و آنها هم انسان هستند هر دو، وابسته به خواب و غذا هستیم و جهالتشان آنها را از دیدن تفاوت‌های نامحدود بین آنها مانع می‌شود.^۳

مولانا همچنین داستان یک صوفی مقلد را نقل می‌کند که با رسیدن به خانقاه خر خود را در اصطبل گذاشت. دیگر صوفی‌های مقلد، فقیر و نیازمند تصمیم گرفتند که این خر را بفروشند. بعد از آن بساط مهمانی براه

۱- رومی، مثنوی، دفتر اول.

۲- همانجا.

۳- رومی، مثنوی، دفتر اول.

انداختند و تازه وارد را هم دعوت کردند. در یک شادی و مهمه تقلیدی او همراه با دیگران می خواند: «خربرفت و خربرفت». وقتی مهمانی تمام شد متوجه شد که خرا او رفته است و تقلید کورکورانه و حرص و آزی را که ذهنش را پر کرده بود سرزنش کرد. [

در مطالعه صوفی‌گری در خاور نزدیک و بویژه مردان آزادی همچون مولوی، انسان باید بخاطر داشته باشد که در آن زمان، وقتی که شیوه صوفی‌گری از حرمت برخوردار بود و در میان مردم نفوذ داشت، افراد زیادی بودند که بنوعی خود را به این گروه می‌چسبانند بدون اینکه به سیر و سلوک واقعی آن عمل کنند: پدیده مشترک در تاریخ بیشتر انسانها. در حقیقت همانطور که رومی پیش‌بینی کرده بود رشد صوفی‌گری با این مسئله کاهش پیدا کرد.

معهدا، سؤال اصلی هنوز به قوت خود باقی است: وقتی که ندای درونی عقل را به محدودیت‌هایش متقاعد کند و افراد راه خودشناسی را شروع کنند چه اتفاق خواهد افتاد؟ بخش بعدی این سؤال را مورد بحث قرار می‌دهد.

(به عقیده مولوی رسیدن به کمال خویشتن در آغاز مستلزم کنترل و پالایش نفس بوسیله عقل، تقلیل خود قراردادی، بالا رفتن از مرحله فردی، و شناخت کافی از خود «جهانی» می‌باشد. به بیان دیگر، مولانا صوفی‌گری را به عنوان یک راه و روش سازنده انسان کل بجای یک موجود اجتماعی می‌داند. شیوه زندگی مولوی تاکید بر آزادی از اعمال غریزی و استفاده برای مقاصد عملی و سودمندی پیروی انسان تکامل یافته از خویشتن واقعی خود می‌باشد. عقل فقط می‌تواند انسان را به دروازه آگاهی و هوشیاری برساند. مولانا تکرار می‌کند که این مرحله با

علم حاصل می‌شود و از لابلای کتابها و یا شنیده‌های دیگران حاصل نمی‌شود. شخص باید به خود آگاهی برسد یعنی، هیچ کسی نمی‌تواند به صرف دستورات صوفی‌گری دیگری را به آگاهی برساند. انسان باید خود به جستجوگری برسد و آنرا تجربه کند و از درون خود آن را بشنود. ممکن است صدائیه به او بگوید: «اگر تو انسان هستی جلو برو و ادامه بده. از هر چیز دیگری که مانع تو می‌شود و باز می‌دارد (نام، شهرت، آرزو و...) بگذر، و حقیقت را جستجو کن».

این مرحله آگاهی به شیوه‌های مختلفی سراغ انسان می‌آید. مولانا قبول دارد که هر شخصی به نسبت فهم خودش به آن دست می‌یابد و با تلاش خودش به جستجو و فهمیدن می‌پردازد. مثل مولوی با آنها رابطه برقرار می‌کند. همیشه، موقعی که حمایت و امنیت منطقی وجود ندارد مولانا توصیه می‌کند که فهم واقعی اسرار باید بین جان‌های صمیمی در ارتباط قرار گیرد. از این رو آگاهی در انسان‌هایی ظاهر می‌شود که به مرحله ذهن انتقادی رسیده‌اند گیج و مبهوت هستند و کسانی که شجاعانه با زندگی مواجه می‌شوند. این گروه از زندگی متعارف ناخشنودند، نه برحسب جنبه‌مادی آن، بلکه بخاطر اینکه فهم کمی را از خود خویشتن انسان ارائه می‌دهد.

انسانی که به چنین مرحله برسد پی می‌برد که با تمامی تلاشهای نوع بشر، هنوز نمی‌دانیم چرا انسان مثل ماهی در تور افتاده و به او اجازه داده شده که نظرات بی‌شماری از دنیا داشته باشد. در این مرحله یک انسان آگاه ممکن است بطور مستقیم دریابد که یک زمانی انسان رابطه هم آهنگ‌تری با طبیعت داشته است. ممکن است پرسد: وقتی که آفتاب بر روی چیزهای موجود می‌تابد انسان کجا بود؟ وقتی که هنوز طبیعت وجود نداشت آدم و حوا کجا بودند؟ چنین سئوالاتی انسان را گیج و حیران

می‌کند اما او راتشویق می‌کند که خود را در یک چشم‌انداز تکاملی ببیند، یعنی در احساسی که انسان یک زمانی در مرحله حیوانی با طبیعت یکی بوده است و به تدریج در مرحله گیاهی و در اشکال معدنی با طبیعت رابطه داشته و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که زمانی در ترکیبات اولیه «طبیعت» حضور داشته است. و به کلام خود رومی:

(انسان در وهله اول در ذرات غیر ارگانیک هوا بود و سپس به مرحله گیاه رسید.)

(سالها در مرحله گیاه زندگی کرد و مرحله ذره‌ای خود را فراموش کرد بخاطر تضادی که بین این دو مرحله وجود داشت، و سپس وقتی از مرحله گیاهی هم گذشت و به مرحله حیوانی رسید، هرگز به هیچ وجه مرحله گیاهی را به خاطر نیاورد.)

(فقط بخاطر کششی که به این مرحله داشت به خصوص به فصل بهار و علفهای شیرین نجات پیدا کرد. درست مثل کشش بچه‌ها به مادرشان: بچه راز میل مک زدن به پستان مادر را نمی‌داند؛ (یا) همان میل افراطی هر نوآموز مبتدی نسبت به معلم روحانی، کسی که بزرگترین ثروت او جوانی (رشد و نمو) است. هوشمندی ویژه این (شاگرد) از هوشمندی جهانی سر چشمه می‌گیرد: محرک این سایه از شاخه گل سرخ ناشی شده است. سایه (شاگرد) بالاخره در وجود (استاد) ناپدید می‌شود و در نتیجه از تمایل خود نسبت به تحقیق و جستجو آگاه می‌شود. اگر این درخت حرکت نکند؟ سایه دیگران (شاگردان) چگونه حرکت خواهد کرد ای مرد خوشبخت.)

(دوباره، خالق کسی که از تو داناتر است، او را (انسان را) از مرحله حیوانی به مرحله انسانی هدایت کرد.)

از این رو، انسان از جایی به جای دیگر (از یک دنیای موجود به دنیای

دیگر) پیش می‌رفت تا یک موجود هوشمند و عاقل و توانا شد.)
هوشمندی‌های اولیه و قبلی خود را بیاد نمی‌آورد (روح‌ها)؛ همچنین
از این هوش انسانی مهاجرتی وجود دارد که «انسان» باید آن را طی کند.
بنابراین، ممکن است از این هوش پر از آرزو و حرص و جستجوگر
خویش فرار کند و ممکن است شاهد یکصد هزار هوش عجیب‌تر هم
باشد.

اگر چه انسان خوابش برد و گذشته را از یاد برد، چگونه او را در خود
فراموشی کامل ترک خواهند کرد؟
او را دوباره از آن خواب به آگاهی و هوشیاری می‌آورند که ممکن است
به وضع فعلی خود بختند.

خواهد گفت: «چه غمی بود که در خوابم تحمل کردم؟ چطور مراحل
حقیقت (تجربه واقعی) را فراموش کردم؟»

چطور دانستم که غم و درد و همین‌طور توهمات و تصورات تاثیرات
خواب هستند؟^۱

وقتی انسان هوشیار شد متوجه می‌شود که همان فرایند تکاملی که او
را به مرحله فعلی هدایت کرده هنوز در کار است. این فرایند از این به بعد
در ذهن انسان توسعه می‌یابد و متوجه بیچارگی خود می‌شود و او را به یک
انسان مذهبی یا روشن فکر تبدیل می‌کند.

فرد با رسیدن به چنین مرحله‌ای بطور مستقیم می‌داند که خود ایمنی
مرحله بهتری می‌باشد اما حجابهای متعارف او را از امتیازات آن محروم
می‌سازند. در حالی که در این مرحله ممکن است انسان پر از هیجان و
اضطراب شود ولی چون این مرحله فاقد اساس وجودی می‌باشد، او را به
کناره‌گیری مجبور می‌کند. مردم غالباً به صورت لحظه‌ای در چنین

وضعیتی قرار می‌گیرند و از اینکه در مورد آن شناخت دارند خشنود می‌شوند برای اینکه در این مرحله خودبینی شدیدی در مقابل صدای کم رنگ درونی قرار می‌گیرد. یک خود اجتماعی که بوسیله جامعه روزمره پرورش یافته، می‌تواند نمایشگر پیدایش خود جهانی شود.

به دلیل اینکه خود قراردادی از تعامل انسان به محیط محدودی برمی‌گردد، می‌تواند این صدای مبهم درونی را خاموش کند. همین چیز می‌تواند اتفاق بیافتد اگر یک شخص تحت فشار نیروی اجتماعی متناقض با خود جهانی قرار گیرد یا اگر جستجوگر هنوز با گروهی که از عموم خیلی دور شده‌اند ارتباط داشته باشد. اما اگر شانس یاری کند و در یک موقعیت مساعد و مطلوبتر قرار گیرد ناهماهنگی روانی اش افزایش می‌یابد. صدای وجدان چنین فردی می‌تواند خود اجتماعی او را تغییر دهد. شخصیت واقعی این فرد (یعنی شخصیتی که باید به آن برسد) در مقابل «من» می‌ایستد آن را مورد سؤال قرار می‌دهد و انتقاد می‌کند.

معدا نوع این کشمکش همانطور که مولوی به این نکته پی برده تشدید می‌شود برای اینکه قویاً توصیه می‌کند که انسان در چنین موقعیتی باید خویشتن را کشف کند و آنرا به موقعیت خودش منعکس کند. در این صورت، شروع به تحلیل خویش می‌کند و به یقین غائی بیشتر علاقمند می‌شود تا به خوشنودی‌های موقتی از قبیل داشتن ثروت و شهرت و پرنسیب اجتماعی، متوجه می‌شود که مسائل مربوط به وجودش خیلی مهمتر است. بعنوان یک جوینده حقیقت متوجه می‌شود که دارای یک قلب می‌باشد و از استعداد وجود هستی برخوردار است و نمی‌تواند به چند جزء مختلف تقسیم شود. حال که می‌داند تنها حقیقت می‌تواند او را نجات دهد، به تنهایی در وحدت، جایی که اتحاد به معنی همانندی با موضوع مورد نظر و رشد خود جهانی است متمرکز می‌شود، که با عدم

اتحاد و وابستگی های قلبی به چند موضوع مقایسه می شود. موضوع این تحقیق شامل خود واقعی شدن، تولد کامل انسان، انسان کامل و جامع می باشد. یعنی اتحاد با همه، شبیه خدا شدن، یا تنها حقیقت شدن. شبیه خدا شدن نشانه یک خلق زیبا مهمتر از تصویر قدرت خدا می باشد؛ یعنی عاشق شدن و عشق به نجات و رستگاری ورزیدن، نه اینکه عاشق خدا بودن برای اینکه خدا انسان را نجات دهد.

(اساساً فرد نمی تواند این مرحله را درک کند برای اینکه سراسر زندگی اش، از کودکی تا مرحله هوشیاری، موانع ذهنی او را از این درک باز داشته است) در تحلیل تاریخی برحسب روابط بشری بدون شک باید یک مرحله مشابهی از شرایط آشکار کرد. مولانا به عنوان وظیفه بزرگ انسان جابجائی این موانع را برای آینه جهان هستی شدن طرح می کند. جوینده با یک مسیر ذهنی مشکلی مواجه می شود و در هر عملش برای تحقیق و عکس العمل، مواجه با امکان افتادن در یک توهم می شود و اعتقاد پیدا می کند آنچه در ذهنش بود را از دست می دهد.

آنقدر این وظیفه مخاطره انگیز است که مولوی با تاکید توصیه می کند که یک جوینده در ابتدا به یک راهنما «چراغ راه» بویژه به یک پیر، کسی که راه را طی کرده و بطور کاملی مسیر را می داند و اصل و جوهر راه است، احتیاج دارد.

بنابر اظهار نظر مولانا این راهنما لازم است، برای اینکه هیچ کسی سنگ محکی برای ارزیابی رفتار و اعمال و احساسات خود ندارد. از طرف دیگر، هر شخص براساس شور و احساسی عمل می کند و در خیلی موارد عملکرد خود را تحسین می کند و مشکلات به این دلیل برمی خیزد که نمی تواند شخصاً رفتار نامطلوب و معایب و گناه خود را ارزیابی کند، از این رو، هم برای تغییرات ذهنی و هم تغییرات رفتاری شخص باید یک

معاشر دائمی داشته باشد، معاشری که شخص را از موقعیت‌هایش آگاه کند و او را به تسلط بر خویش راهنمایی کند. وقتی که معایب و نقایص جوینده آشکار و روشن می‌شود باید سپاسگزار و شادمان باشد برای اینکه به آنها پی می‌برد و آنها را اصلاح می‌کند. چنین رهبری می‌تواند امواج فکری نوآموز را ارزیابی کند و بفهمد و او را بطور سمبولیکی رهبری کند. در این نکته، جوینده اصول ذاتی اسرار نهانی تجربه زندگی را استنباط می‌کند. مولانا معتقد است در حالیکه بحث ضرورت دارد معاشرت با رهبر، «کسی که کشف اسرار بیشتری از سالک دارد»، برای پیشرفت کار سالک ضروری می‌باشد، و توصیه می‌کند که جوینده نباید از رهبری روی برگرداند و هرگز نباید تنها طی طریق کند. در پناه سایه رهبری است که شما ممکن است از دشمن «نفس» که مخالف راز است فرار کنید.^۱

برای تاکید این نکته به ما یادآوری می‌کند که حتی پیامبران تنها طی طریق نکردند. برای نمونه موسی با برادرش، محمد با علی «داماد و پسر عمویش» سفر کردند. در انتخاب رهبری سالک باید به تکامل همراه خود بر طبق اهدافش و موضوع‌اش اصرار داشته باشد، نه بر پایه نژاد و ملیت. به شکل و رنگ او نگاه نکن به اهداف و خواسته‌هایش نگاه کن.

اگر او سیاه است معهدا، موافق با شماست.

او را سفید صدا کن برای اینکه مشکلات او همان مشکلات شماست.^۲

با در نظر گرفتن رابطه استاد-نوآموز، مولانا اظهار میدارد که رهبر فارغ از خود، چراغ خودش می‌باشد در حالیکه صوفی نور را از طریق رهبر

۱- رومی، مثنوی، دفتر دوم.

۲- رومی، مثنوی، دفتر اول.

می‌بیند. از میان این موقعیت، اصل پوشیده دیگری برمی‌خیزد و این چیزی است که استاد نباید بوسیله دستور بیاموزد بلکه در عوض باید شرایطی را فراهم آورد که در آن تجربیات را به نوآموز الهام کند و او باید: روح باید از روح دیگر دانش دریافت کند نه بوسیله کتاب و نه بوسیله زبان.

اگر دانش اسرار بعد از خالی کردن ذهن حاصل آید این دانش تذهب و تنویر قلب می‌باشد.^۱

سومین اصل، خود از دومین اصل سرچشمه می‌گیرد و آن این است، (جوینده تنها قادر به تجربه موقعیت‌هایی می‌باشد که در سطح فهم او قرار دارند) بعلاوه، سطوح مختلف پرآم او در ارتباط با دیگران تغییر می‌کند و استاد باید هر نوآموزی را به صورت فردی آموزش دهد.

بطور سنتی، سالک صوفی بطور گسترده‌ای پیاده سفر می‌کند و خانقاه متعددی را به منظور پیدا کردن رهبری، دیدن می‌کند و همچنین معتقد است که در دید استاد ارتباط یک قلب با یک قلب دیگر واقع می‌شود.

وقتی که عمر (پیر) یک غریبه را در حضور یک دوست دید، روح جستجوگر خویش (برای آموزش مسائل دینی) برای اسرار را یافت. شیخ (عمر) ماهر، استاد و مشتاق مرید بود: مرد باهوش بود و جانور (اسب) هم به دربار شاه تعلق داشت.

رهبر روحانی (عمر) دریافت که جوینده صاحب یک توانایی و استعداد برای دریافت رهبری می‌باشد: بذر خوب را در خاک خوب پاشید.^۲

صاحبان مقام همچنین نقل می‌کنند که چطور بایزید بسطامی یکی از

۱ - رومی، مثنوی، دفتر دوم.

۲ - رومی، مثنوی، دفتر اول.

صوفیان بزرگ فارسی در قرن نهم استاد خود را ملاقات نمود. پدرش بعد از اینکه او آموزش پایه‌ای را دید برای مطالعه بیشتر در فقه «علم تفسیر قانون» و ادامه تحصیل، در حالی که هنوز یک پسر بچه جوان بود او را نزد هر حکیم الهی برجسته برد، اما بایزید هیچکدام را نپسندید تا اینکه پدر و پسر، جنید یک صوفی مشهور فارسی را ملاقات کردند و بایزید بی درنگ دریافت که می‌تواند استاد او باشد و به او آموزش دهد.

اگر چه رابطه استاد نوآموز به ظاهر بطور رسمی پیشنهاد شده است و در جنبه‌های رفتاری اش تثبیت شده است اما در کشف اسرار به هیچ وجه این گونه نمی‌باشد (دور روح بطور مستمر با هم در ارتباط خواهند بود یکی می‌دهد و هدایت می‌کند و دیگری دریافت می‌دارد و پیشرفت می‌کند و هرگز نوآموز مجبور به یک دستور نیست اما یک پذیرنده برای تغییرات تکاملی می‌باشد. جوینده هر چه بیشتر به مشکلات فائق آید حضور رهبر برای هدایت کمتر خواهد شد. این نوع رهبری دوباره تولد می‌یابد و رهبر فقط به عنوان یک انتقال دهنده در این مسیر عمل خواهد کرد. از طریق رهبری جوینده احساس می‌کند که رهبر مسئول شخصیت جدیدش می‌باشد. و بدین طریق یک نوع صمیمیت و رابطه‌ای به وجود می‌آید که ورای توصیف می‌باشد. برای مقایسه رهبری فردی تصور کنید که زندگی فیزیکی شما را نجات می‌دهد. شما آنقدر سپاسگزار خواهید بود که اگر نجات دهنده خود به خطر بیفتد شما آماده خواهید بود که زندگی خود را که او به شما اعطاء کرده است در راه او قربانی کنید. پس چگونه شخص می‌تواند برای زندگی خود در حضور استادی که نه تنها او را نجات داده بلکه او را به کمال رسانیده و به او تولدی دوباره داده است ارزش قائل شود؟)

طبیعت تجربه اسرارآمیز همچنین رابطه پذیری بین روح استاد و روح

سالک را توضیح می‌دهد. آب از یک چشمه به یک منبع خشک به عنوان یک جریان یک طرفه، جریان می‌یابد. در میان صوفی‌های هم‌ردیف، تجربه اسرارآمیز ممکن است یک رفت و آمد دو طرفه داشته باشد. در چنین موقعیتی استاد می‌تواند جریان غیر محسوس وقایع را درک کند همانند یک گیرنده رادیو با یک آنتن قوی. در حالیکه نو آموز، شبیه یک رادیو کوچک با قدرت گیرندگی محدود، باید دریافت خویش را در یک محدوده باریک حفظ کند و هرگز بر روی چیزهایی که وراء توانایی واقعی‌اش می‌باشد تمرکز نکند. وقتی که یک رهبر سالک را می‌پذیرد، سالک باید خود را تسلیم کند و هرگز از رهبر سؤال نکند و نباید انتقاد کند و یا با اشتباه عمل رهبری را از عملکرد خود استنباط کند. نباید ضعیف‌القلب باشد و یا بوسیله هر ضربت «برای بصیرت» که در واقع کمکی بر صیقل دادن آینه قلب اوست خشمگین شود.

برای توضیح مقاومت جوینده در برابر رفتار سخت‌گیرانه اولیه رهبری، مولانا نقل می‌کند که چگونه مردی از قزوین برای اینکه در امان باشد می‌خواست بر روی بدنش خالکوبی کند. او از یک دلاک خواست که روی شانه‌های او شکل یک شیر را خالکوبی کند، به محض اینکه دلاک شروع به خالکوبی کرد مرد از درد نالید و سؤال کرد کدام قسمت اندام شیر را در حال خالکوبی است. دلاک پاسخ داد: از دم شیر شروع کردم. مرد فریاد زد که دم شیر را حذف کن؛ وقتی که دلاک سعی کرد که سوزن را دوباره بکارگیرد مرد از درد شکایت کرد و بعد از اینکه دانست که دلاک از گوش شیر شروع کرده است به او گفت که این قسمت را هم حذف کن؛ دوباره وقتی که دلاک شروع کرد به نقش کردن شکم شیر، گفت که شکم را هم همچنین حذف کن و در هر نکته‌ای که دلاک شروع می‌کرد او می‌گفت

این قسمت را حذف کند و بدین‌طریق مرد به هیچ وجه خالکوبی نکرد.^۱ به این ترتیب برای یک نوآموز (مردی که در جستجوی امنیت است) مسئله به همین گونه می‌باشد. او نباید ناشکیبا باشد و گرنه رهبر از او خواهد خواست که او را ترک کند. مولانا به نوآموز توصیه می‌کند که صبر و شکیبائی خود را، برای دریافت ضربات از رهبری به منظور اینکه از نفس و هوس رها خواهد شد توسعه دهد.

طریق حقیقت بر رابطه بین رهبری و جوینده تأکید می‌کند، از این‌رو رک گوئی و صراحت، صداقت و آزادی وجه مشخصه هر دو طرف می‌باشد. جوینده باید صادقانه خود را آشکار بکند. اگر بوسیله کلمات نمی‌تواند پس بوسیله اعمال خودبخودی این کار را خواهد کرد. استاد هم در موقعیت خود صادق است. مولانا همچنین می‌گوید که بعضی وقتها ممکن است یک جوینده صادقی بدست یک رهبر کاذب بیفتد. به هر حال صداقت جوینده، علی‌رغم کذابیت رهبری، به او کمک می‌کند که تکامل خود را بدست آورد و دانش پوشیده و مخفی را بدست آورد در حالی که استاد او در جهالت از آن راز باقی بماند. و متشابهاً یک جوینده ناصادق ممکن است در خودخواهی خود باقی بماند. در مورد دیگری مولانا به ما اطمینان می‌دهد که در مسیر تکامل شخص چیزی را بدست می‌آورد که صلاحیت آن را دارد. برای توضیح رابطه درونی رهبری و نوآموز، مولانا توضیحات مختلف دیگری را برای نشان دادن اینکه جایی برای «من» و «شما» در این رابطه وجود ندارد. برای اینکه «من» مانع رشد آرزو می‌شود و «شما» رهبر را از رک و صریح بودن باز می‌دارد.^۲

از این‌رو این بحث جنبه‌های اساسی رابطه بین استاد و نوآموز را نشان

۱- رومی، مثنوی ۲

۲- رومی، فیه مافیه.

می دهد اما در مورد مولوی بعنوان رهبر کم گفته شده است. او نمونه‌های زیادی از رهبری صوفی در عمل ارائه می دهد و وقتی که افراد نوآموزی به سوی او می آمدند، آنها را به روح مادرذاتی خودشان برای رهبری رجوع می داد. هر بخش دستور او مطابق با درجه فهم آنها بدست می آمد. اعضاء او چه کسانی بودند؟ از زمینه‌های متنوعی می آمدند؛ بعضی از آنها اعضاء صنف بودند اما اغلب از افراد روحانی، اداری، شعرای شاهزاده و فلاسفه بودند.

حال، سئوالی که مطرح می شود این است: پس از اینکه شخصی بوسیله یک راهنما پذیرفته می شود - شخصی که تصمیم گرفته است به تکامل برسد - چه اتفاق می افتد؟

خلاصه مولانا می گوید که جوینده با دو وظیفه بزرگ مواجه می شود: وضع موجود خود را نفی کند (فنا) پس دوباره کامل می گردد: «اگر شما در ابتدا ناکامل هستید چگونه می توانم دوباره شما را کامل گردانم؟» ناکامل بودن در اینجا یعنی دور شدن از خود متعارف و دوباره کامل شدن، دوباره تولد یافتن در خود هستی معنی می دهد. فنا حرکت از «من» می باشد و بقا فرایند «من شدن» بجای توضیح دادن هوشیاری، دوباره کامل شدن که شکار کردن راز غفلت معنی می دهد. در یک احساس عملی، پاک کردن غفلت شخص، آنچه را که رومی، وهم، بت، غیر حقیقت می نامد و پاک کردن قلب از حرص و آز و حسد، تعصب، غم، عصبانیت، معنی می دهد و کیفیت اصلی خود را بدست می آورد و آینه‌ای برای انعکاس واقعیت‌های درون آن می شود. فنا در حقیقت آزادی از خود متعارف به منظور زندگی در خود واقعی و متحد با همه معنی می دهد:

آه، انسانی که از خروش رها شود انسان خوشبختی است و با وجود

زندگی دیگران اتحاد برقرار می‌کند.^۱

فنا در داستان زیر که از یک بازرگان و یک طوطی می‌باشد به طور زیبایی توضیح داده شده است. طوطی سمبل روح بازرگان، در قفس زندگی متعارف می‌باشد. وقتی که بازرگان تصمیم می‌گیرد برای شغل تجاری خود به هندوستان برود از طوطی می‌پرسد که چه هدیه‌ای را می‌خواهد، پاسخ طوطی این بود: من فقط یک تقاضا دارم و اینکه وقتی شما دیگر طوطی‌ها را در هند دیدید به آنها بگوئید که طوطی که برای مدت طولانی بعلت تقدیر خدائی در زندان من است برای شما «شما که آزاد هستید» سلام می‌رساند.

بازرگان در هند، پیام را به یک گروه طوطی رساند. یکی از آنها با شنیدن این خبر به لرزه افتاد و مرد؛ بازرگان خیلی ناراحت شد و فکر کرد که بدون شک این با طوطی او رابطه‌ای دارد. وقتی که به وطن برگشت با بی میلی آنچه را که اتفاق افتاده بود برای طوطی خود تعریف کرد. به محض اینکه طوطی این خبر را شنید لرزید و به گوشه قفس افتاد. بازرگان با اظهار تأسف و ناراحتی به خاطر از دست دادن پرنده‌اش، در قفس را باز کرد و پرنده را بیرون انداخت. طوطی بی‌درنگ بر بالای یک شاخه پرید، بازرگان متعجب پرسید چه نوع ارتباطی بین دو پرنده وجود داشته است؛ طوطی به او پاسخ داد که طوطی دیگر با عملش در حقیقت به من گفته است که خودت را بمیران و آواز خواندن را متوقف کن، بدین‌طریق می‌توانی رها شوی و دوباره آزادی بدست آوری.^۲ این داستان نه تنها نیمی از راه «فنا» را توضیح می‌دهد بلکه اهمیت ارتباط نهانی و مخفی را روشن می‌کند. جوینده اینک یک خود تحلیلی را به تدریج طی می‌کند، و تصمیم خود

۱ - رومی، مثنوی، دفتر اول.

۲ - مثنوی، دفتر اول.

را گرفته و یک رهبر پذیرفته است و مشتاق تجربه کردن، تجربیات نهانی می باشد در حالی که وجدان خود را از تجربیات غیر ضروری و متعارف تهی کرده است. اما قبل از این واقعه، باید از یک انتقال اخلاقی فارغ شود و اخلاق خویش را توسعه دهد. و این امر برای همه آدمهایی که توسعه خویشان را تحت نظر روحی قرار می دهند لازم است. در فرایند توسعه خودسازی، مولانا تأکید بر انجام اعمال صالح بجای تکرار اعمال اشتباه گذشته دارد و اظهار می دارد که اگر شخص بدون تزلزل راه مستقیم را دنبال کند، انحراف ناپذیر خواهد شد. معهذا این فقط یک کمک کلی می باشد برای اینکه شخص باید تفاوت های جستجو کنندگان را در نظر بگیرد. موقعیت های آنها با موقعیتی که تجربیات پیشین را انجام داده اند متفاوت است. مردی که یک مذهبی بوده است، مشکل کمتری در طی کردن فرایند توسعه خودسازی دارد، از کسی که فاقد پاکدامنی در عمل می باشد. طبق نظر رومی، گروه اول در مورد ارزیابی رفتار خود سنگ محکی دارد در حالی که گروه دوم، چنین ارزیابی را نمی کنند و از نفس خود پیروی می نمایند. مردی که درگیر مشاهده بوده است تجربیات خیلی محکم تری از کسی که یک زندگی ساده را پست سر گذاشته بدست می آورد. خلوص در عمل یعنی زندگی صادقانه و مبتنی بر ارزشهایی که در طبیعت هوشیاری قرار دارد.

بنابراین آشکار است که: از نقطه ای که جوینده در آن است شروع کند. بنابراین او به افراد جوینده، تغییرات رفتاری مشخصی را پیشنهاد می کند، از قبیل خدمت به زبردستان، تغییرات اساسی با همراهان، به منظور اینکه بتواند به یک خودسازی که در فنا لازم و ضروری می باشد نایل آید. در این مرحله اخلاق یعنی حرکت مستقیم رویه جلو در عمل. در آغاز، هر فردی می باید خود را از بیشتر تعلقات (همگی) جدا کند و دوست داشتنی ترین

نظرات و ارزشهای خود را از دست بدهد. این کار مستلزم بررسی و امتحان دوباره علایق، احساسات، ارزشها و عقاید می‌باشد و نتیجه این رسیدن به خوشنودی و رضایت بدون میل به دارائی دنیوی می‌باشد. این عمل یعنی شروع از «بودن» و در پایان از «داشتن».

پس از ترک علایق مادی، جوینده، موقعیت‌ها، درجه و مقام اجتماعی را فراموش خواهد کرد، و این زیباترین اظهار و بیان می‌باشد که زندگی خود مولوی چنین بود. اگر چه مولانا مخالف استفاده مفید از کالای دنیوی نبود اما معتقد بود که ثروت نباید تبدیل به یک حجاب شود و شهرت یک مانع برای پیشرفت گردد. بنظر می‌رسد که مولانا نقش ثروت را وقتی که بجای یک وسیله ترقی دهنده «خود» به هدف غائی زندگی تبدیل شده بود حذف کرده است.

در این مسیر، منحرف کردن افکار، جوینده را به ستوه خواهد آورد، اما باید تلاش کند که از آنها امتناع ورزد و پیوسته وضعیت خود را حفظ کند. رومی معتقد است که خودداری و امساک بهتر از دارو است. او در ساعات سر در گمی و حیرانی صبر و شکیبائی را توصیه می‌کند. این گامهای رفتاری پایه‌ای، بر فعالیت روزمره جوینده تأثیر می‌گذارد. در این مرحله اعمال از دارائی‌های مادی، اهمیت بیشتری خواهند داشت برای اینکه شخصیت درونی جوینده درگیر آن می‌باشد.

مولانا مسئله دارائی را خوب مورد بررسی قرار می‌دهد تا محرکی که انسان را برای جستجوی آن پیش می‌راند کشف کند و اضافه می‌کند به ثروت و قدرت به عنوان محرک عمل، بیشتر از خود عمل اهمیت داده می‌شوند.

از اینرو، او بر خارج کردن افکار نامطلوب با هوشیاری و کنترل اشتیاق برخاسته از نفس تأکید می‌کند. مولانا در اولین قدم این مسیر به جوینده

می‌گوید روی هر عملی و انگیزه درونی، خود برای آن عمل بیشتر و بیشتر تمرکز کند.

برخلاف آدمهائی که فقط هدف را می‌بینند، یک جوینده مسیر خودشناسی باید به اصل عمل بنگرد: تصویر پایان را در آینه شروع بنگرد.^۱

این اصل عمل مستلزم وساطت می‌باشد و ساطتی که تعالی مرحله ذهنی را سبب می‌شود. برای تحقق این مرحله، مولانا در قونیه نظم خود را بر قرار نمود تا یک گروه رهبری فراهم کند. از اینرو برای اینکه در عملکردهای متقابل اجتماعی، نمونه‌های عضویت را بعنوان یک استعداد تجربه کند، عمل ناب بر می‌گزید. مولانا از «سماع» و رقصهای چرخ خوردنی را به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به آمادگی فیزیکی و تمرکز استفاده کرد و موزیک همراه با از برخوانی مثنوی را به عنوان تقویت کننده برای ارتقاء وضعیت روحی و معنوی جوینده بکار می‌گرفت.

در حقیقت، با آواز خواندن مثنوی شامل یک ترکیبی از الگوها، روشنگری صوفی‌ها، مسیر پیشرفت، طبیعت متناقض او می‌باشد که نتیجه آن هوشیاری و بررسی این نیروها، طرد و رد تمایلات واپس‌گرا و بکارگیری عقل برای کنترل تمایلات قدرت طلبی یا تسلیم می‌باشد. مثنوی سپس توضیح می‌دهد که چرا عقل «بوسیله استدلال کردن قیاسی» نمی‌تواند یک پاسخ برای معنی کردن زندگی و پیشنهاد بر تغییر خود متعارف برای بدست آوردن یک شخصیت با ثبات‌تر و زندگی بهتر با بدست آوردن اتحاد با همه و عشق و عملهای مثبت ارائه دهد.^۲

این ایده‌ها در اشکال باستانی پوشیده شده و به شیوه گروهی آن را

۱- رومی، مثنوی دفتر چهارم.

۲- پای استدلیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود.

می خوانند، بدون شک نفوذ زیادی بر روی روان شرکت کننده خواهد کرد، و بطور قطع به آنها کمک می کند تا از افکار نامناسب دور شوند و اعمال معمولی خود را رها کنند و خود را با منبع یگانه ارتباط دهند. سالکان پیشرفته تر، نوآموزها را هدایت کنند و بدین گونه افراد دوباره متناسب با جایگاه خود می شوند:

چیزی را که می خواهم بگویم مطابق میزان فهم شماست: من از درد فراق یک صدای فهم کننده می میرم.

پیروان غیر حرفه ای که معمولاً در جلسات مولانا حضور داشتند در روابط شخصی و عملکردهای حقیقت در زندگی روزمره، یک احساس مثبت را توسعه دادند. رابطه خویش را با مردم استحکام بخشیدند، تولید کردند اما اسیر محصولات خود نشدند. حتی در فرایند کار، به زندگی هویت دادند. بطوری که هنوز انسان می تواند گاهگاهی در هنر ایران ببیند. بطور اجتماعی، در روحیه همراهانی که در سماع شرکت کرده بودند خود را شریک خوشحالی مردم در جامعه می دیدند. مردم از تمام اقشار اجتماعی در جلسه حضور می رساندند. کسانی که دستور مولانا را بکار می گرفتند در محل کار با افراد دیگر رابطه برقرار کردند و بدین گونه یک احساس مثبتی را بین همه به وجود آورد.

اعضاء غیرروحانی جامعه، هدایت شده بوسیله ایده های اخلاقی رومی نوعی بصیرت و قدرت تشخیص بدست آوردند و صفات خوب را به آرامی جایگزین صفات بد کردند. بدون شک آموزش اخلاقی مولانا بطور عمیقی بر تمام طبقات اجتماعی شاهزاده، طلبه، گروه های مذهبی، آدمهای حرفه ای و همین طور بر آدمهای معمولی و هر کسی که به دنبال مشورت بودند تأثیر گذاشت و او با عشق و مهربانی به همه پاسخ می داد. یک بار وقتی که یک امیر معروف تازه به دوران رسیده به بحث منتظر او

مانده بود مولوی این پیام را برای او فرستاد: لطفاً خودت را برای دیدن من به دردمر نینداز، من همیشه در محل‌های مختلف هستم ممکن است ساکت باشم یا حرف بزنم، ممکن است خودم را به امور دیگران علاقمند کنم یا تنهایی را انتخاب کنم. بنابراین بهتر است که امیر منتظر بماند تا من آزاد باشم و بتوانم با او بطور درستی صحبت بکنم.

از این رو، مولانا از طریق فرایند تغییر و روابط بشری سبب شد که یک انتقال برحسب رهبری درونی در برابر هیجانات نامطلوب و خارجی در روحها صورت گیرد و سبب هدایت خدمات به جامعه بشری شود. مولانا همچنین در سخنرانی‌هایش ذکر می‌کند که چطور امیر تازه بدوران رسیده یکبار شکایت کرد که وظایف زیادش او را باز می‌دارد از اینکه شخصاً به خدمت مولانا برسد. استاد پاسخ می‌دهد که خدمت یک انسان، اگر بر پایه افکار خوب و اعمال خوب باشد خود یک عبادت بزرگ می‌باشد.

علاوه بر مقلدان ثابت او، طلبه‌های برجسته آن روزگار همانند سعدی (شاعر بزرگ) معلم اخلاق قط‌الدین محمد شیرازی^۱ فیلسوف معاصر و دیگران از محفل درس مولانا دیدن کردند: این روحیه دوستی به فرقه‌های گوناگونی توسعه پیدا کرد. مولانا در سخنرانی‌هایش همچنین از همراهی و رضایت مثبت این گونه حمایت کرد:

من یک روز برای یک گروه مردم صحبت می‌کردم در میان آنها صد نفر

۱ - گزارش شده است که قط‌الدین پس از شناسایی اهمیت «میراندن خود برای زندگی بهتر» اعلام کرد: آه، من باید چکار کنم و مولانا به او پاسخ داد: این همان چیز است: من باید چکار کنم؟» سپس این فیلسوف به سماع پیوست و اظهار کرد می‌پرسیدم من چکار می‌توانم بکنم، گفت این همان است من چکار می‌توانم بکنم.

من پرسیدم چه راه علاجی بهتر است: من چکار می‌توانم بکنم او برگشت و گفت آه جستجوگر مذهب، همیشه این گونه است در این حالت: من چکار می‌توانم بکنم «مرحله تحقیق».

بودند که مسلمان نبودند. در اثنای صحبت من آنها گریه می کردند. وجد را تجربه کردند. فقط یک نفر از بین هزار مسلمان فهمید که چرا آنها گریه می کنند. استاد آنگاه می گوید: اگر چه آنها روح درونی این کلمات را نمی فهمیدند ولی احساسی را که در این کلمات نهفته بود درک کردند و ریشه واقعی موضوع هم همین است.

هر کسی به یکتائی خدا به وسایل مختلفی پی می برد. معهذا همه در یک هدف متحدند (کعبه). قلبها عشق عظیمی از کعبه را شکل می دهند و هر کسی این را تجربه می کند.^۱

از این رو، فعالیت های نهانی و مخفیانه گروه، آهنگ صلح آمیز را در قونیه سبب شد و تأثیرات متقابل اجتماعی را تحت رهبری خلاق مولانا فراهم آورد و جوامع دیگر پیروی از این الگو را الهام کرده ظاهراً مولانا بر کل جامعه نفوذ داشت. عمل سماع حتی در اماکن بازار توسعه پیدا کرد. گفته شده است که یک روز وقتی که مولانا در حال جستجوی خویشتن واقعی بود از بازار زرگری ها می گذشت. او چکش زدن یک زرگر معروف، صلاح الدین زرکوب، کسی که بعدها یک روح همراه او شد، را شنید صدای موزون چکش او را وادار کرد که در جلو مغازه شروع به سماع کند. زرکوب به او پیوست و غزلی را شروع به خواندن کرد:

در مغازه زرگری، گنجی خوب پیدا شد این شکل را ستایش کرد
(خوبی بمعنی نیکخواهی است).^۲

جنبه اجتماعی نظم مولانا بویژه دوستی و رفاقت، خیلی بیشتر از جنبه های تئوری ایده هایش که فراموش شده اند دوام آورد. فرمان مولوی

۱- رومی، فیه مافیه.

۲- فروزان فر.

نه تنها در ایران، ترکیه و مصر وجود داشت بلکه در گروه‌های مشخصی در هند نفوذ کرد. «لین» مسافر مصری در اوایل قرن نوزدهم این مشاهدات زیرکانه را بیان می‌کند:

«بیشتر درویش‌ها (سیک) مصری بودند اما در میان آنها ترک و فارس هم پیدا می‌شد. من زیاد منتظر نماندم که آنها تمرین خود را شروع کردند... چهل نفر از آنها با دستهای باز دست بدست هم دادند و دایره‌ای را شکل دادند... درویشهایی که به شکل یک دایره بزرگ ایستاده بودند (چهار ستون ایوان مرمری را احاطه کرده بودند) ذکر خود را شروع کردند، پی در پی فریاد می‌زدند «الله» و در هر ندا در دادن، سر و بدن خود را خم می‌کردند و یک قدم به طرف راست بر می‌داشتند طوری که کل دایره به سرعت دور می‌زد. به محض اینکه تمرین را شروع کردند یک درویش ترک، بنابر فرمان مولوی، در وسط حلقه شروع به چرخ زدن کرد و برای تأثیر بر حرکات خود از دو پا و دست‌های باز خود استفاده می‌کرد. حرکاتش با سرعت افزایش پیدا می‌کرد تا اینکه لباسهایش شبیه یک چتر در اطراف او در آمد. او حدود ده دقیقه به این چرخیدن ادامه داد. و بعد از اینکه در برابر مقام عالتر خود که در حلقه بزرگ ایستاده بود تعظیم کرد، سپس بدون نشان دادن هیچگونه علائم خستگی یا سرگیجه در حلقه بزرگ به درویش‌ها پیوست. و در حلقه، نام خدا را فریاد می‌کرد و بجای قدم برداشتن، بطرف راست بالا می‌پرید. بعد از چرخ زدن شش درویش دیگر در حلقه بزرگ یک حلقه دیگری شکل گرفت اما خیلی کوچکتر از آن یکی. هر یک از درویش‌ها بازوی خود را بر روی شانه بغل دستی خود قرار داده بود و در میان دیگران مرتب شدند، و یک حرکت مشابه حرکت حلقه بزرگ را انجام دادند اما با شروع خیلی سریعتر، در حالیکه همان فریاد «الله» را تکرار می‌کردند اما خیلی سریعتر. این حرکت آنقدر طول

کشید تا هر کدام از درویش‌ها که در حلقه بزرگ چرخ زده بودند در این حلقه هم چرخ زدند و بعد تمام گروه برای استراحت نشستند و دوباره پس از گذشت حدود یک ربع ساعت برخاستند و همان تمرین را برای دومین بار شروع کردند.^۱

باید تذکر داده شود که نقش سماع وقتی لازم است که وضعیت ذهنی جوینده خواندن آن باشد و برای هر آدم معمولی قابل عمل خواهد بود. رهبر باید حاضر باشد و جوینده هم باید رهبری باشد یعنی کسی که درون خود را از هرگونه میل شهوانی تهی کرده است. جوینده باید به سماع ادامه دهد تا زمانی که حالت وجد او در حد بالائی می‌باشد و زمانی باید آنرا متوقف کند که نیرویش به آخر برسد. در تمام مدت صوفی باید بین نیروی محرک‌انی طبیعی در خود و نیروی بوجد آمده روحی خود تفاوت بگذارد. برای انجام چنین عملی، نوعی درک لازم است که صوفی از وضع اخلاقی خود بدست می‌آورد. در حالی که در حالت وجد نمی‌تواند کمک دیگران یا مداخله دیگران را بپذیرد.

جوینده در ابتدا جستجو می‌کند که با برطرف کردن و زدودن احساسات غیر سالم و هیجانها، سلامت اجتماعی و خشنودی فردی بدست آورد. و این امر با شکیبائی، پرهیزکاری، کناره‌گیری، دوباره کامل‌سازی، خودسازی و استفاده از تمرینهایی که شخصیت سالم را تقویت می‌کنند حاصل می‌شود که جوهر کاربرد حقیقت برای همه هدایتها می‌باشد. در این مرحله، سماع تأثیر متقابل اجتماعی همه را ارتقاء می‌دهد، که این به نوبه خود شرایط اخلاقی و فیزیکی را برای تفوق و توسعه خود شخص، تسهیل می‌کند.

۱ - لین " E.W " «رفتار و عادات در مصر مدرن»

(لندن . 1876 , J. M.Dent and co)، صفحات ۲۸ - ۲۲۷

پیروان خیلی جدی رومی، تحت نظارت مستقیم رهبرشان «جانهای خیلی دمخور و هم مشرب رومی» تلاش می‌کردند که با بکارگیری روش‌های متنوع برای خالی کردن وجدانشان از موضوع‌های غیرحقیقی، موضوعات محسوس را از ذهن خود دور کنند. جوینده با جدا شدن از خود، به منظور مشاهده‌ی خشنودی رومی، خود به خوشتن نگری پناه می‌برد، به هر مرحله روحی خود توجه می‌کرد، هر تجربه‌ای را تجزیه و تحلیل و نقص و عیب آنرا درک می‌کند.^۱

در این مرحله رهبری قادر است بطور منظم با او رابطه برقرار کند. این تمرکز شدید معمولاً نوعی کشش فیزیکی «انقباض» بیار می‌آورد یا بطور خیلی ویژه، وجد تولید می‌کند. سماع و رقصهای شبانه به عنوان ابزار تخفیف سست شدن بکار می‌رود و حالت روحی صوفی را به واقعیت در می‌آورد. صوفی‌های تواناتر، دیوانگی عمدی اتخاذ می‌کنند، شیوه آنها در این مورد کاملاً مخالف شیوه‌شان در مورد توسعه دادن «من» می‌باشد. عادتاً زندگی اجتماعی را ترک می‌کنند و تنها سفر می‌کنند و صوفی‌های ارتقاء یافته را دیدار می‌کنند، این جدائی از جامعه فرصتی برای جوینده فراهم می‌آورد که جوینده از آنچه که زمانی کامل تصوّر می‌کرد و دانشی را که بر درک حسی مبتنی بود آگاه شود. در همین زمان تجربیات بی‌واسطه خروش و جودش را بوسیله‌ی فعال کردن بصیرتش، پرورش عشق، و توسعه قدرت تشخیص خود در نزدیک شدن به مرحله تخلیه غنی می‌کند.

برای روشن کردن این مرحله مولانا داستان یک مرد تشنه (تشبیه کردن جوینده خود) که لب جوی ایستاده بود اما بدلیل بلند بودن دیواره‌ی ساحل رود قادر به رسیدن به آب نبود را نقل می‌کند که بر بالای دیوار رفت و بطور غیر ارادی آجری در جویبار انداخت و صدای مطلوبی شبیه گفتار بیان

شده بوسیله یک دوست مهربان و دلنشین شنید. صدای آب او را همچون شراب مست کرد.^۱ و پی در پی آجر در جویبار انداخت وقتی که آب پرسید چه لذتی از اینکار می‌بری ای مرد؟ مرد تشنه گفت لذت دوگانه می‌بریم یکی اینکه صدای آب را می‌شنوم که نوعی ملودی در گوش من تشنه است و دوم اینکه هر آجری کنده شده از دیوار، مرا به آب نزدیک‌تر می‌کند. به طور استعاره‌ای تخریب دیوار، جدائی را برطرف نموده و اتحاد را نزدیک می‌کند. بعلاوه مولانا تأکید می‌کند که هر چه تشنگی جوینده بیشتر باشد سریعتر دیوار را تخریب می‌کند، دیواری که او را از آب جدا می‌کند، هر صدائی شبیه که به علامت رمز و راز می‌باشد شادی و لذت برای جوینده می‌آورد و به او می‌گوید که خوشبخت است. مرد تشنه‌ای که خود را مجبور می‌کند تا حجاب‌ها را بدرد.^۲

در واقع، یک صوفی حرفه‌ای به تدریج پرده حجاب هوشیاری را یکی بعد از دیگری پاره می‌کند و سرانجام به مرحله پایانی خویش می‌رسد مرحله‌ای که در داستان فارسی ذیل توضیح داده می‌شود:

در یک میهمانی بزرگ دربار هر کسی متناسب با جایگاه اجتماعی خود جایی نشسته بود و منتظر ورود شاه بودند. یک آدم معمولی با لباس‌های ژنده وارد سالن دربار شد و یک جای خالی در بالای دیگر صندلی‌ها دید و آنجا نشست. نخست وزیر از گستاخی او عصبانی شد و از او خواست که خود را معرفی کند و اگر وزیر است بگوید. غریبه گفت که از یک وزیر بالاتر است. نخست وزیر شگفت زده از او پرسید که آیا او نخست‌وزیر است. دوباره مرد پاسخ داد که او از نخست‌وزیر هم بالاتر است. و دوباره نخست‌وزیر پرسید آیا او پادشاه است غریبه در جواب گفت از پادشاه هم

۱ - رومی، مثنوی، دفتر دوم.

۲ - همان ماخذ.

بالا تر است. نخست وزیر با عصبانیت فریاد زد پس شما خدا هستید؟ و مرد به آرامی گفت از این هم بالاتر. نخست وزیر با حالت اهانت آمیزی گفت هیچ چیز بالاتر از خدا نیست. و مرد در پاسخ گفت اینک شما مرا شناختید من هیچ هستم.^۱

از یک جهت، این داستان نشان می دهد که صوفی می تواند به مرحله ای از خوشنودی برسد که هیچ حسرتی نسبت به ارزشهای اجتماعی نداشته باشد و از جهت دیگر، تقرب به هیچ یعنی دور شدن از «من» تخلیه وجدان و رابطه برقرار کردن شخص با بی نهایت. و بدین شکل شخص قادر می شود که از مرحله ای به مرحله دیگر وارد شود.

در مرحله جدید هر تجربه ای یک عمل تنویر می باشد. اما هر عمل تنویر، خودش فقط یک وسیله تنویر روان و قلب به منظور بدست آوردن دانش می باشد. مولانا این عمل را به عنوان صیقل دادن قلب انسان می نامد، که انسان هر چه بیشتر قلب خود را صیقل دهد بهتر می بیند و اشکال نهفته محسوس تر می شوند. و بدین طریق انسان در این رابطه به تنویر افکار می رسد. برای وارد شدن به این مرحله انسان باید در مقابل احساسات خارجی مقاومت کند. برای اینکه محروم کردن حواس به احساسات درونی و مستقیم درک شده اجازه می دهد که خود را نشان دهد. از آنجائی که انسان در فرایند رشد و تکامل، حالت تکاملی را به ارث برده است، وظیفه او آشکار کردن این رازها بوسیله بازآفرینی این وقایع با بصیرت می باشد. مولانا این موقعیت بشری را تشبیه می کند به کسی که خوابیده است و به تدریج رویاهای خود را آشکار می کند.

۱ - اریک اریکسون، اخیراً مرحله هیچ را به عنوان کمال مطلق نامیده است. در فکر من کشف این مرحله همانند صفر ریاضیات می باشد که هر عددی را بر معنی و کامل می کند.

سماع این مرحله را با رشد دادن بصیرت و قدرت درک مستقیم صوفی ای که خود را از احساسات خارجی محروم کرده است غنی می کند. یک جوینده می تواند با عمل و تحت هدایت مستقیم یک مقام عالی، به آسانی از خود یک راهنما و بدنبال آن شاید یک راهنمای کامل بسازد. اگر یک صوفی دارای یک تمایل مذهبی قوی باشد می تواند خود را به جوهر مذهب نزدیک تر کند بویژه اسلام که تأکید زیادی بر وجود شایسته بشری «عشق» دارد و آنهایی که میل بیشتری به تنویر افکار داشتند خود را با خدا، خالق زیبای یسر، مرتبط کردند. مولانا دوباره تأکید می کند که یک صوفی خدا را در خویش جستجو می کند نه در آسمان. او معتقد است که هر یک از این مرحله ها می توانند جوینده را به ارتقاء خود هدایت کنند. برای نشان دادن اینکه چطور یک مذهبی یک صوفی می شود و با خدا متحد می گردد مولانا داستان موسی و چوپان را نقل می کند.

روزی موسی شنید که شبانی در حال نیایش به خدا می گوید: «ای خدا، به من بگو کجا هستی تا من بیایم خدمتکارت شوم، کفشهای تو را وصله بزنم و پاهایت را بمالم و لباسهایت را بشویم و رختخوابت را درست کنم و شپش هایت بکشم و بزهایم را برایت قربانی کنم.»^۱

موسی مرد را بخاطر اینکه خدا را برای صحبت کردن تشبیه به یک ارباب کرده است سرزنش کرد و به او گفت: کفش و جوراب برای توست چطور آنها می توانند مال خدا باشند؟ این گونه صحبت کردن تخریب روح و سیاه کردن اعمال خود می باشد.

چوپان گفت: «یا موسی، شما دهان مرا بستید و مرا با توبه سوزاندید، و برای توبه کردن سر در بیابان نهاد. اما وقتی موسی برای عبادت پیش خدا رفت خدا به خاطر این عمل به او وحی کرد: یا موسی شما مخلوق مرا از

۱ - تو کجائی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم کنم شانه سرت...

من جدا کردی آیا شما برای اتحاد آمده‌ای یا برای جدا ساختن، هر کسی راه خودش را برای اظهار کردن دارد. برای آن مرد آن کار عبادت محسوب می‌شد و برای تو سرزش تقصیر و گناه؛ من با حالت درونی احساس ارتباط دارم نه با زبان و گفتار، قلب اساس وجود می‌باشد و کلام اتفاقی».

موسی شبان را جستجو کرده او را یافت و به او گفت که خدا اجازه داده است که شما هر طوری که دوست دارید او را عبادت کنید. شبان اعتراض کرد: یا موسی من از آن مرحله گذشتم و اکنون در خون قلبم شناورم. شما فقط مرا بیدار کردید. حال مرحله من مافوق توصیف می‌بلشد. هر چه من توصیف کنم آن حالت من نیست».^۱

در این داستان مولانا اظهار می‌دارد که پیامبران صرفاً یک عدالت در جهت کمال خویش هستند. افراد به تنهایی باید خود را کشف کنند. در این فرایند جوینده باید تنها بر روی موضوع مطلوب خویش تمرکز کند که باید به آن عشق بورزد. باید ارتقاء پیدا کند و موقعیت خود را استحکام بخشد و از تمامی چیزهایی که با آن ناسازگار هستند پرهیز کند و نباید به هر عقیده مشکوک جذب شود. برای اینکه تمامی مذهب شبیه هم هستند مذهب حقیقی سازگار با یک قلب صادق پاک می‌باشد. حقیقت، نه کتاب خوانی، مردان خدا را می‌سازد آنهایی که فقط وحدانیت او را جستجو می‌کنند:

﴿من فقط از روح روحها شکایت می‌کنم (اما در حقیقت)، من در حال شکایت کردن نیستم. من فقط در حال رابطه برقرار کردن هستم.

قلب من می‌گوید: «من از او عذاب می‌کشم» خدا، و من ظاهر ضعیف آن، خنده‌ام.

مرا هدایت کن، ای شکوه و عظمت راستی‌ها، ای کسی که بارگاه هستی و من آستانه درهای آن.

در حقیقت بارگاه و آستانه کجاست؟ جایی که معشوق شما هست، کجا هستند «ما» و «من» ای تو که روح آزاد از «ما» و «من» است و ای تو که ماده جوهر روح در زن و مرد هستی.

وقتی مرد و زن یکی می شوند تو آن یکی هستی، وقتی که همه واحدها محو می شوند تو آن وحدت یگانه هستی (وحدت).

تو این من و ما را چاره و تدبیر می کنی، برای اینکه تو قدرتمندترین بازی پرستش را با آنها بازی می کنی، همه آنچه از آن «من» است و همه آنچه از آن توست باید یک روح شود و در نهایت همه باید در عشق غرق شود.^۱

حلاج دومین سبب این اتحاد بود.^۲ و مولانا اغلب به ادعای او «انا الحق» رجوع می کند و سپس با این کلمات تفسیر خودش را بیان می کند. اگر چه مردم تمایل دارند که چنین ادعایی را به مسخره بگیرند - ادعاهایی از قبیل من خدا هستم یا من حقیقت را آفریده ام - مولانا معتقد است که این عبارتها بطور واقعی حقارت درونی عبادتهایی است چون من فقیر هستم و من هیچ چیزی را با خودم به وجود نیاوردم مگر با او (خدا) را نشان می دهند. مولانا این تفسیر و عبارت را در مقابل عبادتهای معتقدین ارتدوکس قرار می دهد که می گویند «من بنده خدا هستم» که نوعی ثنویت وجود را اظهار می دارند.

در مرحله بعدی یک صوفی جستجوگر تلاش می کند جهان واقعی را کشف کند. مولانا واقعیت را همانند دنیای «غیر من» دنیای غیر محسوس می داند. این یک دنیای بی رنگی است دنیای نامحسوس، جهان وحدت، (او این نکته را با داستانی از یک فارس و یک ترک و یک عرب و یک یونانی)

۱ - رومی، مثنوی، دفتر اول.

۲ - حلاج ادعا کرده است: ای جوهر وجودم، ای خوبی آرزویم، ای کلامم و اشاره ام و حرکاتم، ای همه وجودم، ای شنیدم و دیدم. ای کل من، ای جزء من و ای اجزاء من.

که همه می خواستند انگور بخرند توضیح می دهد. مرد فارس گفت که او «انگور» می خواهد و ترک گفت «اوزوم» می خواهد و عرب گفت «عنب» و یونانی گفت که «استافیل» می خواهد. و به خاطر جهالتشان مبارزه‌ای بین آنها درگرفت. اما وقتی که انسان بفهمد، اسامی مصنوعی و صفات همه می تواند به جوهر برسند و یکی شوند:

«از نامها بگذر و به صفات بنگر، برای اینکه صفات ممکن است راهی به جوهر به شما نشان دهد.»^۱

از لحاظ اجتماعی یک جوینده همین اصل را بکار می برد: عدم توافق نوع بشر به خاطر نامهاست: وقتی که به واقعیت برسند صلح برقرار می شود.^۲ دوباره مولانا اعلام می دارد که واقعیت آنچه که سبب کور و کر شدن انسان و افتادن در عشق صورت و شکل می شود نیست بلکه برعکس واقعیت او را از صورت رها کرده و مستقل از آن می کند.^۳

از اینرو صوفیسم مولانا در پیشرفت از طریق مراحل مختلف حاصل می شود و کل وجود جوینده درگیر می شود و شخصیت و بصیرت و حالت جدید بدست می آورد. و اتحاد نامحدود با همه را جستجو می کند. در آغاز مطلب جانبی دارد و با آن به وحدت می رسد و سپس از آن می گذرد و برتری و تفوق بر آن می رسد. با برطرف نمودن تجربیات نامطلوب در وجدان خویش، خود را با رهبر عالیتری به وحدت می رساند که یکی از ارزش‌های فوق‌العاده مذهبی می باشد. و با محو نمودن دانش متعارف از ذهن خود و بی‌ارزش کردن خودبینی‌اش خود را با خدا و واقعیت و حقیقت مرتبط می کند و کاملاً با آنها به وحدت می رسد. برای رسیدن به

۱ - رومی، مثنوی، دفتر دوم.

۲ - همان ماخذ.

۳ - رومی، مثنوی، دفتر چهارم.

درجه اتحاد در هر حالتی باید بطور کامل بر روی عشق به موضوع مطلوب تمرکز کرد و به تدریج از طریق یک سری تمرین‌های روحی به آن نزدیک شد. برای روشن نمودن این موضوع مولانا داستان یک مرد (سالک) که یکی از دوستان خود (رهبری) را مشاهده می‌کند نقل می‌کند: وقتی که مرد در خانه را زد و از او هویتش پرسیده شد گفت: «من هستم». دوست به او گفت که برود برای اینکه او خیلی نابالغ است و علاوه بر این اضطراب جدائی ممکن است او را بالغ کند. جدائی از معشوق برای یک سال او را مجبور کرد که در خود جستجو کند و صفات نامطلوب خود را بدور بریزد. وقتی که برگشت دوباره در خانه دوست را زد و دوستش وقتی پرسید کیست او در جواب گفت «تو هستی، ای سلطان قلبها». دوست به نوبه خود پاسخ داد حالا که تو من هستی، پس داخل شو، ای خود من؛ در این خانه برای دو «من» جایی وجود ندارد»^۱.

جوینده با آشکار کردن غفلت خود، اینک دانش مستقیم را دریافت می‌دارد. با یک بصیرت رو بتزاید، دانش فرایند زندگی خود را افزایش می‌دهد. هر لحظه دنیا نو می‌شود درست شبیه جریان سریع دریا، شبیه اشعه نور، رشته متوالی بصیرت ذهن او را روشن می‌کند و بصیرت او را افزایش می‌دهد. در چنین حالتی اعتماد کلی آشکار می‌شود؛ تصورات و تخیلات و اوهام و شکایات بطور همیشگی ناپدید می‌شوند و بصورت آینه همه در می‌آید.

مولانا فرایند آینه شدن را در داستان یوسف (نماینده انسان کامل) و دوست دیدار کننده‌اش توضیح می‌دهد. وقتی یوسف پرسید دوستش چه چیزی برای او هدیه آورده است، دیدار کننده به او یک آینه داد و گفت: از همه هدایا من فکر کردم آوردن خود شما بنظر می‌رسد که از همه چیز با

ارزش‌تر باشد برای اینکه آوردن هر چیز دیگری برای شما همانند بردن دانه‌ای از طلا به معدن طلا می‌باشد: بنظرم رسید که مناسبترین چیز برای شما آینه است که نور درون یک سینه پاک را بتوانی از طریق صورت زیبای خود نگاه کنی ای کسی که شبیه خورشید، شمع خدا هستی.^۱

برای تعبیر و تفسیر این جمله مولانا اظهار می‌دارد که «عدم» در آینه «وجود» هست و «وجود» می‌تواند فقط در «عدم» دیده شود. در یک داستانی دیگر در همان دفتر مثنوی، مولانا معنی آینه شدن را این گونه توضیح می‌دهد. روزگاری هنرمندان چینی و یونانی ادعای برتری نسبت به هم را داشتند و پادشاه تصمیم گرفت آنها را آزمایش کند. آنها را در دو اتاق روبروی هم قرار داد و به آنها گفت زیباترین کار هنری خود را انجام دهند. چینی‌ها تقاضای انواع رنگها را کردند اما یونانی‌ها هیچ چیزی جز ابزاری که بتوان زنگ و دورنگی را از دیوار پاک کرد نخواستند. بعد از چندی شاه از هنرمندان دیدار کرد. وقتی چینی‌ها پرده را کنار زدند تصویری دید که بقدری زیبا بود که هوش از سرش رفت؛ وقتی که وارد اتاق یونانی‌ها شد و آنها پرده را کنار زدند، انعکاس نقاشی چینی‌ها بر روی دیوار کاملاً جلا خورده و صیقل یافته آنها بقدری شگفت‌انگیز و زیبا بود که دید و بصیرت شاه را ربود. مولانا دیوار صیقل یافته را با قلب صوفی‌ای که وجود را تذهیب می‌کند مقایسه کرد. کار یونانی‌ها به کار صوفی می‌ماند که خود را از آز و حرص و خودبینی و طمع و نفرت پالایش می‌دهد و روشنی آینه شبیه قلبی می‌باشد که تصویرهای بی شماری را دریافت می‌دارد.^۲ برای صوفی این که چنین تنویر افکاری بدست آورده است تمام چیز باید به حقیقت کل برسند. صوفی به حقیقت به صورت درک مستقیم پی می‌برد و

۱ - مثنوی، دفتر اول.

۲ - مثنوی، دفتر اول.

چنان سریع به آن چنگ می‌زند که هیچ تفسیری نمی‌توان ارائه داد. درست مثل دادن یک رابطه مستقیم با وقایع تکاملی به فرد می‌باشد. یک تنویر کننده ابتدا کلمات را و سپس افکاری را که سطح جریان مستقیم درک شده، را پوشانیده است را محو خواهد کرد.

زمانی فرا می‌رسد که روشن فکر احساس می‌کند که جریان خیلی سریع شده است هیچ نوع مراقبتی نمی‌توان کرد و کلمات برای او فایده‌ای ندارد، او هنوز در غفلت است اگر چه یک هوشیاری رویاءمانندی دارد: حتی اگر یکصد هزار حالت بطور نامحسوس بیاید و برگردند فقط به یکی اعتماد کن.

«حالت» هر روز شباهتی به روز قبل ندارد: (آنها در حال گذشتن هستند) همانند رودخانه‌ای که مانعی در مسیر خود ندارد. لذت هر روز متفاوت با روز دیگر می‌باشد و افکار هر روز تأثیر و احساس دیگری دارند.^۱

بنابراین یک روشن فکر در یک وضعیت خشنودی بسر می‌برد و از لذت برخوردار است و عملش بخاطر حقیقت واقع می‌شود. در این خصوص رومی داستانی را از علی (نماینده مردان خدا) کسی که با یک کافر مواجه شد نقل می‌کند: وقتی که در مبارزه، علی او را به زمین کوبید و آماده بود که او را به قتل رساند کافر به صورت علی تف انداخت؛ اگر چه علی با این کار عصبانی شد، اما کافر را رها کرد. کافر با حالت شگفت زده‌ای از او پرسید چرا چنین کاری کرده است؛ علی در پاسخ گفت وقتی که تو به صورت من تف انداختی نفس بر من غالب آمد و من عصبانی شدم و اگر من تو را می‌کشتم این کار را به خاطر عصبانیت می‌کردم و این عمل بطور خالصانه‌ای به خاطر خدا نبود. من تو را رها کردم تا بتوانم دوباره روح

حقیقی خود را بدست آورم و تو را بخاطر خدا بکشم.^۱ در اینجا کافر عصبانیت نفس را نشان می‌دهد. مولانا همچنین در این داستان اشاره می‌کند در نظام اسرارآمیز «او» باید از نقطه نظر هدف تکاملی مورد ارزیابی قرار گیرد.

رویا نقش مهم در فرایند توسعه بازی می‌کند. صوفی‌های سنتی ایرانی، همیشه علاقمند به خواب و رویا بودند. به راستی، تعدادی از صوفی‌های معروف بعد از اینکه کلاً صدایی در رویا شنیدند به این مسیر وارد شدند. طبیعت تحقیق‌گر روان آنها را به دوباره متولد شدن می‌رساند. مولانا می‌گوید واقعیت یک دنیائی شبیه رویا می‌باشد و در رویا است که شخص از خود رها می‌شود و به خود دیگر وارد می‌شود یا بقول خود رومی: «در خواب شما از خودتان به خودتان می‌روید». و بیهوشی در خواب فعال می‌شود و خود مربوط به هستی، بطور کاملی بیدار می‌شود. مولانا برخلاف افکار عمومی، زندگی متعارف را به عنوان یک مرحله خواب در نظر می‌گیرد:

زندگی شما در این دنیا شبیه حالت کسی است که در رویا بوده و به خواب فرورفته است.

او فکر می‌کند «حالا من در خواب هستم» بی‌خبر از اینکه هم‌اکنون در خواب دوم است. همانند یک مرد کور می‌ترسد به چاله بیفتد، «خود» او در خواب به حالت بیهوشی می‌افتد و از این طریق از رویاها رها می‌شود.^۲ به هر حال، مولانا بین مردان حقیقت و بردگان مقام اجتماعی برحسب هوشیاری و حالت‌های رویای آنها تمایز قائل است. در این صورت خواب حقیقی به هوشیاری کامل می‌رسد بشرطی که با عقل همراه شود. رویای

۱ - رومی، مثنوی، دفتر اول.

۲ - مثنوی، دفتر سوم.

خواب حقیقی علائم سیر و انتخاب راهنما را رها می‌کند. در پرتو این بینش قلب بیدار می‌شود و دانش تله‌پاتیکی بین دو قلب آشکار می‌گردد و هر تأثیری یک مرحله را نشان می‌دهد.

باگذشتن از مراحل مختلف و روشنفکر شدن، صوفی فردی در دنیای غیرانفرادی می‌باشد، در دنیایی که القاء واقع شده اما وارد مرحله وجود هوشیاری می‌شود: من حقیقت را شخصاً در دنیای غیرانفرادی یافتم؛ بنابراین من تفرّد را در دنیای غیرانفرادی در هم می‌یافتم.^۱ او از مرحله‌ای که در آن بعنوان یک خود اجتماعی عمل می‌کرد به کمک غفلت معمولی درمی‌گذرد و به مرحله انسان جامع می‌رسد: «احساسات ما بدلیل غم و شادی نیست و غفلت ارتباطی به تخیل و تصورات ندارد».^۲ یک انسان جامع، که از درک مستقیم اُستمداد می‌کند، به عنوان یک کلیت بطور خودبخودی و پرمعنی و رسا عمل می‌کند.

وقتی که فاروق (عمر) آینه اسرار شد و قلب پیرمرد از درون بیدار شده بود. او بدون گریستن و خندیدن شبیه یک روح شد: روح حیوانی او را ترک کرد و روح دیگری به زندگی او آمد.

در این ساعات سرگردانی و حیرت در او برخاست که او را از زمین به آسمان می‌برد.

جستجو و تحقیقی ورای همه جستجوها و تحقیقها داشت: من نمی‌دانم چگونه آنرا توضیح دهم اگر شما می‌دانید بگوئید! کلمات و احساسات ورای همه احساسات و کلمات هستند، او در زیبایی و خدای بزرگ غرق شده است.

غرق شده نه در یک چنین عقلی که از هر چیزی رها باشد یا اینکه کسی

۱ - مثنوی ، دفتر سوم .

۲ - مثنوی ، دفتر اول .

او را بجز خدای اقیانوسها بشناسد. عقل جزئی قادر نخواهد بود اسرار عقل کل را بگوید، اگر تقاضاهای پی در پی نبود (خدای جاوید این ضرورت تبیین اسرار را بر می انگیزد).

از آنجائی که تقاضا بعد از تقاضا در حال رسیدن است، امواج آن دریا (عقل کل) به این مکان می رسد «به جهان و عقل جزئی»!

اینک انسان کامل شکل موقعیت کل را دریافت می دارد و از طریق سکوت بر آن تأثیر می گذارد. با کل به وحدت رسیده و به عقب به داخل زمان بر می گردد و حالتهای پیشین خود را هر وقت که جرأت کند دوباره به وجود می آورد، و تمامی زندگی را ورای خیر و شر به آغوش می کشد. در یک طریق عملی کیفیت تمامی انواع زندگی، وجود معمولی بشر و زندگی روشنفکر را تجربه می کند؛ خود را به صورت یک انسان معروف و نامی، یک انسان جاه طلب، یک انسان مذهبی احساس می کند و از همه آنها می گذرد و سرانجام در یک خود درک کننده کامل تولد می یابد و یک تصویر جامعه خویش و نوع بشری و پس بقیه جهان می شود. و همه آنها را می پذیرد و با همه آنها احساس رابطه می کند. در اصل انسان خود همه آنهاست، آنها را دریافت می کند و از آنجائی که حالت وجود همه آنها را تجربه می کند حالت ارتباط یافته او می تواند در وجود آینه گونه محسوس او ظاهر شود. از این رو، می تواند پیش گوئی کند و می تواند اندیشه و آرزوهای دیگران از طریق تله پاتی بخواند و همین طور قدرت شخصی که انسان معمولی آن را غیر عادی می داند از خود نشان دهد و سرانجام، به عنوان یک انسان جامع فروتن، کسی که خلاق و رها شده، تلاش می کند تا دیگران را رها سازد. و در یک حالت خشنودی بوده و برای دیگران شادی می آورد. در چنین حالتی انسان جامع معتقد است که هیچ چیزی بد نیست هر چیزی در یک مرحله فکری مفید است اما انسان باید از همه چیزها

بگذرد و بدینگونه بتواند به وحدت برسد.

برطبق اظهارات رومی، ساکنان روی زمین از یک حالت موزونی آمده‌اند و با آموزش می‌توانند با یکدیگر از طریق قلبها رابطه برقرار کنند و حالت جدیدی از هم‌آهنگی را بعنوان هدف انتخاب کنند. از اینرو جدائی و شرک و ثنویت و فرقه‌گرایی محو خواهد شد:

بطور خیلی ساده، ما و همه یک چیز بودیم؛ ما همه بدون سر و بدون پا آنجا بودیم.

ما یک چیز بودیم، شبیه خورشید، خالص و روان، مانند آب بودیم. وقتی که یک نور قشنگ و عالی شکل گرفت، همانند سایه یک کنگره بارو رشته مشابه شد. با بلندکردن این بار توسط منجیق تفاوتها میان این همراهان «سایه‌ها» نیز از میان می‌رود.

می‌خواستم این موضوع را با اشتیاق و خشنودی توضیح داده باشم اما می‌ترسم ضعف‌های اندیشه مرا لغزانده باشند؛ نکات درگیر در این موضوع همانند یک شمشیر پولادین تیز می‌باشند. اگر شما سپر «توانائی فهمیدن» نداشته باشید بر می‌گردید و فرار می‌کنید.

بدون سپر در مقابل این سنگ خارا (شمشیر تیز) نیائید، برای اینکه شمشیر از بریدن شرمی ندارد.

به همین دلیل من شمشیر را در غلاف می‌گذارم، برای اینکه کسی که بد می‌خواند ممکن نیست برعکس بخواند (در یک احساس مخالف معنی حقیقی کلمات مرا نمی‌فهمد).^۱

فصل چهارم

سهام مولانا در موقعیت بشر مدرن

در بخش‌های قبلی، معنی فرهنگ ایرانی و نقش افراد خلاق، بویژه صوفی بزرگ، و تأثیر آن در ادامه آن فرهنگ رایبان کردم. با استفاده از روان‌درمانی بعنوان پایه، شخصیت مولوی و فرایند دوباره متولد شدن نهایی و کامل شدنش را و طریق رشد فرهنگ در زمان او را تجزیه و تحلیل کردم. سرانجام، در بخش قبلی توضیح دادم که در مثنوی، آن طوری که عموم معتقد هستند، یک سری ایده‌ها و داستان بی رابطه و پراکنده نیست بلکه نشان دهنده فرایند پیشرفت مراحل برای هدایت جویندگان به زبان تخیلات و افسانه می‌باشد.

مثنوی یک نوآموز را از مرحله فعلی اش در نظر می‌گیرد و توجه کامل او را به سوی یک موضوع مطلوب، عموماً منتسب به خدا یا رهبر یا نیروی خلاق در جهان هستی هدایت می‌کند. یک چنین موضوعی به جوینده در اثنای تحقیق مشتاقانه امیدواری می‌دهد، او را صبور و شکیبا می‌سازد، تلاشهایش را استحکام می‌بخشد و او را تشویق می‌کند، عشق به اتحاد با موضوع مطلوب را در او قدرت می‌بخشد و عشق را به عنوان نیروی

دینامیک زندگی آشکار می‌سازد.

آنچه باقی می‌ماند تجزیه و تحلیل سهم مولانا در زندگی زمان حال و انسان مدرن، هم در غرب و هم در شرق، و صلح اجتماعی و بین‌المللی می‌باشد.

در اینجا چند سؤال اساسی مطرح می‌شود: آنچه را که مولانا به آن رسیده بود برحسب تحقیقات روانشناختی مدرن چه معنی می‌دهد؟ چه سهمی می‌تواند در ارائه راه‌حل برای یک انسان غربی در جستجوی روح داشته باشد؟ چه سهمی در رشد سالم انسان مدرن شرقی در جستجوی راه زندگی جدید می‌تواند داشته باشد؟ و بالاخره چه سهمی می‌تواند در ایالت‌های کمونیست، کسانی که انسان تاریخی را جستجو می‌کنند، داشته باشد؟ به هر کدام از این مسائل به نوبت می‌پردازم.

در یک ارزیابی شتاب زده زندگی مولانا به نظر می‌رسد که آنچه به او اختصاص یافته بود از اندیشه روانشناختی جریان بدور مانده باشد. بعنوان یک محصول مکان و زمان و فرهنگ متفاوت، چگونه می‌تواند با مفاهیم جدید انسان رابطه داشته باشد؟ در یک نگرش سطحی این موضوع کاملاً خارجی و دیگر موضوعات درونی می‌باشند. معهذا در یک تحلیل عمیق‌تر این سؤال برمی‌خیزد: کدامیک خارجی و کدامیک درونی می‌باشد؟ هر دو شرایط خارجی را برای دو پدیده متفاوت بکار می‌گیرند. بعلاوه بازتاب طبیعت بشری ممکن است ما را متقاعد کند که تفاوت بین یافته‌های روانشناختی و یافته‌های مردان بزرگ گذشته که در جستجوی نیمه خویش بودند با وضعیت فعلی انسان و جامعه و خویشاوندانش مربوط می‌شوند. در مقابله با متفکرین بزرگ گذشته که مرتبط با توانائی‌های انسان و موفقیت وجودی او می‌باشد یک تحلیل‌گر نافذ مردان بزرگ (آنهايي که دوباره خود را امتحان کردند) از سقراط گرفته تا شوايتزر

بدون توجه به زمان، مکان و درجه فرهنگ بطور وضوحی نشان دادند که این مردان در زندگی عموم سهم زیادی دارند، برای اینکه همه آنها فوق استاندارد اجتماعی و نظرات فرهنگی زمان خویش برخاستند. توانائی‌ها و استعدادهای خود را توسعه دادند و تناقضات موجود بین تصمیمات روزمره و نقش یگانه و بی‌همتای زندگی را حل کردند. در تحقیق‌شان برای شناخت خویشتن پی بردند که انسان همیشه بیماری واحدی دارد و بندرت با آن مواجه می‌شود. برای اینکه دریافته است که زندگی بصورت جزئی و ناتمام خیلی راحت‌تر از توسعه کل پتانسیل می‌باشد؛ علی‌رغم توسعه همیشگی میدان عقل و افزایش قلمرو هوشیاری‌اش، وضعیت همیشه به همان‌گونه باقی می‌ماند. معالجه کلی زمانی می‌تواند بدست آید که همه انسانها «تولد» یابند و شخص بطور کامل تمام استعداد خود را توسعه دهد و این زمانی امکان پذیر است که انسان بتواند خود را با نوع بشر همانند نماید.

این ملاحظات به فهم موقعیت مولانا کمک خواهد کرد. رومی، همانند بسیاری از دانشجویان طبیعت بشری پی برد که مشکل مرکزی وجودی انسان از جدائی او از طبیعت و از شخصیت متناقض او بر می‌خیزد و این امر مستلزم داشتن رابطه رضایت‌مندانانه با همراهان و جهان هستی می‌باشد. رضایت‌مندی در این مرحله مکانیسمی است که شخص اتخاذ می‌کند و باید دارای: (الف) - انعطاف‌پذیری و گسترش، متناسب با پیشرفت بیشتر، (ب) - پویایی برای هماهنگی با سطح آگاهی فرد و (ت) - جهت‌گیری مثبت رشد باشد. مولانا در تلاش خود برای یافتن احساسی که قادر به تشخیص موقعیت و راه برقراری ارتباط باشد راههای مختلف انسانهایی را که تلاش می‌کردند تا به زندگی خود مفهوم و معنی بدهند تجربه کرد. محیط زندگی او در تعیین هویت و تشخیص مکانیسم مذاهب

از قبیل اسلام، مسیحی، یهودی، زرتشتی و صوفیسم و همین طور در فرقه‌های مختلف به آنها یاری و مساعدت کرد. در میان گروه‌های روشنفکر و شهری، مشاهده کرد که چگونه رویه قضائی و قوانین مذهبی در حل برخوردها و درگیری‌های اجتماعی عمل می‌کنند. بعلاوه تحت تأثیر مکانیسم قدرت و اطاعت قرار گرفته بود. در زندگی شخصی خود، یک حس برقراری ارتباط را از طریق صمیمیت و عشق تجربه کرده بود. و همچنین عمق نیروهای تخریب‌گر انسان را در ترس و ناایمنی ناشی از گروه‌های مغول و همین طور افراد جاه‌طلب در میان معتقدین اسلام و مسیح مشاهده کرده مولانا ایمان به سنت و سیستم‌های اجتماعی و فلسفه و دانش اسکولاستیک را از دست داده آگاهی مولانا از این واقعیت‌ها او را به تحول موقعیت انسان به سوی خدا هدایت کرد و همچنین روشن ساخت که مفهوم یکتاپرستی خدا (که به استعداد‌های شکوفا شده انسان شباهت دارد) برای انسان یک اقدام واحد برای سوق دادن اعمال خود به جلو می‌باشد نه اینکه انسان برای تسلیم به خدا خلق شده و از رشد بیشتر خود جلوگیری کند. و به همین دلیل مولانا خدایپرستی سنتی را تقبیح می‌کند. با قرار دادن انسان در مرکز، تجربیات روحی و مذهبی را فراتر از شکل‌گرایی قدرت مذهبی می‌داند.

مولانا نه تنها اجرای مراسم عبادت به عنوان وسیله برای تقرب را تقبیح می‌کند و آن را یک سد و مانع رشد می‌داند بلکه مفهوم زندگی بر پایه ترس و امید و امید به بهشت و عشق برای خاطر رستگاری را سرزنش می‌کند. از طرف دیگر، او معتقد است که این اعمال و اشکال سنتی زندگی به عنوان حجاب می‌باشد که برای آشکار شدن قدرت بشری باید بالا زده شوند. در فلسفه نیز تنها دکترین او از تجربیات واقعی سرچشمه می‌گیرد. که دکترین فلسفه در نظر وی متناهی و محدود است. در فلسفه و

اتلکتو آلیسم بین عین و ذهن به منظور دریافتن رابطه بین آنها تمایز قائل است. برای شناختن و آموختن، شخص باید هر چیزی را به چند قطعه و طبقه تقسیم بندی کند. جدائی بین انسان و محیطش در حالی که انسان از این ابزارسازی سود می برد، شرایط زندگی اش او را ملزم می کند که با عین یکی شود. فلسفه و علم بعنوان نتیجه تأکیدی که بر روی تحلیل بخش ها می کند بر خودبینی او تکیه دارند، خودبینی ایی که نماینده هوشیاری می باشد. در حالیکه انسان از طریق تحلیل غفلت اکتسابی اش (غفلتی که از طریق امساک به وجود آمده است)، و غفلت طبیعی اش (غفلتی که از طریق فرایند تکاملی اش حاصل شده) مبتنی بر توسعه این هوشیاری می باشد. و در چنین تلاشی انسان می تواند بصیرت و تشخیص در همراهان خود طبیعت و فرایند زندگی پیدا کند. اگر در تلاش و کوشش خود برای آگاهی بیشتر به موفقیت نایل آید در می یابد که امنیت انسان فقط در رابطه برقرار کردن با همراهانش از طریق عشق و خلاقیت بدست می آید.

عشق به عنوان مکانیسم رابطه درونی شخص یک توضیح کافی از نظر مولانا نمی باشد. مولانا همچنین دریافت که خلاقیت، نتیجه نیروی مبارز واقعی در انسان و طبیعت می باشد. طبق اظهار نظر مولانا عشق اکسیری است که احساسات منفی و موانع هیجانی و تفاوت های رفتار سالم را از بین می برد.

بعقیده او فکر کردن و استدلال امری قطعی می باشد، و در حالی که زندگی و اظهارات دارای کیفیات غیر قطعی می باشد عشق به تنهایی وجه تمیز دهنده می باشد. به هر حال منظور مولانا از عشق مفهوم تنگ نظرانه آن که نتیجه تجربیات جنسی و لذت می باشد نیست، بنظر او عشق بیشتر با مراقبت و علاقه و صمیمیت و حالت کل آن ارتباط دارد. طبق اظهارات مولانا یک هنرمند در هنر عشق ورزیدن شدن، کار آسانی نمی باشد. انسان

باید بمخاطر آن رنج و سختی تحمل کند و گرسنگی بکشد. باید عاشق هدف خود باشد و برای حداقل چند سال خود را به آن بسپارد. برای یک انسانی که سالها در جامعه زندگی کرده و یا برای انسانی که در کودکی از عشق محروم بوده این یک وظیفه دشواری است. رسیدن به یک مرحله عاشق بودن امری غیر ممکن بنظر می‌رسد اما اگر انسان واقعاً آنرا جستجو کند به آن خواهد رسید. انسان با اندیشه و تفکر بر روی هدف خویش می‌تواند یک منتقد و حساس بر روی رفتار و امیال و آرزوهای خود شود و از طریق تمرکز، وساطت، صبر و شکیبائی و مقاومت و هوشیاری می‌تواند بر درک سودجویانه فائق آید و عاشقانه زندگی کند. تنها از طریق عملکردن می‌باشد که هنرمند در عشق خواهد شد. به بیان دیگر، از طریق تجزیه و تحلیل خود با آگاهی پایدار و همیشگی، و عشق ورزیدن صادقانه انسان می‌تواند به این هدف دست یابد. به هر حال تولد دوباره در عشق، ابدی و همیشگی نخواهد بود مگر اینکه انسان شیوه فکر کردن و اخلاقیات خود را با محبوب خود منطبق کند.

مولانا بر خلاف منطق ارسطوئی و شیوه متداول تفکر او یک شیوه دیالکتیکی را توصیه و تأکید می‌کند که حقیقت نتیجه نیروهای مخالف است. او پیشنهاد می‌کند که ذهن باید بمنظور نزدیک شدن به ماهیت حقیقت که دیالکتیک می‌باشد از شیوه تفکر ارسطوئی آزادورها شود. این منطق (منطق ارسطوئی کشف حقیقت از طریق قانون این همانی، این نه آنی، استثناء می‌باشد) به نوعی هماهنگی مؤثر و فعالیت‌های روحی از قبیل آنچه که انسان را بعنوان یک کلیت آشکار می‌کند منجر می‌شود. این اتحاد از طریق عمل و تمرین حاصل می‌شود؛ پیدایش این اتحاد بصیرت و تشخیص انسان را استحکام می‌بخشد و از طریق رشد این بصیرت در انسان و محیط غیر انسانی در تاریخ و در تکامل، انسان سطح این دنیای

اختلاف را می شکافد به دنیای یگانه و اتحاد وارد می شود. طبق اظهار نظر مولانا یک شخص در این حالت می تواند بر پایه عشقی که منطبق با قانون تناقض بوده و دلیل حقیقی تکامل و خلاقیت در انسان می باشد، عمل کند. با دستیابی به دنیای وحدت و شناسائی قانون دیالکتیک تمامی اختلاف محو خواهد شد، مشابهت های جوهر نوع بشر روشن و روابط و قرابت ذهن معین و تعریف خواهد شد. همانطور که مولوی در شعر ذیل توضیح می دهد:

حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان همدیگر
جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جُفت خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا	با تُوام چون آهن و آهن ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد	هرچه آن انداخت این می پرورد
چون نماند گرمیش بفرستد او	چون نماند تری و نم بدهد او
هست سرگردان فلک اندر زمین	همچو مردان گرد مکسب بهر زن
وین زمین کذبانیها می کند	بر ولادات و رضاعش می تند
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چونک کار هوشمندان می کنند
گر نه از هم این دو دلبر می مزند	پس چرا چون جفت در هم می خزند
بی زمین کی گل بروید و ارغوان	پس چه زاید ز آب و تاب آسمان
مهر آن میلست در ماده به نر	تا بود تکمیل کار همدیگر
میل اندر مرد و زن حق ز آن نهاد	تا بقا یابد جهان زین اتحاد
میل هر جزوی بجزوی هم نهد	ز اتحاد هر دو تولیدی زهد
شب چنین با روز اندر اعتناق	مختلف در صورت اما اتفاق
روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند	لیک هر دو یک حقیقت می تنند
هریکی خواهان دگر را همچو خویش	از پی تکمیل فعل و کار خویش

زآنک بی‌شب دخل نبود طبع را پس چه اندر خرج آرد روزها^۱
 مولانا اظهار می‌دارد که صرفاً آگاه شدن از قدرت عشق و برقرار کردن
 رابطه با دیگران کافی نیست؛ انسان باید مرحله وجود خویش و مهربانی و
 نیکخواهی را، تفسیر کند و به هدایت و خلاقیت بشری عشق بورزد. مولانا
 قدرت عشق را عالی می‌دانست و بدین طریق محصول بشری را بعنوان
 وسیله بدست آوردن همراه و شادی مطرح ساخت. از نظر مولانا انسان در
 مرحله انفعالی دانش، صرفاً روابط خود با جهان هستی را حل می‌کند و
 روح خود را نجات می‌دهد. لیکن او باید گام بیشتری بردارد و لذت بودن
 در مرحله فعال، شاد بودن را برای برقراری رابطه با دیگر همراهان را
 کشف کند. این همان جایی است که بودائیسیم کلاسیک با تعلیمات مولانا
 فرق می‌کند. انسان برای فعال شدن در جامعه باید پی‌برد که دانش به او
 بصیرت در طبیعت جامعه، تاریخ و طبیعت می‌دهد اما با تمرین عشق
 ورزیدن در موقعیت بشری بصیرت او غنا می‌بخشد و رابطه او را با زمان
 حال مستحکم می‌کند و استعداد و توانائی او را آشکار می‌سازد. در
 موقعیت بشری عشق یک وسیله درمانی است که از عصبانیت و آرزو و
 رقابت جلوگیری می‌کند و حسادت را برطرف می‌سازد. در واقع، آنطوری
 که بطور کلی تصور می‌شود، عشق حقیقی در مقابله با تنفر و خصومت قرار
 نمی‌گیرد بلکه آنرا جذب می‌کند.

مولانا ضرورت یک سری اقدامات مشخصی از قبیل احکام، فرامین،
 قوانین و عبادت را در زندگی متعارف مورد قبول قرار داد اما اصرار می‌کرد
 که این اقدامات نباید مانعی برای دوباره متولد شدن انسان و جامعه باشند.
 در حقیقت، او این اقدامات را برای حفظ این دلیل ضروری می‌دانست که
 انسان نابالغ و رشد نیافته است. او مؤکداً دستور می‌داد که نهادهای

اجتماعی و خانوادگی و مدارس و دیگر تجربیات زندگی باید به سمت تولد دوباره پایانی بشر و نایل آمدن روبه «هنر عشق ورزیدن» سوق و جهت داده شوند.

این طرز تلقی از عشق ورزیدن بر طبق نظر رومی، همچنین بصیرت انسان در محیط بشری و غیر بشری، او را در حالی که در حال تجربه شادی‌های درونی می‌باشد، به وجود آوردن شادی‌های بیرونی بر می‌انگیزد. آنچه را انسان به وجود می‌آورد یک ارزش بزرگ نیست اما مهمتر از فرایندی است که به آن مشغول است. آیا انسان خود را تماماً مشغول داشته یا بطور جزئی در عملی وارد شده است؟ آیا قلبش، ذهنش و دستش، همه در یک سمت عمل می‌کنند یا هر کدام هدف خاص خود را دارند؟ تمامی انسانها در این وظیفه فرصت و موقعیت یکسانی را دارند و شکلی که این وظیفه بخود می‌گیرد نسبتاً مهم است. اگر شخص بطور کلی تولد یابد دارای خلاقیت فراوانی می‌باشد و در چنین مرحله، از بارآوری و شادی، زیبایی، عمل، آرامش درونی و خوشی و لذت برخوردار خواهد بود. این گونه افراد که دارای عشق هستند می‌توانند در زندگی شخصی گام فراتری پیش بگذارند و پی ببرند که عالی‌ترین انتقال وجود انسان به یک موضوع روانی نیست بلکه هدایت، عالی‌ترین عمل است. شاید این مسیر ضروری عمل پیشرفت غیرمادی افکار سنتی شرقی محسوب گردد. اما همین اصل تعریف جدیدی از تزکیه ارائه می‌دهد برای اینکه تزکیه مجموعه صفات پرهیزکار می‌باشد و کسی دارای تزکیه است که در گفتارش صادق باشد و اگر عمل کند در عملش حقیقت باشد.

این مراحل اساسی عشق در شکل مهربانی نسبت به جواناترها، بخشش و سخاوت نسبت به فقرا، سپاسگزاری از معلمین، صمیمیت و اعتماد نسبت به همسالان، در بهترین شکل، همراهی با هم مشربها و با

همسر کاملاً سازگار بنظر می‌رسد. و همچنین این عشق خود را به صورت تواضع در راه رفتن، میانه روی در خوردن، آرامش در خواب (خوابی که از بیداری بهتر است) و در نگاه نافذ که خیلی رساتر از هر کلام می‌باشد نشان می‌دهد.

مولانا در پایان نتیجه می‌گیرد که خوشبختند آنهایی که تحت یک حالت خلاق جامعی، که تحت این نمونه‌ها و از طریق یک مکانیسم خلاق عمل می‌کند، زندگی خواهند کرد. این افراد در آماده کردن مسیر خلاقیت انرژی تلف نمی‌کنند اما بطور ناخودآگاه آنرا از طریق عشق در خانواده، مراقبت در جامعه و بصیرت روابط درونی فرد بدست می‌آورند. در این حالت هیچ کسی مزاحم کسی دیگر نیست؛ هر کسی خلاق است. و در وضعیت بهشت‌گونه صلح و صفا حکومت می‌کند.

بنابراین، با ارائه مفهوم رشد کامل انسان، اکنون می‌توانم سؤال دوم را مطرح بنمایم، سئوالی که در شروع این بخش طرح کردم: این اقدام در خوشبختی و سعادت انسان مدرن غربی تا چه اندازه می‌تواند مؤثر باشد؟ پرداختن به این سؤال مستلزم ارزیابی از غرب امروز و مقداری آشنائی با توسعه تاریخی آن می‌باشد.

تکنولوژی و علم سبب رشد دو نوع جامعه در غرب شده‌اند؛ بعضی از آنها مبتنی بر درگیری فردی و ایجاد درگیری هستند و بعضی دیگر ناشی از درگیری اجتماعی می‌باشند. برای حل این کشمکش‌ها جامعه کمونیست و غیرکمونیست در غرب شدیداً بر استدلال و عقل تکیه دارند و جامعه را بر پایه قانون هدایت می‌کنند در حالی که این حقیقت را که عقل و استدلال مبتنی بر سودجویی می‌باشد و می‌تواند هم در جهت خلاقیت و سلامت بکار رود و هم انسان را به گرایشات حیوانی بکشاند، نادیده می‌گیرند. در حال حاضر، غرب در حال نزدیک شدن به پایان استفاده از عقل در جهت

هدایت جامعه و شروع درک این مطلب که عقل به تنهایی نمی‌تواند آرامش درونی فراهم آورد می‌باشند. یک روشنفکر غیرروحانی و نه چندان قدیمی در تاریخ غرب به غرب کمک کرده تا آن را از درجه پائین‌تر هوشیاری به درجه بالاتری که بعنوان کشف تاریخ غرب منعکس شده، انتقال دهد. جز در مورد قرون وسطی مسیر تاریخ غرب از زمان یونان باستان به عقل اهمیت بیشتری داده و به تدریج از دنیای سحرآمیز با نوعی جدائی سریع انسان از طبیعت منحرف گشته است. گرایش فرهنگی غرب همیشه بر هوشیاری فزاینده و اسرار تکنیک‌های علمی بعنوان وسیله‌ای برای کنترل طبیعت و مطالعه انسان و جامعه، و تفسیر تفرّد روزافزون انسان تکیه داشته است. عصر رنسانس و روشنفکری، امید بزرگی به انسان غربی داد و خود را به عنوان تلاش بزرگی برای رشد کل انسان نشان داد. ولیکن، این پرتو تابش خورشید بزودی مغلوب مفهوم اقتصادی انسانی شد که در جستجوی سود بیشتر و انسان طبیعی طالب غرور ملی بود که سبب جنگ‌های بزرگ شد و این جنگ نیز به نوبه خود تمایلات بشری دوران روشنفکری را به پدیده ثانوی اجتماعی تبدیل کرد. نیروهای سلطه‌گر عقل‌گرایی و تکنولوژی مبتنی بر سیستم تولید رقابتی، در نهایت نسل آگاه از هم پاشیده در یک جامعه خوب سازمان یافته را نتیجه داد.

چند نفر منقد و نکته‌سنجی که کار آنها هنوز ریشه در سنت بشری غرب دارد، از قبیل ماکس شیلر، ارنست کاسیرو، اریک فروم، جولین هوکسلی، و دیگران اخیراً عدم کفایت خودآگاهی در حل موقعیت کلی زندگی و دادن پاسخ مناسب به خوشبختی و امنیت انسان محقق ساخته‌اند. روشنفکران اولیه از بلوغ جوانی برخوردار بوده و تحقیقات آنها در زمینه پاسخ قابل درک به زندگی بوده، پیشنهاد کردند که غرب یک تفاوت سنتی بیشتری از هوش و عقل را از شرق نشان داده است. این

تفاوت در حال منجر شدن به جستجوی پاسخ برای معضلات وجود می‌باشد. از اینرو رشد عقل، همچنین تکیه بر روی آن، انسان غربی را به آستانه مرحله انتقال فرهنگی کشانده است.

عامل بزرگ دومی که بعنوان علت آگاهی فزاینده غرب می‌باشد تکنولوژی است، که در حقیقت نشاندهنده ترکیب رشد عقل و تکنیک علمی می‌باشد که ذخایر طبیعی را به کالای مصرفی تبدیل می‌کند. نتیجتاً مکانیسم تجارتمی کردن نه تنها کالا تولید کرد و به بازار عرضه نمود بلکه همچنین نتایج روان‌شناسی علمی را برای به وجود آوردن ارزش‌ها و علایق کاذب و حتی سائق‌های کاذبی که انسان را بی‌ارزش می‌کند و او را وادار می‌کند که دنبال چیزهای با ارزشی برود، بکار می‌گیرد. انسان کمال خویش را فراموش می‌کند اما خودش را برای کمال چیزها بکار می‌گیرد. اگرچه چند دهه پیش این پدیده روشن نبود و عموم از آن بی‌اطلاع بود و فقط چند روشنفکر مشخص از آن آگاه بودند اما به تدریج بصورت یک باور عمومی درآمد. در واکنش نسل جوانتر برای اقدامات سنتی آسایش فیزیکی و موفقیت دوباره بکار گرفته می‌شود و این امری بدیهی است که کالای مادی ضروری است اما برای سعادت بشر کافی نیست.

بطور خلاصه، امنیت اجتماعی برای یک زندگی مطلوب و فرصت برای حرکت به سوی آزادی، ضرورتاً با سعادت و خوشبختی همراه نیستند. اگر چه فرد هنوز محصول علمی به صورت کالای مصرفی می‌باشد و تحت تأثیر ارزش‌های آنی و هیجان‌ها و علایق کاذب جلو رانده می‌شود، اما در بعضی موارد در رنج بوده و تلاش می‌کند که معنی زندگی را بدست آورد. بعضی‌ها با بدست آوردن یک حالت تملک اشیاء و تصور آن بعنوان نهایت و هدف به زندگی بی‌معنی رسیده‌اند؛ از این رو معنی زندگی را از طریق بی‌علاقگی که نتیجه برخورداری از امکانات فراوان

می باشد جستجو می کنند.

ترس و نگرانی ممکن است بعنوان عامل شوم در نظر گرفته شود که در آگاهی انسان غربی از حالات وجود برخوردار بوده و بعنوان نتیجه دو جنگ جهانی و همچنین بعلت «قدرت» که در حال از دست دادن اهمیت خود می باشد، محسوب می شود. در دنیای فعلی، بنظر می رسد بعضی چیزها برای ملتهای قدرتمند پیش از ملتهای ضعیف ناامن هستند. قدرت مخرب غیر قابل تصور جنگ هسته‌ای به اندازه کافی ترس و نگرانی بوجود آورده که مستلزم بصیرت جدیدی از زندگی می باشد. در نتیجه، بعضی اشخاص اینک در حال حاضر شاهد هستند که انسان فقط یک دشمن دارد، یعنی خودش. پس وظیفه این است که انسان را بمنظور صادق و علاقمند شدن به خودش تغییر دهیم. نوعی تجدید نظر در رفتار و طرز تلقی ضروری می باشد.

رابعاً از لحاظ انفعالی، علم فیزیک در حال به وجود آوردن جنبه‌های بیشتری در جستجو می باشد و نظریات جدید در مورد پیدایش جهان که به اندیشه آدمی ارتباط دارد در حال افزایش می باشد. در همین زمان یک موقعیت برای انسان در جهان جدید گسترش یافته است. از یک لحاظ انسان موجودی است که نه تنها با محتوای ظرف جهانی تغذیه می شود بلکه از آن سیراب می شود. در حالی که انسان هر چه بیشتر بصورت بخشی از جهان در حال توسعه در می آید کاهش خواهد یافت. این کشف علمی به تدریج به انسان یک چشم انداز و جهان بینی جدیدی خواهد داد که ما را به مرحله انتقال فرهنگی نزدیک خواهد کرد.

پنجمین عامل شامل کشمکش جامعه و فرد می باشد. جامعه صنعتی مدرن از اصل اجتماعی و برخورد فردی برحسب رقابت توسعه یافته است و با کشف غیرقطعی مارکس، فروید، داروین مرتبط می باشد. به

تدریج منتقدین غربی متوجه شدند اینکه علی‌رغم وجود کشمکش و درگیری، برای پیشرفت، انسان باید درگیری را حل کند نه اینکه آنرا افزایش دهد. بعلاوه، بعضی افراد در حال جستجوی نقش خلاقیت و عشق، بعنوان مکانیسم روابط درونی فرد بشری برای حل تناقضات اجتماعی، می‌باشند. این عوامل انسان غربی را در یک موقعیت بی‌نظیر قرار می‌دهد؛ انسان باید دوباره رهبری را بعهده بگیرد، برای اینکه غرب نه تنها دارای ابزار اساسی برای حالت طبیعی انسان می‌باشد بلکه بطور اساسی آن را بدست آورده و با عدالت بهتری می‌تواند آنرا به همه اعطاء کند. بعلاوه، غرب نهادهای اجتماعی و سازمانهای انسانی را تا آن درجه توسعه داده است که نتیجه آن می‌تواند، اتوماسیون بیشتر، بیماری روانی و زندگی ماشینی باشد یا برعکس این ابزار می‌تواند بمنظور ایجاد یک وضعیت وجودی برای تولید مجدد خلاقیت و سعادت بشری بکارگرفته شود. به هر حال، سمت دادن منابع غربی برای تولید مجدد سلامتی و سعادت بیشتر و جوامع برخوردار از صلح و آرامش موجب پیدایش کشمکش بزرگتر و شدیدتر خواهد بود. کشمکش بزرگتر از پیدایش حالت وجودی و مقابله آن با انسان جامعه معاصر و سنتی و بعلاوه با کشمکش‌های اقتصادی و سیاسی که موجود است بر می‌خیزد. «تواین‌بی» و دیگران که فرهنگ غرب را بعنوان فرهنگ مسیحی در نظر می‌گیرند برای حل این کشمکش اساسی تأکید بر کنار گذاشتن ارزش‌های الهی مسیحی دارند. بدون شک، این نظریه تا حدودی اعتبار بدست خواهد آورد بشرطی که آگاهی مردم بدون هیچ‌گونه مشکلی با کتاب مقدس هماهنگ شود و بشرطی که نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بتواند مطابق الگوهای ارائه شده در این کتاب انجام وظیفه کند. از آنچه ما اکنون می‌دانیم می‌توانیم مطمئن باشیم که این یک رویا، یک شکست، یک

راه عقب‌نشینی و یک بازی است که به شکست منجر خواهد شد. بعلاوه، طبیعت انسان به ما می‌گوید که وقتی انسان از مرحله پیشین خود، آگاه شود نمی‌تواند دیگر به موقعیت خود برگردد حتی اگر به بیماری روانی مبتلا شود. به محض اینکه طفل بتواند راه برود دیگر نمی‌تواند به وضعیت بی‌حرکتی خود بازگردد. وقتی که یک کودک شود دیگر به دوران خردسالی خود وابسته نیست، وقتی که جوان شود دیگر ناتوانی‌های بچگی را ندارد و وقتی که بزرگسال گردد دیگر آن جوان گستاخ نیست اگر چه از یک لحاظ دارای همه این جنبه‌ها است.

از طرف دیگر، اقتصاددانان و صنعت‌گرانی هستند که تأکید بر امکانات رفاهی مادی دارند حتی اگر سرانجام به جامعه انسانهای ماشینی و رشد اتوماسیون و انسان مکانیکی و تحریک خوی حیوانی انسان منجر شود. طبق اظهار نظر این مقامات، اتکای انسان به اتوماسیون او را مجبور می‌کند زندگی را هر چه بیشتر ماشینی کند. مع‌هذا، اهل جماعت از شناسائی جنبه مخالف که اتوماسیون ابزاری است که مستلزم دوباره تعریف کردن نقش جامعه و صنعتی شدن آن می‌باشد، امتناع می‌ورزند، اگر اتوماسیون را بعنوان یک محصول و بعنوان وسیله‌ای که انسان آنرا خلق کرده است در نظر بگیریم پس انسان بجز آگاه شدن از اصول عملی عملکرد آن و شناسائی دانش کنترل آن بعنوان یک وظیفه آموزشی ضروری بر همه راه دیگری ندارد. این موقعیت مستلزم بدست آوردن بصیرت می‌باشد برای اینکه بتواند خود را بر بالای مکانیسم این موقعیت قرار دهد. اوقات فراغت ناشی از این فرایند اتوماسیون فرصت کافی برای دوباره متولد شدن در خلاقیت و بلوغ در اختیار انسان می‌گذارد. روشنفکرانی هستند که در پرتو فرهنگ حقیقی غرب در مقابل گرایش ماشینیسم واکنش نشان می‌دهند و سهم مهمی در تفکر و اندیشه غرب دارند. در میان اینها،

اریک فروم، در کتاب «جامعه سالم» خود پیشنهاد می‌کند که موضوع این نیست که کمونیسم در مقابل دمکراسی قرار می‌گیرد بلکه پیدایش انسان ماشینی در مقابل انسان بالغ است. فروم بصیرت‌هائی را در رشد شخصیت انسان غربی از قرون وسطی تا قرن بیستم را نشان می‌دهد و می‌گوید که چگونه «این نه آنی» علائق انسان به توسعه جوامع خلاق کمک می‌کند.

در تجزیه و تحلیل کشمکش‌های فرهنگی و وجودی گروه‌سومی هم وجود دارند که با علاقه صادقانه علمی خود در شرق معتقدند که انسان شرقی در چند صد سال آخر، در شرق چند فاضل برجسته‌ای را به وجود آورده است. شرق یک میراث بزرگی برای انسان غربی رشد یافته را حفظ کرده است و اینکه خود را در جهان هستی می‌بیند تا در جامعه و تاریخ. این تعداد کم از انسانهای فاضل، نسبت به نویسندگان که در اوایل به شرق سفر کردند و مسیونرها یا حتی خاورشناسان چند قرن آخر فهم خیلی بیشتر از شرق بدست آورده‌اند. بجای دنبال گنج و سرگرمی گشتن یا بجای تعقیب پیشرفت اقتصادی در شرق در غرب معنی زندگی، فرد، و دسترسی به زندگی برای انسان مورد نظر خود را تعقیب کردند. به این گروه «یونگ»، «واتز» و مردان شرقی از قبیل سوزوکی، تاگور و دیگران تعلق دارند. به هر حال این مردان، برای مشتاق غربی بدون ارائه پایه‌های تئوریک برای تعریف جایگاه خود شرقی در غرب فلسفه شرقی را معرفی و تفسیر کردند و برعکس کارشان بعضی از مفاهیم شرقی را روشن ساخته‌است. تعداد کمی هنوز تلاش می‌کنند که این شکاف را پر کنند، یکی از مشهورترین آنها «هارولد کلمان» رئیس انیسیتوی امریکایی روانکاوی، می‌باشد. بصیرت دکتر کلمان در جستجوی انسان غربی برای مهارت در زندگی، به اندازه درک اندیشه شرقی برای او تحلیل، مقایسه و استفاده دو

متد اندیشه را بر حسب نیازهای انسان مدرن ممکن کرده است. او می‌گوید:

به منظور شکل دهی زندگی و مسلط شدن بر آن انسان غربی ارزش بالائی به عقل، قدرت اراده، رقابت، انکار احساسات، مادی کردن زندگی داده است. در یک میدان محدود، بعضی از فلسفه‌ها و مذاهب در غرب خصوصاً در شرق تأکید بر ارزش‌هایی که نه تنها نسبت به گرایش‌هایی آپولونی ضد اخلاقی نیستند - آپولونی‌ها تأکید بر تسلط بر زندگی و شکل دهی آن دارند - بلکه از دیونیس‌ها هم ضد اخلاقی ترند - دیونیس‌ها تأکید بر تحریک همه احساسات و ایجاد حالات زیبایی و از دست دادن و ترک خود برای کل بزرگتر را دارند - متافیزیک شرقی آنگونه که در غرب شاهد آن هستیم یک فلسفه نظری نیست. این فلسفه نوعی غیرعقل گرایی، غیر مذهبی، غیر تعصب، غیر محدود به زمان و مکان و نوعی غیر ماتریالیسم می‌باشد. همچنین با سیستم‌های ارزشی غربی غیر قابل تطبیق و غیر قابل انعطاف می‌باشد. اما همچنین در مقابل اینها طغیان کننده نمی‌باشد. نه مطابقت می‌کند و نه طغیان می‌کند چگونگی و چرایی را می‌پذیرد، تصویب یا عدم تصویب آن هیچ عملی را انجام نمی‌دهد. این نگرش ممکن است مقایسه شود با آنچه که «ذن بودیسم» تأکید بر گرایشات دیونیس‌ها - که می‌گویند فلسفه شرقی آنها را انجام می‌دهند - و نیز بر نظرات آپولونی‌ها تأکید ندارد. بر ریاضت، انزوا، ممنوعیت گوشت، آنطور که بعضی از غربی‌ها در مورد فلسفه شرق معتقدند، توصیه نمی‌کند. «ذن» نوعی فلسفه عملی در زندگی روزانه است. وقتی پرسیده شد «ذن» چه بود یک استاد جواب داد: «وقتی گرسنه هستی بخور، وقتی خسته هستی بخواب».^۱

۱ - کلمان، خودشناسی و مازوخیسم در «علم و روانکاوی» چاپ J. H. Masserman

هاکسلی، در کتاب «معرفت، اخلاق و سرنوشت» بطور زیبایی نگرانی موجود در بشر را در مفهوم بشر تکاملی بیان می‌کند و رشد فرهنگی و تاریخ را بعنوان ادامه تکامل طبیعی مورد بحث قرار می‌دهد. سپس واقعیت قطب‌بندی افکار غربی و فایق آمدن به واقعیت مرحله وحدت را توضیح می‌دهد:

شرط اساسی تکامل بشریت این است که نیروهای روحی و روانی - نیرو بمعنی اعم - در احساس عمومی و آزاد داشتن تأثیر عملی اهمیت قطعی در امور عملی بدور از سرنوشت بشر می‌باشد که اموری مافوق طبیعی و بیرون از انسان نیستند. ویژگی‌های بشری اگر بعنوان یک ارگان تکاملی، در نظر گرفته شود نوعی مکانیسم روانی - اجتماعی است که باید بوسیله استفاده از این نیروها عمل کند. ما باید طبیعت این نیروها را، جایی که در مکانیسم روانی - اجتماعی قرار می‌گیرند و جایی که کارآئی دارند، بشناسیم.

در وهله اول، بشر همانند خیر در انسان وجود دارد. این واقعیت اخلاقی آشکار در یک بیان مربوط به الهیات، در یک دکترین برجسته همانند گناه اصلی و در فرضیات قدرت مافوق طبیعی خیر و شر همانند خدا و شیطان و اهورا مزدا و اهریمن تصویر شده است. اما تمایز نارسای معروف تحت عنوان امور مطلق اخلاقی از قبیل «خیر» و «شر» مستلزم توجیه مجدد در پرتو تاریخ و روان‌شناسی می‌باشد. بنابراین شاهد تمایز مهمی بین مثبت و منفی، بین سازندگی و تخریب می‌باشیم. از جنبه منفی از نیروهایی از قبیل نفرت، کینه، حسرت، ناامیدی، ترس، خشم و برانگیز و متهاجم، خودبینی انحصاری در تمامی اشکالش، از آز تا طمع بعنوان

ناهماهنگی درونی و عجز و کشمکش حل نشده برخوردار هستیم. از جنبه مثبت، فهم، عشق در گسترده‌ترین احساس، شامل عشق به زیبایی و آرزوی حقیقت، اصرار برای خلاقیت و احساس قویتر، میل به سهم شدن و احساس مفید بودن در سهم بودن در مقاصد و اهداف بزرگتر لذت خالص و ناب و پرورش استعداد های ذاتی و توانائی های درونی و تمایلات سازنده نیروهایی که آنها را هارمونی درونی می‌نامیم، داریم.^۱

در این روند اندیشه است که فلسفه غربی می‌تواند از سهم مولانا در زندگی استفاده کند. با اینحال تحقیق اریک فروم، بنظر می‌رسد که رابطه خیلی نزدیکی با مفاهیم مولانا داشته باشد.^۲

بنظر می‌رسد که بین بصیرت و شناخت مولانا در طبیعت انسان و سیستم مطالعه فروم رابطه‌ای وجود دارد که تأکیدی بر سهم این بشر دوستان در معضلات عصر ما می‌باشد. بعلاوه ربط دادن این تحقیق به نوشته‌های فروم امری مطلوب می‌باشد برای اینکه در میان رهبران فکری امروز، فروم به توهمی که همه دانش روان‌شناسی از فروم یا فروید شروع شده تن در نداده است.^۳ او در حقیقت معتقد است که افکار خلاق یک عملکرد سالمی داشته و یک سنت طولانی دارند. اگر یکی به کارهای بزرگ ادبیات و هنر همه عصرها فکر کند می‌بیند که یک دید خلاق در عملکردهای خوب بشری و نوعی حساسیت در مورد عملکردهای بد وجود دارد.^۴

بعلاوه، فروم معتقد نیست به اینکه رفاه به مفهوم فقدان ناخوشی

۱ - هاکسلی «معرفت، اخلاق و سرنوشت» کتاب خانه جدید آمریکائی ۱۹۵۷.

۲ - این یک حقیقت است که خواندن روانکاوی بشری فروم مرا واداشت که این تحقیق را انجام دهم.

۳ - مولاهی «اودیپ، افسانه و عقده» (نیویورک)، انتشارات هرینج ۱۹۴۸.

۴ - فروم «هنر عشق ورزیدن» نیویورک ۱۹۵۶.

می‌باشد و اهداف روانکاوی را به آزادی بشر از سیستم عصبی و از آنچه شخصیت انسان از آن ممنوع بوده و غیرعادی محسوب می‌شود، همانطور که فروید می‌گفت، محدود نمی‌کند.^۱ بعلاوه، فروم مفهوم رفاه و انسان خوشبخت را از حالت انسان بالغ و سالم استنتاج می‌کند که همراه با شادی می‌باشد.

هم فروم و هم مولانا خودشان فرایند تکاملی زندگی را درک کرده‌اند. آنها با فروید که انسان را موجودی منزوی تلقی می‌کرد و بیماریهای بشری را ناشی از فرهنگ او می‌دانست و آن را به «ایرانی» تعمیم داد فرق دارند. فلسفه مولانا و فروم هر دو انسان را در ارتباط با منطقه ویژه‌ای در نظر نگرفتند بلکه برحسب هدف غائی در رابطه با وجود رشد توانائی‌های او بعنوان نوع بشر، مورد مطالعه قرار دادند. هر دو این دانشمند انسان دوست در اعتقادشان به اینکه انسان در نهایت خودش می‌باشد، به شبستری صوفی ایرانی قرن سوم می‌پیوندند که می‌گفت:

هیچ علت نهائی و رای انسان وجود ندارد، و این در خود خویشتن انسان آشکار می‌گردد.^۲

دلیل دیگر مقایسه این دو دانشمند انسان دوست این است که هر دو، علی‌رغم فاصله زمانی اگر نه در دوران یکسان ولی در یک زمان مشابه زندگی کردند. وجه مشخصه عصر مولانا (۷۳-۱۲۰۷) ترس و عدم امنیت و اضطراب بود. ترس حملات آینده مغول، در بسیاری از جنبه‌ها بعنوان انسان مدرن از امکان جنگ اتمی وحشت به وجود آورده بود. بعلاوه، در هر دو عصر مذهب رو به زوال بود. اسلام نقش مؤثر و مفید، آنگونه که در

۱ - فروید «تحلیل فناپذیر و فناپذیر» روزنامه‌های جمع آوری شده.

۲ - شبستری، سعودالدین محمود «باغ گل سرخ اسرارآمیز» ترجمه به انگلیسی بوسیله E.H. Whinfield، لندن - ترونیر ۱۸۸۰.

قرنهای اولیه ایفاء کرده بودند و مسیحیت نیز هیچ نقش مشخصی در موقعیت اروپا ایفا نمی‌کرد. معهذا متعصبین از قبیل صلیبی‌ها تلاش می‌کنند که حرمت و تقدس مذهب را حفظ کنند. در سالهای اخیر تلاشهای معینی برای دوباره زنده کردن فرمالیسم مذهبی، حتی برای توسعه‌ی هواداران مسلمان و مسیحی - هر چیزی بعنوان دفاع در مقابل کمونیسم - صورت گرفته است. برآستی، بین‌انگیزه مغول‌ها و صلیبی‌ها که بعنوان گروه فشار در انسان مدرن عمل می‌کنند توازن برجسته‌ای وجود دارد. هر دو عصر شاهد مردم در حال حرکت هستند، اما به کدامین مقصد؟ به سختی می‌دانیم. هر کجا را انسان مورد استفاده قرار داده است. اما به کدامین مقصد و هدف؟ به سختی متوجه آن هستیم. هر جایی انسان به عنوان یک وسیله تولید، یا اهداف سیاسی یا وسیله‌ای برای تقلید کورکورانه قرار گرفته است. در هر گوشه‌ای انسانی تکه‌ای از الماس حقیقت را یافته و فریاد زده که من کل حقیقت را یافته‌ام. از این رو، در عصر رومی، پاپ، خلافت و رهبران مغول همگی میلیونها انسان را به بردگی کشاندند اما نه به دلیل واقعی. انسان علیه انسان جنگیده درست مثل حالا که بر علیه روح خودش می‌جنگد. در یک چنین جامعه‌ای، قرار دادن مولانا و فروم پاسخی به بازتاب عصر خودشان برای نجات انسان و برترکشیدن انسان و رای ابرهای سیاست می‌باشد تا اینکه انسان دوباره برخاستن آفتاب و طلوع عصر جدید را ببیند. این هر دو، جنبه مثبت ذات انسان را دیده‌اند؛ هر دو در یک زمان بحرانی و وخیم زندگی کرده‌اند و باید تذکر داده شود که هر دوره بحرانی، یک انسان با درک بالائی می‌خواهد که مشکلات انسان را درک کند.

در امنیت خارجی زمان رومی، حتی ثروت و قدرت تأثیر خود را از دست داده بودند. در عصر فروم حتی کسانی که دارای دانش برجسته و

سود مادی و قدرت هستند، هنوز در راه امنیت مبارزه و تلاش می‌کنند. در دوره‌های اولیه اندیشهٔ اسلام تأثیر پویائی خود را از دست داد و روشنفکران به حوزه بازگشتند و روند ضعف و سستی قابلیت سازگاری دانش و نظریه آغاز شده بود. امروزه، تخصص در علوم اجتماعی و فیزیکی انسان را صرفاً به عنوان یک طبقه‌بندی کننده واقعیت‌ها تبدیل کرده است انسانی که ناتوان از استفاده از این دانش در جهت توسعه موقعیت زندگی خودش می‌باشد. زندگی روشنفکری به قول «نایب» به دنیای شوالیه‌ها ترقی و کمال بخشنده است.

«...توده‌های نیمه باسواد، هرگامی که بر می‌دارند در جهت از خود بیگانگی می‌باشد و از شعوری برخوردارند که نوعی ابزار اضافی برای تعیین هویت خویش و یک ابزار اضافی برای حمایت از خودشان و دانشی است که از آنچه آنها انجام می‌دهند فوق‌العاده فاصله دارد. در عصرهایی همانند عصر فروم و رومی، که دارای وجه مشخصه‌ای چون عدم تأثیر اخلاق، اصول مذهبی و حتی بی‌تفاوتی علم و دانش می‌باشد. ارزشها و سیستم ارزش بعنوان یک رویه برای هدایت از اعتبار افتاده است. از اینرو، وظیفهٔ اصلی متفکرین بزرگ، کشف نمونه جدید و خلق سیستم ارزشی جدید متناسب با تولد مجدد انسان می‌باشد. هم مولانا و هم فروم برای نیل به چنین هدف مهمی از عامل‌های عشق، صمیمیت، انسانیت استفاده کردند و آن را فرای قانون و نظام قرار دادند.

در زندگی شخصی مولانا و فروم شباهت‌های قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. یکی از دست نیروهای وحشی مغولها مهاجرت می‌کند و دیگری از ترس نازیها. اگر چه فقدان یک رابطه نزدیک ممکن است ناامیدی ضعیفی ببار بیاورد. اما دید انسان‌های قویتر را افزایش می‌دهد. یک چنین جدائی، در مورد مولانا و فروم، یک ارتباط فزاینده‌ای را با گروههای متنوع و

راههای متفاوت زندگی فراهم آورد که نتیجه آن فرصتی بود که مسائل مشترک وجود انسان را برای خلق سمبولها تقویت کرد. این دو انسان بزرگ متوجه شدند که در هر عصری و هر مکانی انسان یک بیماری را تحمل می‌کند و آن فقدان نزدیکی صمیمانه با دیگر انسانها و با جهان هستی می‌باشد؛ و در هر عصری و در هر مکانی انسان دریافته است که زندگی با این بیماری و استفاده از بدلهای این نزدیکی آسانتر است.

فروم و مولانا موافقتند که شرایط اجتماعی باید بعنوان وسیله‌ای برای تغییر شخصیت اجتماعی انسان به انسان جهانی و مربوط به هستی بکار گرفته شوند. از اینرو ایده‌های آنها سازگار و مناسب با اهداف آنها و منطبق با اصول آنها که آزادی از محدودیتهای مربوط به نهادهای اجتماعی می‌باشند، اگر چه در شیوه‌ای که تغییرات انسان اجتماعی را به انسان جهانی پیشنهاد می‌کند، فرق دارند.

فروم بصیرت فرهنگی خود را به منظور ارزیابی موقعیت انسان و کشف یک نمونه برای تولد دوباره انسان بر حسب تکنیک روان‌شناسی بشری با دانش علمی قابل دسترس قرن بیستم تکمیل کرد. او شدیداً معتقد به توانائی انسان می‌باشد و در این مورد تأکید می‌ورزد که جواب جزئی کافی نیست. در حقیقت، علائم بیماری و بحران‌های روانی از روان انسان محو خواهند شد بشرطی که افراد خویشتن خود را پیداکنند و فاعل عمل خود گردند و در یک عشق هماهنگ با دیگر انسانها زندگی کنند:

تکنیک فروم از اینرو خود فرهنگی را با تکنیک علمی ترکیب می‌کند. در آنجا که «کانت» ادعا می‌کند که احساسات بدون عقل ناقص و همراه با عقل کور است. فروم می‌تواند ادعا کند که خود فرهنگی بدون دانش علمی غیر عملی بوده و تکنیک علمی بدون خود فرهنگی سست و ضعیف است. بصیرت فرهنگی و علمی او منجر به این شد که بگوید عقل انسان

زمانی بوجود آمد که انسان از طبیعت جدا بود و خوشبختی ناخودآگاه خود را از دست داده بود.

فروم تأکید می‌کند که این جدائی، هوشیاری اصلی و اضطراب انسان را به وجود می‌آورد و سبب می‌شود که انسان در جهت رشد و کمال خود و یافتن یک هماهنگی جدید گام اساسی بردارد. اینجاست که فروم یک نشانی در انسان از یک حیوان کوچک و انسان کلی درک می‌کند در حالیکه فروید از رابطه بین این دو چشم می‌پوشد.

انسان از لحظه تولد تا مرگ در فرایند تأمین یک رابطه جدید، با موقعیت‌های نامناسب اجتماعی، موقعیت‌هایی که توانائی‌های او را به راههای گوناگونی از قبیل مازوخیسم، سادیسم، اتوماسیون و تطابق و تخریب یا در یک حرفه تولیدکننده سوق می‌دهد مواجه می‌شود. فروم، باروری و خلاقیت و سلامتی، لذت و وجود کامل تولد یافته را مساوی می‌داند و اعتراف می‌کند که سکس، قدرت، روابط اجتماعی، اقتدار، و ابزارهای متنوع دیگر باید برای رشد بیشتر انسان بکار گرفته شود. در این فرایند انسان اجتماعی باید بطور قطعی خود را به سمت مفهوم انسان کلی - نمونه - هدایت کند.

افرادی که به شناخت خویشتن نرسیدند شخصیت و وجدان خود را از طریق فرایند جذب، اجتماعی کردن و فرهنگی کردن به کمال می‌رسانند. این افراد نمونه‌ای می‌سازند که معمولاً از آن خسته می‌شوند. فروم اظهار می‌دارد:

با توجه دقیق به آنچه گفته شده است... در مورد بی‌اثر کردن نفوذ اجتماعی، و بعلاوه با ملاحظه مفهوم وسیع‌تری که ناهوشیاری ما را تشکیل می‌دهد، به مفهوم جدیدی از ناهوشیاری می‌رسیم یعنی وجدان. می‌توانیم با گفتن اینکه انسان متوسط که فکر می‌کند هوشیار است، در

حقیقت نیمه خواب است شروع کنیم. منظور من از نیمه خواب بودن، این است که ارتباط شخص با واقعیت خیلی جزئی است؛ بیشتر چیزهایی که معتقد است حقیقت دارد (بیرون یا درون خودش) مجموعه افسانه‌ای است که ذهن او ساخته است. چنین فردی تا آن اندازه از حقیقت آگاه است که عملکردهای اجتماعی آنرا ضروری ساخته است. از همشهریان خود که احتیاج به همکاری با آنها دارد ناآگاه می‌باشد و به اندازه‌ای از واقعیت‌های اجتماعی و مادی آگاه است که نیاز دارد آگاه باشد تا بتواند آنها را زیر نفوذ خود در آورد (از واقعیت برای توسعه هدف زنده ماندن و برآوردن نیازهای خود آگاه است).^۱

از اینرو، برخلاف دیگر علوم اجتماعی، فروم و رای واقعیت‌های اجتماعی می‌رود و خود را به بشریتی که پتانسیل درونی اوست پیوند می‌دهد: «آگاه ساختن ناهوشیاری و غفلت، صرف دیدن جهانی، انسان را به تجربیات زندگی جهانی منتقل می‌کند؛ این یک نوع تحقق تجربه از انساندوستی است»^۲ چنین انتقالی بشرطی که شخص یک تولد دوباره را در بلوغ جدی تجربه کند می‌تواند واقع شود، یعنی زمانی صورت می‌گیرد که رشد او در نتیجه کهنلت سن، ازدواج و کلیت اجتماعی متوقف نشده باشد.

در تحقق انساندوستی است که می‌توانیم نمونه جهانی را برای اندازه‌گیری پیشرفت اجتماعی و شخصیت اجتماعی و تقلیل بدبختی انسان استنتاج کنیم و شرایطی را که سبب تقلیل دیوانگی و نادانی هستند روشن کنیم. بدین طریق بصیرت در زندگی و حقیقت و عشق، و محبت را به عنوان مکانیسم رابطه با دیگران بدست می‌آوریم. سرانجام به نقش

۱ - فروم، سوزوکی، و مارتینو «روانکاوی و ذن بودیسم» نیویورک، ۱۹۶۰.

۲ - همان مرجع.

اندیشه و عقل و دانش که با اهداف درونی انسان سالم رابطه دارند و جهت کنترل طبیعت بکار می‌روند پی ببریم.

به هر حال در سایه توجه به اهداف کشمکش درونی شخص، فروم همانند مولانا در می‌یابد که عشق دارای تمامی دردهاست و می‌گوید: «آگاهی از جدائی بشر، بدون ایجاد وحدت با عشق مایه شرمساری است و در همین زمان است که گناه و اضطراب شکل می‌گیرد».^۱

برای برطرف کردن این شرم و گناه و غالب آمدن بر جدائی، فروم اظهار می‌دارد که «انسان از ایده‌های خیالی در مورد عشق، در نظر گرفتن آن بعنوان احساس مطلوب اجتناب می‌کند و از مشاهده مشکلات عشق بعنوان عشق موجود بجای عشق ورزیدن و توانائی انسان برای عشق ورزیدن دست بر می‌دارد».^۲ در یک مطالعه تحلیلی آنچه که مولانا عمل کرد، فروم اظهار می‌دارد که عشق یک پاسخ به مشکلات وجود بشری است؛ یک هنر است و باید آموخته شود. وظیفه هر کسی است که در این هنر مهارت پیدا کند و به آن عمل کند. اگر چه منبع یکی است اما سایه‌ها و اشکال بی‌شمارند. انسان اساساً می‌تواند اصول آنرا با احساس خود بعنوان یک موجود بشری مسئول با مراقبت و «بخشش» و احترام به دیگران بیاموزد. بعلاوه شخص باید تجربه کند که «عشق یک فعالیت است نه یک اثر انفعالی»؛ ایستادن در آن است نه افتادن در آن «در بسیاری از این راههای عمومی ویژگی فعال عشق می‌تواند با این توضیح بیان شود، عشق در وهله اول دادن است نه گرفتن».^۳

شخص باید شناخت پیدا کند که، عشق رنج کشیدن است. رنج کشیدن

۱ - فروم هنر عشق ورزیدن.

۲ - همانجا.

۳ - فروم، هنر عشق ورزیدن.

باید به عشق تبدیل شود. این فقط در نتیجه دادن بی قید و شرط مادرانه. با عمل یک پدر کامل بودن، با عشق خود که نگرانی برای شخص سالم بودن و نگرانی فزاینده برای انساندوستی بعنوان یک عشق برادرانه بدست می آید؛ و همین طور با تکامل شناخت و بصیرت در طبیعت متقارن عشق بین زن و مرد، جائیکه «در عشق نوعی تناقض واقع می شود چون دو موجود یکی می شوند با وجود اینکه دو تن باقی می مانند»^۱.

سرانجام، فروم عشق به خدا را تفسیر می کند، که شکل کمال آن در سایه همانند سازی انسان با صفات خدا آشکار می کرد. انسان می تواند عشق را تجربه کند و تمام شخصیت را شامل شود؛ وقتی که انسان این عشق فوق تصور را بدست آورد بر طبق اراده خدا عمل می کند.

اصولی را که مولانا عمل کرد بوسیله فروم بعنوان ضرورت لازمه برای رشد شخصیت سالم و بالغ در نظر گرفته شده اند. مهارت در هنر عشق ورزیدن شبیه مهارت دیگر لازم عمل و بکارگیری اصول و تمرکز و شکیبائی و برخورداری از حساسیت می باشند. انسان باید به منظور پی بردن به دلیل اضطراب و پریشانی خود بوجدان خود حساس باشد. باید بر روی لحظات تمرکز کند و با صبر و شکیبائی تمام در حفظ توانائی خود در جهت خلاقیت و شکوفائی عشق بکوشد.

به هر حال باید معلوم شود که نمونه های روابط اجتماعی در خاور نزدیک در قرن سوم، برای روابط درونی بشر خیلی مطلوبتر از جامعه مدرن غرب بود که نیروهای اجتماعی با نیروهای عشق و محبت در تضادمند. بنابراین امروز نسبت به گذشته بخاطر تأثیر سهم تکنولوژی بر انسان و بخاطر سهم زندگی اجتماعی و سیاسی غیر شخصی انسان با مشکلات بشری بیشتری مواجهیم. از اینرو این مشکلات مستلزم این

بود که همه اقتصاد اجتماع و تلاش‌های سیاسی در جهت برترکشیدن شخصیت انسان از وضعیت فعلی بمنظور رساندن به موقعیتی که مردم بتوانند با همدیگر کار کنند، در تجربیات هم سهیم باشند و محبت صادقانه را به هم اظهار دارند سامان داده شوند یا به قول فروم: جامعه باید در یک جهتی سازمان داده شود که جامعه انسانی و طبیعت عشق ورزیدن از وجود اجتماعی او جدا نشده باشد و با آن یکی شود!

سهم مولانا در تصویر بُعد بشر دوستانه انسان

برخلاف باور عمومی، درک من از فرایند اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی روسیه در دهه‌های اخیر مرا بر آن می‌دارد که باور کنم که شوروی، غافل از گرایش فرایند بلوغ انسان، به سمت حالت متمایل به فرهنگ و وجود پیش می‌رود اما از طریق و مسیر متفاوتی در حال رسیدن به مقصد هستند. بر خلاف غرب که از طریق خودخواهی گسترده، مقید بودن به سنت‌ها، امکانات مادی وسیع و کشمکش‌های مذهبی - اجتماعی به آستانه مرحله وجودی رسیده است؛ شورویها در آستانه تولد وجودی از طریق غرق در تناقضاتی هستند که برخاسته از آگاهی مربوط به جهان هستی در مقابل آگاهی تاریخی، و آگاهی فردی از نیازهای وجودی خود در مقابل خواسته‌های اجتماعی می‌باشد. همچنین عامل‌های مشابهی از قبیل اتوماسیون وسایل تولید، ترس از نابودسازی کلی، بی‌تأثیر بودن ملی‌گرایی، و دیگر عوامل، شوروی‌ها را به سمت آگاهی عمیق‌تر و اضطراب بزرگ‌تر، که لازمه اساسی وجودی برای تولد دوباره می‌باشد جلو می‌برد.

از لحاظ جنبه مثبت، شورویها، همانطور که در مورد غرب و بعضی

گروه‌های آسیائی حقیقت دارد، دریافته‌اند که پیروزی بر کشمکش، جنگ و حتی سرزمین، انسان نیز در حال زیان دیدن می‌باشد. هدایت و جهت دادن انسان به سمت خلاقیت و بارآوری، هر چند بوسیله ابزار خارجی باشد، خیلی سودآورتر از حل کشمکش‌های درونی است. من معتقدم که این‌گرایش با درخواست مردم بیشتر خواهد شد و افزایش خواهد یافت. این خواسته همچنین نشان می‌دهد که حل کشمکش وجودی به عنوان ابزاری به جهت تولد دوباره یک انسان جدید - یک انسان خلاق و آرام - با مبارزه کاپیتالیسم یا حتی با گسترش کمونیسم ممکن نخواهد بود، برای اینکه کمونیسم یک نمونه اجتماعی است که هم بعنوان یک ابزار و هم یک منبعی بر دوباره متولد شدن در خلاقیت، همانند نمونه‌های فرهنگی آسیائی و غربی است. بنابراین، ابزار حل کشمکش وجودی را که شورویها و دیگر جوامع کمونیست باید جستجو کنند امر درونی است که همان تبدیل مارکسیسم به انساندوستی و یافتن یک رویه جامع‌تر برای تغییر اجتماعی در شخصیت افراد می‌باشد. فقط در حال یک انسان کامل بودن است که انسان‌ها همه با هم برابر خواهند بود، بدون در نظر گرفتن اینکه امریکائی یا روسی یا چینی هستند. در کاربرد صفات مردانی چون رومی می‌باشد که هر ملتی می‌تواند افراد خود را به کمال برساند و ویژگی اجتماعی جامعه فعلی خود را به یک حالت مترقی سوق دهد. نتیجه آن یک حالت فرهنگ بین فرهنگی می‌باشد که می‌تواند زبان مشترک را توسعه دهد و قلب انسان را به یک هدف سوق دهد و افراد را از طریق مشارکت به رفتار مثبت نزدیک کند. بعلاوه، بر حسب رویه شخصیت انسان است که ایده رومی می‌تواند در شخصیت جوامع کمونیست نقش مؤثری داشته باشد.

سهام مولانا در تصویر انسان در شرق مدرن

بر عکس غرب، که نمی‌تواند امنیت کاملی در عقل عملی بدست آورد، انسان شرقی در آستانه تولد روشنفکری قرار دارد، در حالی که انسان غربی یک فرد مثله شده در یک سازمان می‌باشد. انسان شرقی فقط در سالهای اخیر است که در جستجوی تغییر جامعه مثله شده‌اش می‌باشد. برای اینکه در شرق، کلیت انسان، در ساده‌ترین شکل آن، هنوز تحت یک سازمان بزرگ و شکست‌ناپذیر قرار دارد. یک جنبه عقلی برای هدایت جامعه شیوه متداول بوده و تازه نمی‌باشد. در این نکته است که این سؤال مطرح می‌شود: چطور افکار مردانی چون مولانا می‌تواند در سلامتی و سعادت انسان شرقی سهم باشد؟ همین طور رشد یک بصیرت بیشتر در جوامع آسیائی - افریقائی در زمان حال حاضر مستلزم آشنائی با رشد تاریخی اخیر این منطقه می‌باشد.

جوامع شرقی سنتی، علی‌رغم طبیعت از هم پاشیده‌اش به آسایش و آرامش افراد کمک می‌کند و بعلاوه حدود افراد را تثبیت می‌کند. یک فرد، فردیت خود را تا آن حدی تغییر می‌دهد که خانواده، آداب و سنن، بویژه ارزش‌های اجتماعی به او اجازه می‌دهد. شرایط اقتصادی گروه، همچنین تلاش‌های تعاونی مشخصی را که گروه‌های تشکیل دهنده آن به مدت طولانی سود می‌برند ترویج و تشویق می‌کنند. اولین وظیفه این گروه حمایت از فرد بود. بزرگترها موقعیت احترام‌آمیز خود را بدینگونه تثبیت کرده‌اند: حرف آنها باید گوش داده شود، و در مواقع بیماری و غیر مؤلد بودن مورد مراقبت قرار گیرند. بچه‌ها در دایره توسعه یافته خانوادگی بزرگ می‌شوند و بندرت تنهایی و عدم امنیت را تجربه می‌کنند. مردها باید نسبت به زن دلسوز و مهربان باشند و خلاقیت ساده مورد تشویق قرار گرفته بود. این سیستم با تمامی نارسائی رابطه نزدیک درونی مشخص بین

اشخاص ایجاد می‌کند و اغلب بدون آنکه خودشان از این موضوع آگاه باشند در زمان بدبختی شادی‌ها و آسایش و راحتی خود را با یکدیگر تقسیم می‌کردند.

قانون غیرمنطقی روابط درون - شخصی در واکنش با نیروهای مسلط در جامعه رشد کرد. در یک تلاش برای حمایت از خودشان در زمان خطر، مردم به هم نزدیک می‌شدند. وقتی این تلاش ناموفق می‌ماند، در زمانی که نیروهای مقتدر اجتماعی و طبیعی مخرب شدند، مردم بیچارگی شدیدتری را تجربه کردند که به نوبت خود یک درون‌گرایی را تقویت می‌کرد. سپس جستجو برای یک قدرت مخفی در مذهب یا در خود انسان و همچنین در تعیین جهت اسرارآمیز شروع می‌شد. این مکانیسم روابط درون - شخصی به یک مکانیسم فوق طبیعی یا امنیت درونی تبدیل شد. با پیدایش حقوق اجتماعی - سیاسی افراد در غرب، عقل در شکل قانون، وسیله‌ای برای حل کشمکش‌ها شد، اما در همین زمان فرایند استعمار را به وجود آورد که محدودیت بیشتری را برای مردم آفریقا و آسیا به وجود آورد. در آغاز رابطه زیادی بین مردم شرقی و قدرتهای غربی وجود نداشت. اما بعدها زمین و منابع طبیعی شرق برای غرب منافع زیادی در برداشت و مردم شرق از اهداف غرب ناآگاه بودند. براستی، مقامات غربی روستائیان را به حال خود باقی گذاشتند، اما بدلیل میل آنها به کنترل اقتصاد آن کشور، بطور عمدی ساخت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مردم شهری را تغییر دادند. بررسی‌های استعمار در هند - مصر و ایران این موضوع را نشان خواهد داد.

در مرحله دوم استعمار، جامعه شهری در شرق سرانجام به حدی غرب زده شد که یک فرهنگ با شکل ظاهری فرهنگ غرب بدست آوردند. تحت این کنترل اجتماعی جدید، هر کسی به صورت دو جانبه

وابسته به دیگری بود. بازرگانان دیگر برای انتخاب کالا و کنترل قانون بازار آزاد نبودند؛ نسل جوانتر (آنهايي که تحت تأثیر غرب زدگی پرورش یافته بودند) تربیت شده بودند که نیازها را برای اداره کشور برآورده کنند و یک نخبهٔ تکنیکی بشوند که در حقیقت بین قدرتهای استعمارگر و مردم نوعی رابطهٔ نامشروع می‌باشند. بدینگونه آنها شریک قافله (مردم) و رفیق دزد (قدرت‌های استعماری) بودند. به هر حال در فرایند خود مختاری خود را از دست دادند و به رئیس پوشالی تبدیل شدند. حتی علم و هنر از فیلتر قدرتهای استعماری می‌گذشت. برای مردم فرصتی وجود نداشت که از اصول اساسی در صنعت غرب شروع کنند. قدرت استعماری، معرفی غلط و تحقیر سنت‌های بومی رهبران شرقی را از اعتماد به نفس خود محروم کردند و یک وضعیت سر درگمی به وجود آوردند که احساسات افراد در سنت ریشه دواند و ذهنشان تحت فشار قدرت استعماری باقی ماند. این سیستم نوعی وابستگی و فرومایگی و پستی را ترویج می‌کرد.

مرحلهٔ سوم استعمار (بعد از جنگ جهانی دوم) بعلاً حضور یک گروه آگاه از رهبرانی که چشم‌انداز مشترکی داشتند، چه در مصر، ایران، ترکیه، هند یا اندونزی مشخص می‌شود. این افراد بصورت سنتز فرهنگ جامعه خود و غرب در آمدند. در این مرحله جدید، شخصیتی با ثبات‌تر از قبل دارند. بصورت شیوهٔ زندگی و جامعه در آمده‌اند و در پایان استعمار موفق گشتند و بطور اجتماعی مردم خودشان را آگاه کردند و آنها را به ارزش‌های آزادی سیاسی و خودمختاری و قدرت تصمیم‌گیری آگاه ساختند. برای همراهی با این گروه هویت به آرزوی توسعه شرایط زندگی و اقتصادی تبدیل شد. اگر چه خاور نزدیک مفهوم حقوق غیرقابل انکار افراد را پذیرفته و بوسیلهٔ قانون از آنها حمایت می‌کند، اما هنوز این مفهوم نایمنی با توجه به کشمکشی که از جامعه و فرهنگ غرب زده حاکم بر جامعه‌اش

بوجود می آید، احساس می شود.

در این تلاش، خاور نزدیک می تواند یکی از دو مسیر را انتخاب کند. می تواند متد عقلی و قراردادی راه حل غربی کشمکش را اتخاذ کند و به تدریج احساس را از هیجان و عقل جدا کند، بدین طریق مشکلات بیشمار دیگری برای روابط بشری به وجود بیاورد. از طرف دیگر، می تواند منابع تناقض را هم در غرب و هم در شرق مورد بررسی قرار دهد و این کشمکش اساسی را برحسب سرنوشت نهائی انسان، که توسعه شخصیت کامل او و تثبیت کننده آرامش می باشد حل کند.

در این مسیر دومی است که مولانا و میراث شرقی در ارتباط با او، می تواند برای رهبران زمان حاضر سود زیادی داشته باشد. یک بینش جدید در سهم بی نظر افرادی هم چون جلال الدین مولانا در زندگی، سعادت، و آرامش، می تواند یک نمونه برای ارزیابی جوامع غربی به رهبران بدست دهد و آنها را به نتیجه ای برساند که جامعه فوق عقلی غرب یک واکنش اولیه در مقابل رابطه ارباب و رعیتی قرن پیش می باشد. این رهبران می توانند کشف کنند که تئوری سیاسی و طبیعت انسان «جان لاک»^۱ بعنوان یک واکنش در برابر نظرات افراطی «هابز»^۲ می باشد که معتقد بود که انسان در رابطه با همدیگر مثل گرگ عمل می کند.

این نظر باید پذیرفته شود که اگر شرق قرار است یک جامعه سالم را توسعه دهد، جامعه ای که به تدریج تمامی افراد سالم را در خود سهیم خواهد کرد. باید تکامل تولد دوباره انسان را بدون اینکه او را در قالب خاص اجتماعی یا خود روشنفکری یا انسان ماشینی در آورد، بتواند تسهیل کند. شرق می تواند، بی کفایتی افراد مثله شده را بپذیرد و تلاش

1 - J. Locke

2 - Hobbes

کند که تصویری از انسان کامل بیابد، درست همانطور که غرب هم اکنون در جستجوی آن است. چنین فرایند تولد دوباره گروهی، مستلزم رهبران ژرف‌نگری است که بتوانند از خلاقیت و سلامتی، صلح و آرامش، بعنوان وسیله‌ای برای تحوّل اجتماعی استفاده کنند. تحت این شرایط، شرق به تدریج از علم مدرن و تکنولوژی و صنعت استفاده می‌کند بدون اینکه بخشی از آن شود و قربانی مخلوق خود گردد.

BIBLIOGRAPHY

1. Al - Hujwiri, Kashf al - Mahjub, translated by R. A. Nichol - son.
(Luzac and Company Ltd. London, 1936.)
2. Al - Shadhili, Abu al - Mawahib, Qawanin Hikam al - Ishraq:
Illumination in Islamic Mysticism (Princeton University Press,
Princeton, 1938.)
3. Arberry, A J., Sufism" An Account of the Mystics of Islam.
(George Allen and Unwin Ltd., London, 1950.)
4. 'Attar, Farid ud - din, The Conference of the Birds. (The janus
Press, London, 1954.)
5. 'Attar, Farid ud - din, Le Manticu' ttair ou le Langage des
Oiseaux. (Paris, 1864.)
6. Browne, E. G., A Literary History of Persia, 4 vols.(Cambridge
University Press, Cambridge, 1956.) See especially Vol. III.
7. Iqbal, M., The Development of Metaphysics in Persia. (Bazm - i -
Iqbal, Lahore, Pakistan, 1958.)
8. Iqbal, M. The Secrets of the Self, translated by R. A. Nicholsn.
(Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1944.)
9. Al - Arabi, Ibn, Tarjuman al - Ashwaq (A Collection of Mysti cal

- Odes.) Translated by R. A. Nicholson, London, 1911,
10. Jami, Nur ud - din Abdul - Rahman, Lawa'ih. (A Treatise on Sufish) Translated by E. H. Whinfield and M. M. Kazwini. (Royal Asiatic Society, London, 1928.)
 11. Mac Donald, D. B., The Religious Life and Attitude in Islam. (Chicago, 1909)
 12. Myriam, Harry, Djelale Ddine Rumi, Poete et Danseur Mystiqu. (Flammarion Editeur, Paris, 1947.)
 13. Nicholson, R. A., Studies in Islamic Mysticism. (Cambridge University Press, Cambridge, 1921.)
 14. Nicholson, R. A., a Literary History of the Arabs. (Charles Seribner's Sons, N. Y., 1907)
 15. Nicholson, R. A., Divan Shams Tabriz, [Selected Poems]. (Cambridge University Press, Cambridge, 1952)
 16. Richter, G., Persiens Mystider Dschelal - Eddin Rumi: eine Stildeutung in drei vortragen, (Breslau, 1953.)
 17. Rumi, M. J. M., Mathnawi, translated by R. A. Nicholson, Volumes, II, IV and VI. (Cmabridge University Press, Cambridge, 1926, 1930, 1934, respectively,)
 18. Shabistari, S. M., Gulshan i Raz. [The Mystic Rose Garden], translated by E. H. whinfield. (Trubner and Co., London.)
 19. Von Kremer, A., Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. (Leipzig, 1868.)

● مولف این کتاب با موفقیت چشمگیری نشان می‌دهد که بین افکار مولوی و روان‌کاوی مُدرن، رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد.

● او با ارائه‌ی ایده‌ها و دیدگاه‌های یکی از بشر دوستان بزرگ (مولوی)، به طور روشن، زنده و عالمانه زندگی فرهنگی دنیای معاصر غرب را غنی‌تر ساخته است.

«اریک فروم»

