

از خودبیگانگی، موقعیتهای مرزی و مرگ در مثنوی معنوی

سیده زهرا حسینی^۱، احد فرامرز قراملکی^۲
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲۲)

چکیده

در مثنوی معنوی، از خود باختگی انسان زمانی آغاز می‌گردد که خودآگاهی وی رو به افول نهد؛ زیرا در این اثر انسان به آگاهی تعریف می‌شود. تصور انسان از خویشتن (خود پنداره) منشأ ادراک او از جهان پیرامون، ارزش‌ها، و رفتار اوست؛ در نتیجه آن‌گاه که خود پنداره واقعی و مطابق با خویشتن نباشد، ارزش‌ها، ادراکات، و دل بستگی‌های او نیز واقعی و اصیل نخواهد بود. رفتارهای بیمارگونه‌ای چون عجب و خودبینی، شهرت‌طلبی، و آرزوپردازی‌های دور و دراز نتیجه یک خود پنداره نادرست‌اند. به نظر مولانا در این سقوط و مسخ‌شدگی انسان، یک موقعیت تشویش می‌تواند لایه‌های درونی او را بر وی بگشاید و او را متوجه خود واقعی‌اش گرداند. موقعیتی که مرگ و زندگی در تقابل قرار گیرند و انسان به این تقابل آگاهی یابد. افزون بر این موقعیت‌ها، مرگاندیشی یا مواجهه ذهنی با مرگ خویشتن نیز می‌تواند با ایجاد چنین تشویشی انسان را متوجه خود واقعی و ارزش‌های اصیل گرداند.

کلیدواژه‌ها: مثنوی، الیناسیون، اصالت، اندیشه، خودآگاهی، موقعیت‌های مرزی، اضطراب، مرگاندیشی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران/Email: zahra.hosseini65@hotmail.com
۲. استاد دانشگاه تهران.

۱. درآمد

پدیده از خود بیگانگی به معنای از دست دادن هویت و گسستگی شخصیت در دنیای امروز از موضوعات مورد توجه اندیشمندان چون هگل، مارکس (نک: ساروخانی، ۲۳) و کافکا^۱ بوده است. و برخی نیز چون هایدگر بیم اسارت انسان مدرن در چنگال تکنولوژی و باختن هویت در برابر آن را داشته‌اند (هایدگر، ۵). البته این امر تنها به کتاب‌ها منحصر نماند و در همان دهه‌های آغازین مدرنیته به سینما و فیلم نیز کشیده شد. فیلم کمدی «عصر جدید»^۲ تمثیل از خودباختگی انسان در برابر تکنولوژی است؛ حکایت کارگری که شخصیت خود را در پی بستن پیچ در کارخانه می‌بازد و دنیای مدرن از او موجودی می‌سازد که از خود جز بستن پیچ و مهره نمی‌شناسد.

البته باختن اصالت نگرانی جدیدی نیست و در خود ادبیات ایران از دیرباز در آثار شعری چون ناصر خسرو، سعدی و حافظ بیم از کژ رفتن و مسخ گردیدن و دور شدن از جایگاه انسان با عبارات متفاوتی بیان شده است. اما در این میان، مولانا جلال‌الدین محمد اهمیت خاصی دارد؛ او که از همان آغاز مثنوی اشتیاق بازگشت به اصل دارد، سخن از «خلقت سه گونه عالم»^۳ می‌زند و آدمی را «نیم او ز فرشته و نیمیش خر»^۴، در مرز میان فرشته و حیوان «با دو مخالف در عذاب»^۵ می‌یابد که می‌تواند «مستغرق مطلق»^۶ باشد یا با «خران ملحق و شهوت مطلق»^۷. و دغدغه مولانا از همین است که انسان از «فزونی در کمی افتد»^۸ و «خود بازد» و سرانجام «جان او در بی آن شدن خر شود»^۹ و این دغدغه در توصیف صرف و به سوگواری خواندن «سینه‌های شرحه‌شرح»^{۱۰}

۱. رمان مسخ کافکا تمثیل انسانی مسخ شده و از خود بیگانه در دنیای کنونی است.

2. Modern Times: 1936. ساخته چارلی چاپلین

۳. در حدیث آمد که یزدان مجید / خلق عالم را سه گونه آفرید (۴/۳۴۹۷).

توجه: از این پس ارجاعات به مثنوی معنوی به صورت (شماره دفتر / شماره بیت) خواهد بود.

۴. این سوم هست آدمیزاد و بشر / نیم او ز فرشته و نیمیش خر (۴/۱۵۰۲).

۵. آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب / این بشر با دو مخالف در عذاب (۴/۱۵۰۴).

۶. یک گره مستغرق مطلق شده است / همچو عیسی با ملک ملحق شده است (۴/۱۵۰۶).

۷. قسم دیگر با خران ملحق شدند / خشم محض و شهوت مطلق شدند (۴/۱۵۰۹).

۸. خویشتن نشناخت مسکین آدمی / از فزونی آمد و شد در کمی (۳/۱۰۰۰).

۹. مرده گردد شخص کو بی جان شود / خر شود چون جان او بی آن شود (۴/۱۵۱۱).

۱۰. سینه خواهم شرحه شرحه از فراق / تا بگویم شرح درد اشتیاق (۱/۳).

خلاصه نمی‌گردد، او بی‌خویشتنی را درمان‌پذیر می‌داند و در سراسر مثنوی راهکارهای گوناگونی برای بازگرداندن انسان به خویشتن ارائه می‌کند که پرداختن به تمام آن‌ها در این مقاله نمی‌گنجد. در این میان مولوی نگاه مثبتی به تشویش‌های وجودی و موقعیت‌های مرزی و دلهره‌زا دارد و آن‌ها را موهبت‌های الهی و «آن سویی» می‌نامد (۱۱۴۰/۳-۱۱۴۲). و همین مسئله اصلی این پژوهش است که چرا مولانا به موقعیت‌های مرزی به مثابه زمینه بازگشت به خویشتن می‌نگرد؟ به عبارت دیگر، چه ارتباطی میان اصالت انسان و تشویش وجود دارد؟ حل این مسئله در گرو بررسی حقیقت انسان است؛ مطالعه اینکه مولانا جوهر و اصالت انسان را چه چیز می‌داند که فاصله گرفتن از آن موجب از خود باختگی انسان شود و سپس تشویش و هراس بتواند انسان را به آن بازگرداند، در حل مسئله راهگشاست. بنابراین ساختار کلی مقاله چنین است که پس از بررسی بی‌خویشتنی، به بررسی حقیقت خود و خودباختگی در مثنوی می‌پردازد و در نهایت نگاه به موقعیت‌های اضطراب را در مثنوی مطالعه می‌کند.

۲. الیناسیون یا بی‌خویشتنی

واژه «الیناسیون»^۱ به معنای بیگانه ساختن است. این کلمه در اقتصاد، جامعه‌شناسی، فلسفه، روان‌شناسی، فرهنگ و حقوق به کار می‌رود و بارهای معنایی گوناگونی به خود می‌گیرد (دریابندری، ۱). اما وجه اشتراک آن در تمام این موارد عموماً به نوعی احساس بیگانگی با خویشتن و تأثر شخصیت از دیگری است (ساروخانی، ۲۳) که نوعی آسیب و بحران هویتی تلقی می‌شود و سلامتی انسان را تهدید می‌کند. از خود بیگانگی از دغدغه‌های مهم متفکران به ویژه در جهان امروز است. هرچند که عامل و شیوه‌های درمان آن مورد اتفاق همه اندیشمندان نیست؛ زیرا آن‌ها اتفاقی بر سر خود معیار بی‌خویشتنی و اصالت و این‌که انسان اصیل کیست، ندارند (دریابندری، ۱-۲).

در تاریخچه استفاده از اصطلاح الیناسیون برای این منظور از هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م) به عنوان نخستین کسی یاد شده که از این واژه استفاده و آن را وارد فلسفه نموده است. (آرون، ریمون، ۱۸۸). پس از وی با تغییر معنا در رشته‌های گوناگونی چون اقتصاد، جامعه‌شناسی، و روان‌شناسی استفاده شد (دریابندری، ۳۴۱). این واژه در زبان فارسی غالباً به کلماتی همچون «از خود بیگانگی»، «بی‌خویشی»، «ناخویشتنی» ترجمه شده

(همان، ۱) و مفهوم اجتماعی و فرهنگی آن از دغدغه‌های مهم میان نویسندگان و متفکران ایرانی به‌خصوص در دهه‌های ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ هـ ش - که از خودباختگی و غرب‌زدگی در جامعه سنتی آن روز بیشتر خودنمایی می‌کرد - بوده است.^۱

مراد ما در این مقاله «از خود باختگی» به معنای خاص فرهنگی، اجتماعی، و... نیست. مراد مفهوم مشترک آن یعنی دگرگونی حقیقت انسان است که سابقه‌ای بسیار بیش از واژه‌پردازی‌ها و اصطلاح‌سازی‌های دو قرن اخیر دارد و در پس زبان‌های ساده یا پیچیده از دیرباز تا کنون به آن پرداخته شده است؛ چه نظر به حکایات به ظاهر عامیانه *هزار و یک شب* داشته باشیم که با موتیو «مسخ انسان در پی گناه و خیانت» در حکایت حیواناتی که روزگاری انسان بوده‌اند، روبرو هستیم. صرف نظر از چیرگی رئالیسم جادویی بر *هزار و یک شب*، اگر به این حکایات نگاهی نمادگرا داشته باشیم، این‌گونه مسخ‌ها را حاکی از مسخ شدن یک انسان در پی کاری نه در خور شأنش خواهیم دید. و چه به آثار اندیشمندانی توجه کنیم که در دنیای امروز بیم تسخیر انسان توسط تکنولوژی را دارند و به نظرشان، «اگر تکنولوژی را امری خنثی تلقی کنیم، به بدترین صورت تسلیم آن خواهیم شد» (هایدگر، ۵). صرف نظر از تفاوت‌های مفهومی این دغدغه‌ها، یک نقطه اشتراک وجود دارد و آن باختن انسانیت است که در هر دوره‌ای، عصر حجر یا تکنولوژی انسان را تهدید می‌کند.

اصطلاح خاص در ادبیات متصوفه برای اشاره به آن، مسخ است که در مثنوی نیز از آن استفاده شده است. به نظر عرفا باطن و روحانیت انسان‌ها متأثر از چیزی که مورد علاقه شدید آن‌هاست، مسخ می‌گردد «بدین‌گونه که صفات ملکوتی او به صفات پست و ناسوتی مبدل شود و آن را مسخ باطل و مسخ قلوب نام نهاده‌اند» (فروزانفر، ۲۳۵/۱).

۳. اصالت انسان در مثنوی

وقتی صحبت از سیمای انسان در مثنوی به میان می‌آید، ممکن است چهره انسان کامل در ذهن تداعی شود که «گوی سبقت از فرشته می‌رباید» (۱۹۴۳/۳) و «نورش به سقف لاژورد می‌شود» (۱۹۴۳/۳)، که مولانا بارها آن را نقاشی می‌کند. انسان ایده‌آل مولوی یک شخصیت عاشق فانی است که تمام اوصاف خود را مو به مو سوزانده و هیچ اعتراضی

۱. دغدغه از خود بیگانگی حتی در داستانها و رمانهای آن روزگار نیز متجلی است؛ مثلاً غلامحسین ساعدی در *آرامش در حضور دیگران* از زندگی پوچ و شخصیت از خود بیگانه متفکران صحبت می‌کند.

در جهان ندارد (نک: ۳: ۱۸۷۸-۲۲۲۰). در مثنوی خصوصیات یک انسان کمال‌یافته بسیار به تصویر کشیده شده است، اما در این‌جا در پی ویژگی‌ها نیستیم. مراد ما ویژگی یک انسان اصیل است که در نظام مولانا به کسی که آن خاصه را نداشته باشد، دیگر انسان گفته نمی‌شود.

مولانا دربارهٔ حقیقت انسانیت نیز سخن گفته است، هرچند تعداد این ابیات بسیار کمتر از زمانی است که وی دربارهٔ انسان ایده‌آل و کامل صحبت می‌کند. در این بخش از مقاله در واقع در پی یافتن مرز خود و دیگری و خود و بیگانه هستیم و می‌خواهیم به جوهر و حقیقت انسانیت که با نفی آن، انسانیت نیز نفی می‌شود دست یابیم؛ نقطه‌ای که وی «همهٔ انسان» را آن قرار می‌دهد، «آنی» که به قول مولانا بودش منشأ «اللّٰهی شدن»^۱ (۱۵۰/۶) است و نبودش تبدیل به حیوانیت و مسخ شدن (۳۵۱۵/۴). مصراع معروف وی در این باره «ای برادر تو همه اندیشه‌ای» (۲۷۷/۲) است. در نگاه اول، حقیقت انسان در مثنوی، خلاصه‌شده در بُعدی کاملاً معرفتی است. مولوی انسان را «همه اندیشه» و سایر ویژگی‌های او را «استخوان و ریشه» می‌نامد (همان). شارحان مثنوی در تفسیر اندیشه برداشته‌های گوناگونی از نطق مشائی گرفته تا قصد و همت اخلاقی داشته‌اند.^۲ اما در این زمینه در خود مثنوی ابیات دیگری هم داریم که توجه به آنها تفسیر اندیشه به صرف تعقل و نطق ارسطویی را کمرنگ می‌کند. مانند:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر جانش فزون

(۳۳۲۶/۲)

در این بیت و بیت پیش از آن، واژگان حاکی از حصرند؛ انسان از یکسو (۱) «همه

۱. روح را تاثیر آگاهی بود / هر کرا این بینش، اللّٰهی بود

خود جهان جان سراسر آگهی است / هر که بی‌جان است از دانش تهی است (۱۵۰:۶-۱۵۱)

۲. متأسفانه شروح مثنوی از این بیت گذری بسیار کوتاه داشتند و اکثراً آن را تعقل و نطق می‌دانند.

• نطق: «انسان حیوان ناطق است و نطق جز صورت ظاهر و اندیشه و خرد نیست» (نیکلسون، ۲، ۶۲۶)

ملاهادی سبزواری اصلاً به خود این بیت نپرداخته اما در تفسیر بیت بعد که «گر گل است اندیشه تو

گلشنی» آن را ناظر به اتحاد عاقل و معقول می‌دانند. (سبزواری، ۱/۲۴۱). عقل و اندیشه (زمانی،

۱۱۰/۲) نفس ناطقه (انقروی، ۴/۱۱۴)

• قصد و همت (خواجه ایوب، ۳۲۲).

• دانش و بینش (همایی، ۱/۱۸۲) البته همایی سپس به بحث خودشناسی می‌پردازد که از هر علمی

شایسته‌تر است و برداشت ما در این مقاله به نظر ایشان نزدیک‌تر است.

اندیشه» است؛ یعنی جوهر و من انسان که هرکسی ورای تمام لایه‌های شخصیتی‌اش می‌تواند به آن اشاره کند و از آن به‌عنوان «من» یاد کند، فقط اندیشه است. در مثنوی «من» بدن و جسم نیست، زیرا از آن به‌عنوان «بیگانه» یاد می‌شود که انسان در پرداختن به آن «جوهر خود را» نمی‌بیند (۲/ ۲۶۳-۲۶۵). مواردی از این قبیل نشان می‌دهند که وی این‌ها را خود و حقیقت انسان نمی‌داند. (۲) از سوی دیگر، مولوی باز هم حصرگرایانه، جان و حقیقت انسان را «جز خیر» نمی‌داند. از دو مقدمه «انسان اندیشه است» و «انسان خیر است»، حاصل می‌شود که برخی اندیشه‌ها خبرند.^۱ بنابراین به دلیل حصر، این اندیشه از نطق و تعقل صرف بیرون می‌آید و منحصر در خیر و آگاهی می‌شود. هرچه میزان آگاهی افزایش یابد، تحقق «من» بیشتر می‌شود:

چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه‌تر باجان‌تر است

(۱۴۹/۶)

مؤلف سیر حکمت در اروپا مثالی از کندیاک^۲ (۱۷۱۵-۱۷۸۰م)، فیلسوف حس‌گرای فرانسوی، ذکر می‌کند که خلاصه‌ای از آن را در اینجا می‌آوریم: مجسمه‌ای با پیکره انسان را تصور کنید که هیچ ادراکی ندارد؛ پس از عالم خارج برای او هیچ چیزی وجود ندارد. ناگهان به او حس بویایی داده می‌شود و ما گلی در برابر بینی او می‌گیریم. جهان او همان بوی گل می‌شود و از «خود» نیز تنها بوی گل را می‌فهمد؛ «آنچه همه کس من می‌گوید، برای او همان بو است و بس» (فروغی، ۱۸۸۸/۲-۱۸۹۰) این مثال ورود به دنیای مولوی را آسان‌تر می‌کند؛ به نظر مولانا نیز من هر کسی به اندازه آگاهی اوست و نفی آگاهی مرادف نفی من. و مراد از این آگاهی، پیش از هر گونه علمی،^۳ خودآگاهی است.

خود پنداره و خویشتن: باید توجه داشت که خودآگاهی همان خود پنداره نیست که گمان کنیم هر فردی که تصویری از خود دارد، خودآگاه است. خود پنداره تصویری است که فرد درباره خود دارد و منشأ رفتار و کردار وی نیز همین تصور می‌باشد (گلاز، ۲۴۵) و لزوماً برابر با خویشتن واقعی نیست و اگر مطابق خود واقعی نباشد، دیگر نمی‌توان سخن از خودآگاهی زد، زیرا صدق و مطابقت با واقعیت شرط اصلی هر آگاهی

۱. این استدلال، شکل سوم قیاس در منطق قدیم است. چون نتیجه کلی شکل سوم ممکن است همیشه صادق نباشد. بنابراین نتیجه را همواره به‌صورت جزئی می‌گیریم، حتی اگر دو مقدمه کلی باشند.

2. Condillac.

3. Science.

یا معرفتی است.^۱ حال اگر خود پنداره واقعی نباشد، سایر نگرش‌های انسان نیز حقیقی نخواهد بود و این امر منشأ رذایل بسیاری است که غزالی، زکریای رازی و حتی مولانا آن رذایل را بیماری می‌انگارند.

۴. مسخ و خودباختگی انسان در مثنوی

حقیقت انسان در خودآگاهی اوست؛ بنابراین لازم می‌آید زمانی که خودآگاهی رو به افول نهد، انسان از حقیقت خود دور افتد و در واقع مسخ می‌گردد. سیر مسخ‌شدگی انسان، از نشناختن خویش آغاز می‌شود:

خویشستن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و شد در کمی

(۱۰۰۰/۳)

و به وارونه‌بینی ارزش‌ها و جابجایی پستی و شرف می‌انجامد (۵۴۱/۱)، که وجه تمایز انسان از حیوان است، زیرا مولانا انسان‌های حیوان شده را «از دانش تهی» و «غافل از شقاوت و از شرف» (۱۵۰۱/۴) می‌داند. در خودآگاهی انسان عوامل گوناگونی، اعم از عوامل فراوانی فردی و اجتماعی، معرفتی و اخلاقی دخالت دارند که مولانا نیز به طور پراکنده به آن‌ها اشاره نموده است. برخی از این عوامل جنبه اجتماعی و خارجی دارند مانند آنجا که جامعه کوچک و بسته را موجب «بی‌نور و بی‌رونق» شدن عقل می‌انگارد و توصیه می‌کند «ده مرو» (۵۱۷/۳) یا زمانی که حضور یک راهنما و مرشد را در تربیت ضروری می‌داند و «گمراهی جمله عالم» را نتیجه بی‌خبری از «ابدال حق» می‌انگارد (۲۶۳/۱). برخی دیگر جنبه اخلاقی دارند؛ در نظر مولوی، بیشتر رذایل اخلاقی تأثیر معرفتی دارند و به خاطر مانع شدن از بینش و اندیشه، موجب سقوط آدمی می‌داند. در این راستا وی، حرص و آز (۱۷۰۵/۴)، حسد (۴۳۹/۱)، بدگمانی (۲۷۱۴-۲۷۱۵/۲)، ظاهربینی (۲۵۶۲-۲۵۶۷/۴) را مانع آگاهی و معرفت می‌داند. و برای رفع از خودباختگی

۱. نخستین تعریف منسجم معرفت را به افلاطون ارجاع می‌دهند: باور صادق (مطابق باواقع) موجه. (نک: در کاپلستون، ۱۷۲/۲-۱۷۳) قیود این تعریف در طول زمان توسط افرادی دستخوش تحول شد، اما قید صدق یا «مطابقت با واقعیت» از آن زدوده نشده است و معرفت در درجه اول باید مطابق با واقعیت باشد. مولانا نیز وقتی حقیقت جان را آگاهی می‌داند، نظر به مطابقت واقعیت در آگاهی دارد نه اینکه مرادش از آگاهی و خبر صرفاً شکل‌گیری یک مفهوم در ذهن باشد که معلوم نیست خطاست یا درست.

ناشی از این عوامل، راهکارهای گوناگونی برای اصلاح شخصیت پیشنهاد می‌کند، مانند نیکوکاری (۱۲۴/۶-۱۲۸)، داشتن راهنمای خوب و رفیق شفیق (۱۲۴۵/۲)، و مهمتر از همه کیمیای عشق که «طیب جمله علتها» (۲۳/۱) و «افلاطون و جالینوس» (۲۴/۱) و باعث پاکی از هر عیبی است (۲۲/۱) و «جسم خاک از عشق بر افلاک» می‌رسد (۲۵/۱). افزون بر عوامل مذکور، موارد بسیاری را می‌توان افزود که از موانع رهرو شناخت‌اند و درمان‌هایی متناسب با خود دارند. بررسی تمام این عوامل خودباختگی و زمینه‌های درمان در این مختصر نمی‌گنجد و مسئله این پژوهش نیز در واقع بررسی یکی از زمینه‌های بازگشت به خویشتن است. طُرفه این‌جاست که بیشتر اوقات بهره‌مندی‌ها و امکانات انسان مانند رفاه، قدرت، ثروت، شهرت، و... با ایجاد پندار وارون از خویشتن، موجب غفلت و مسخ‌اند. مولانا در صحبت از مسخ‌شدگی و پندار نادرست از خویش به این موارد توجه دارد و - چنانکه در قسمت بعد خواهیم دید - اقبالی هم که به تشویش دارد با توجه به این‌گونه عوامل می‌باشد. البته نه این‌که بهره‌مندی و امکانات شخص به خودی خود بد باشند، بلکه زمانی این‌ها موجب سقوط می‌شوند که به خیال فرد راه یابند؛ این‌که غزالی در ذم شهرت، طلب شهرت را مذموم می‌داند، نه خود شهرت را در حقیقت بیان همین است (غزالی، ۲۹۹/۳). مولوی در دفتر اول در ده بیت به طور مداوم سیر مسخ‌شدگی را به تصویر می‌کشد.^۱ انسان از «چرخ برین در آب و گل اسفلین» هبوط می‌کند (۵۳۷/۱) و دل بستن به مادیات و به قول مولوی، سفول (۵۳۸/۱)، بلند پروازی (۵۴۰/۱)، جاه طلبی (۵۴۲/۱)، شخصیتی مست و بیمار و گرفتار در وهم و پندار از او ایجاد می‌کند و او دچار مسخی به غایت دون‌تر از مسخ جسمانی می‌گردد (۵۳۹/۱). تحلیل مولانا در برخورد با ستایشگری و تملق‌گویی اطرافیان نیز این‌گونه

۱. روح می‌بردت سوی چرخ برین / سوی آب و گل شدی در اسفلین
خویشتن را مسخ کردی زین سفول / ز آن وجودی که بُد آن رشک عقول
پس ببین کین مسخ کردن چون بود / پیش آن مسخ این به غایت دون بود:
اسب همت سوی اختر تاختی / آدم مسجود را نشناختی
آخر آدم زاده‌ای ای ناخلف / چند پنداری تو پستی را شرف
چند گویی من بگیرم عالمی / این جهان را پر کنم از خود همی
گر جهان پر برف گردد سربه‌سر / تاب خور بگدازدش با یک نظر..
عین آن تخیل را حکمت کند / عین آن زهر آب را شربت کند
آن گمان انگیز را سازد یقین / مهرها رویاند از اسباب کین (۵۴۶-۵۳۷/۱).

است؛ شخص به تدریج و بی‌آن که متوجه باشد، خود را می‌بازد (نک: ۱۸۶۷-۱۸۵۳/۱) و شخصیتی خودباخته و متکبر ایجاد می‌گردد که پنداری غیر واقعی از خویش دارد: او چو بیند خلق را سرمست خویش از تکبر می‌رود از دستِ خویش (۱۸۵۳/۱)

شخصیت مسخ‌شده برای مولوی، که «جهانی را بر خیالی روان» (۷۰/۱) و تأثیر خیال و پندار را بر روان آدمی را «نیست‌وش» و پنهانی و عمیق می‌داند (همان)، یک بیمار انگاره‌ای است که شناخت درستی از خود و حدود و مرزهای توانایی‌ها و امکانات خود ندارد و جان او «از لگد کوب خیال» دچار روزمرگی شده است و جز به «زیان و سود و خوف زوال» خویش به چیزی نمی‌اندیشد (۴۱۱/۱-۴۱۲). همین پندار و خیال، زنجیره‌ای از ردایل اخلاقی چون کبر و عجب و نقص‌های معرفتی همچون تقلید را دارد. تقلید نیز که مولانا «دو صد لعنت بر آن» می‌کند که انسان را بر باد می‌دهد (۵۶۳/۲)، اغلب هنگام بزرگ‌پنداری فرهنگ، و شخص و یا گروه است که موجب از دست دادن تفکر و تصمیم می‌گردد.

تحلیل‌های اینچنین از ردایل اخلاقی را در کتب زکریای رازی و محمد غزالی نیز می‌بینیم؛ در *احیاء العلوم* که بد اخلاقی‌ها تحت عنوان بیماری‌های روانی بررسی می‌شوند و برخی از آن‌ها برخاسته از خیال‌پردازی درباره‌ی خود است. تعامل نادرست با خویش موجب کبر و عجب، حسد، کینه، ریا، شهرت‌دوستی، میل به ستایش، و... می‌گردد. توجه وی به از خود بیگانگی در پس رفتار عجب‌آلود مشهود است به خصوص آن‌جا که بدترین نوع کبر را تفاخر به مال و ثروت می‌داند زیرا کاملاً جدا از وجود فرد است و مثال کسی را می‌زند که به اسبش بنازد و اسبش بمیرد، در این صورت از خود چه چیزی خواهد داشت؟! (نک: غزالی، ۳۵۸/۳-۳۸۱). رازی نیز عجب را یک بیماری انگاره‌ای می‌داند که از پندار غیر واقعی شخص از خویش و بزرگ‌انگاری یک فضیلت کوچک در خویش برمی‌خیزد و منجر به عقب ماندگی وی از همگان خویش می‌گردد (رازی، ۴۶).

۵. اضطراب و بازگشت به خویش

به نظر مولانا، انسان می‌تواند از مسخ‌شدگی رهایی یابد. وی به صورت پراکنده از چند و چون راه‌های بازگشت به اصالت سخن می‌گوید که در قسمت پیش نیز اشاره شد. زبان مولانا در رهایی از مسخ‌شدگی ناشی از رفاه و امکانات، بیشتر یک زبان دینی است؛

عنایت الهی در نگاه وی که خود را «بی عنایات خدا هیچ می‌انگارد» (۱/ ۱۸۷۸)، چون آفتابی است که می‌تواند «عین تخییل را حکمت»، «زهر را شربت»، «گمان‌ها را یقین»، «کین‌ها را مهر» و «برف پندار و تخیل را آب» کند (۱/ ۵۴۵-۵۴۶):

گر جهان پر برف گردد سربه‌سر
تاب خور بگدازدش با یک نظر...

(۱/ ۵۴۴)

با این نگاه هرچیزی که بتواند انسان را از مسخ شدگی برهاند، مصداقی از این تابِ خور و عنایات الهی است.

آن‌گاه که مسخ انسان از نقطهٔ افول خودآگاهی آغاز می‌شود، پس ایجاد و افزایش خودآگاهی نیز می‌تواند الیناسون را بزداید. به نظر مولانا در این راستا تشویش و هراس نقش مهمی دارند. هراس و اضطرابی حاصل از اینکه فرد داشته‌ها و بوده‌های خود را در خطر ببیند و به غیر واقعی بودن آن‌ها پی ببرد که ممکن است در حالت عادی متوجه آن نباشد. وی انسان الینه را محتاج یک تلنگر می‌داند که او را متوجه «خود واقعی» گرداند و پیش از نابودی به او بفهماند با «خود» زندگی نمی‌کند. گاهی اوقات این تلنگرها در زندگی انسان پیش می‌آیند. از جملهٔ این تلنگرها، موقعیت‌های دشوار و اضطراب‌آور زندگی است؛ موقعیت‌هایی که وی جدایی و تفریق آن دیگری - که خود را در او باخته است - را از خود ببیند. و این تفریق توأم با تشویشی غالباً منجر به خودآگاهی است. تشویش، اضطراب، ناامیدی، و ترس که تودهٔ مردم از آن‌ها گریزان‌اند، در اگزستانسیالیسم اهمیت بسیاری دارند، زیرا نشانی از اصالت انسان و گاه مقدمهٔ رسیدن به اصالت از دست رفته تلقی می‌گردند. هایدگر دلهره و ترس آگاهی را موجب برون آمدن از این از سقوط و تنزل و بازگشت به عالم خویش می‌داند (هایدگر، ۳۳۴) و سورن کی‌یرکگور نومیدی را خاصهٔ انسان و امتیازش از سایر جانوران، که «او را بسی اساسی‌تر از راست‌قامتی متمایز می‌کند، زیرا به معنی راست‌قامتی بی‌کران یا والایی روح بودن است» (کی‌یرکگور، بیماری به‌سوی مرگ، ۳۶). به باور کی‌یرکگور، آرامش تنها از آن کسی است که تشویش را شناخته و لمس کرده است (همو، ترس و لرز، ص ۵۰). این نگاه قرن‌ها پیش در مثنوی وجود داشته است. در اوج جاه و شهرت‌طلبی‌ها و مال‌دوستی‌ها، که خویشتن واقعی فراموش می‌شود، گاه تنها یک تشویش می‌تواند مسخ‌شدگی را بزداید. زیرا انسان الینه را که مست و مغرور، بانگ «هین منم طاوس علیین شده» برمی‌آورد و «ز بی دردی انا الحق گفتن» (۲/ ۲۵۲۱) می‌آغازد، به این

اعتراف می‌کشاند که دیگر نمی‌توانم! آگاهی یافتن به تناهی اضطراب‌آفرین است و در مثنوی این اضطراب در دو مواجهه خود را می‌نمایاند: رویارویی واقعی با یک موقعیت مرزی، و مواجهه ذهنی با مرگ (مرگان‌دیشی).

۵. ۱. موقعیت‌های مرزی و اضطراب

در مثنوی اغلب اوقات به موقعیت‌های دشوار زندگی مانند بیماری، درد، حوادث طبیعی (بلا) اقبال نشان داده شده و تفسیری خوش‌بینانه از آن‌ها دارد و حتی آن‌ها را از موهبات «آن سویی» می‌نامد و آن را باعث «دو تویی در ذکر رب» و «الله گویی» می‌داند^۱ (۱۱۴۰/۳-۱۱۴۲). کارل یاسپرس اصطلاحی به نام «موقعیت مرزی»^۲ دارد که به لحاظ تناسب در افاده معنا نیز در اینجا از آن استفاده می‌کنیم. موقعیت‌های مرزی به معنای تنگناهایی است که انسان با قرار گرفتن در آنها به محدودیت‌های خویش پی می‌برد. یاسپرس مرگ، بیماری، گناه، و رنج را موقعیت مرزی می‌داند. (به نقل از: نصری، ۲۱۸). در مثنوی نیز، درد، بیماری، سیل و حوادث طبیعی دیگری که نگاه دینی آن‌ها را بلا می‌داند، خطرات گوناگونی که زندگی فرد را تهدید می‌کنند و... چنین حالتی را دارند. در این موقعیت‌ها خودآگاهی انسان بالا می‌رود و به درک و شناخت واقعی از خود و داشته‌های واقعی خود می‌رسد. دشواری موقعیت‌های مرزی مانند سختی‌های معمولی زندگی نیست که برای همه پیش آید؛ بلکه در واقع لحظاتی را شامل می‌شود که مرگ و زندگی در تقابل و کشمکش با هم قرار می‌گیرند و انسان به این تقابل آگاهی می‌یابد؛ پی بردن به تناهی امکانات و نومی‌دی از خویش‌آفرین است و مهم‌ترین خصوصیت این دشواری‌ها، همین تشویش پس از آگاهی است:

نه ز چپشان چاره بود و نه ز راست حيله‌ها چون مرد هنگام دعاست

(۲۱۸۹/۳)

کافی است به تحلیلی که مولانا در این‌گونه موارد دارد، توجه نماییم: مولانا حال افراد را در بیماری، بلا، محنت و گرفتاری در کشتی در حال غرق شدن چنین توصیف

۱. هم از آن سو جو که وقت درد تو / میشوی در ذکر یا ربی دو تو
وقت درد و مرگ از آن سو می‌نمی / چونکه دردت رفت چونی اعجمی
وقت محنت گشته‌ای الله گو / چونکه دردت رفت گویی راه کو؟!

2. Boundary situation.

می‌کند و در مقابل از «وقت بیماری همه بیداری» (۶۲۳/۱)، «عهد و پیمان بستن بر جز طاعت نکردن» (۶۲۵/۱)، «متقی شدن زاهد و فاسق در بلا» (۲۱۸۸/۳) و «الله گویی در محنت» (۱۱۴۲/۳) می‌زند و نتیجه می‌گیرد که:

پس یقین گشت اینکه بیماری تو را می‌بخشد هوش و بیداری تو را

(۶۲۶/۱)

می‌توان گفت مولانا این‌گونه موقعیت‌ها را آن‌گاه که به تغییر هویت و بازگشت به اصالت می‌انجامد، تجربه‌ای از مرگ می‌داند. گویا مرگ و زایشی اتفاق افتاده است؛ مرگ از هویت پیشین و آغاز هویتی جدید. این نگاه در داستان توبه‌نصوح در دفتر پنجم بیشتر آشکار می‌شود. نصوح در زندگی پوچ و شخصیت بیمارگونه خود به سر می‌برد و گه‌گاه کورسوهایی از آگاهی او را از روش خود ملول می‌کند و پیش خود عهد و پیمان می‌بندد که دیگر این کار را نمی‌کند! داستان و شخصیت داستان روال معمول خود را طی می‌کنند تا این‌که حادثه‌ای داستان را به اوج می‌رساند، همه‌های در پی گم شدن زیور دختر حاکم در حمام زنانه ایجاد می‌شود و در پی آن تشویش و همه‌های دیگر نصوح را در بر می‌گیرد؛ بیم از باختن آبرو و شاید جان و این لحظه مرزی، مرگ و آغاز تولدی دیگر برای او می‌شود. به نظر مولوی، تجربه نصوح، تجربه مرگ و زایشی دیگر است زیرا به تغییر هویت او می‌انجامد. نصوح در توصیف آن لحظات می‌گوید:

من بمردم یک ره و باز آمدم من چشیدم تلخی مرگ و عدم

توبه‌ای کردم حقیقت با خدا نشکنم تا جان شدن از تن جدا

بعد آن محنت کرا بار دگر پا رود سوی خطر الا که خر

(۲۳۲۳/۵ - ۲۳۲۵)

از این لحاظ، مولوی با نگاه مثبت به این موقعیت‌ها می‌نگرد و به‌خاطر تأثیرشان آن‌ها را موهبات آن سویی و عنایت الهی می‌داند.

۵.۲. مرگ‌اندیشی و تشویش

ویژگی این موقعیت‌های مرزی - احتیاطاً بهتر است بگوییم اکثر این موقعیت‌ها - تقابل مرگ و زندگی در آن‌هاست و انسان در صورت پی‌بردن به این تقابل، در واقع متوجه حضور مرگ و سپس دچار اضطراب می‌شود و به تنهایی تمام امکانات خود در نقطه

مرگ پی می‌برد. مولانا نیز به صراحت درد و بیماری را رسولان مرگ می‌نامد.^۱ بیماری تأثیرهای متعددی بر روحیه و روان انسان دارد مانند پی بردن به ضعف، نیازمندی و ناامیدی از امکانات خود، اما مهم‌ترین آن‌ها **مرگ‌اندیشی** است. کسی که بیمار می‌شود، بسته به شدت و حدت آن، مرگ را نزدیک می‌بیند و این امر عجز او و ناپایداری و پوچی ارزش‌هایی را که در جریان مسخ شدگی برایش اهمیت یافته بودند اثبات می‌نماید و او گذشته و آینده خود را به نوعی دیگر می‌بیند. این روند خودآگاهی در سایر موقعیت‌های مرزی نیز وجود دارد. اما این موقعیت‌های به تعبیر مولوی «آن سویی» شاید برای همه پیش نیاید. در این میان، مرگ‌اندیشی امکانی است که برای همه وجود دارد. موقعیتی خاص انسان که می‌تواند در حفظ اصالت، خودآگاهی و حفظ تعادل نفس موثر افتد. لذا برخورد مولانا با مرگ‌اندیشی همچون نگاه وی به موقعیت‌های مرزی است:

چون کند چک چک، تو گویش مرگ و درد^۲ تا شود این دوزخ نفس تو سرد....

(نک: ۲/ ۱۲۵۸-۱۲۶۰)

رویکرد الهیات و اخلاق اگزیستانسیالیستی نسبت به مرگ‌اندیشی، نگاه به پندارزدائی مرگ است. به نظر مک گواری مسیحیت و اگزیستانسیالیسم هر دو بر توهّم‌زدائی مرگ توافق دارند؛ انسان در غفلت از مرگ خود را مالک سرنوشت‌اش می‌پندارد و این پندار و فریب با مرگ از میان می‌رود (نک: مک گواری، ۱۶۶-۱۷۵). مک گواری سخن از مسیحیت می‌زند و مولانا از تمام ادیان؛ او یکی از رسالت‌های انبیا را مرگ‌اندیشی کردن مردم می‌انگارد. در دفتر سوم، انبیا و قومشان را به چالش می‌کشاند و چالش آن‌ها را منصفانه مدیریت می‌کند. قوم به انبیای خود اعتراض می‌کنند و حضور آن‌ها را شوم می‌دانند، چون آن‌ها را که «فارغ از اندیشه‌ها» بودند، «در غم و غم» افکنده و مرگ‌اندیش‌شان کرده‌اند (۳/ ۲۹۴۸-۲۹۵۱). دلایل آن‌ها صرفاً جنبه

۱. دردها از مرگ می‌آید رسول (۱/ ۲۳۰۱). و در جایی دیگر مرگ را گربه (نسبت به مرغ) و مرض را چنگال گربه نامیده است: گربه مرگست و مرض چنگال او / میزند بر مرغ و پرّ و بال او (۳/ ۳۹۸۴).
۲. این بیت را می‌توان دو گونه خواند و معنا کرد:

- مرگ و درد معنی ناسزا و نفرین داشته باشد: مرگ بر تو، بمیر
- یادآوری مرگ و درد؛ مرگ و درد را به یاد نفس بینداز

شرح جامع مثنوی تنها به وجه نخست اشاره کرده است و پیدا است آن را فحش می‌داند. اما این نمی‌تواند منظور مولانا باشد. مراد وی باید یادآوری مرگ باشد که بسیار موثرتر از نفرین و ناسزایی ساده است صرف دادن فحش موجب نمی‌شود که نفس آنقدر مهار شود «تا نسوزد او گلستان تو را ...!» (۲/ ۱۲۶۰)

روانی دارد؛ و چون آرامش را در غفلت می‌جسته‌اند، از هرگونه تشویش گریزان‌اند. این، مورد تأیید مولوی، گرچه غفلت را استن این عالم می‌داند (۲۰۶۶/۱)، نیست، زیرا به نفی خودآگاهی انجامیده است و در نظامی که انسان به معرفت و آگاهی تعریف می‌شود، کسی که «از شقاوت غافلست و از شرف» و «جز که اصطبل و علف» نمی‌بیند (۱۵۰۱/۴)، دیگر انسان نیست. بنابراین به نظر وی، غفلت‌ورزی را نیز باید هوشیارانه مدیریت نمود تا افراط در آن باعث دوری از واقعیت (توهم) و مسخ‌شدگی نشود. در مناظرهٔ انبیا و قوم، پاسخ انبیا تأکید بر لزوم آگاهی است، هرچند این آگاهی تشویش آور باشد:

گر تو جائی خفته باشی با خطر
اژدها در قصد تو از سوی سر
مهربانی مر تو را آگاه کرد
که بجه زود ارنه اژدرهات خورد
تو بگویی فال بد چون می‌زنی؟
فال چه؟ بر چه ببین در روشنی...
چون نبی آگه کننده است از نهان
کو بدید آنچه ندید اهل جهان

(۲۹۶۰-۲۹۵۶/۳)

در مثنوی با دو نگاه به مرگ مواجهیم. یکی نگاه شخصی مولانا و معاشقه با مرگ که آن را امری لطیف و زیبا و مقدمه‌ای برای جاودانگی (۳۴۳۶/۳)، کمال (۳) /۳۹۰۱-۳۹۰۶، عشق (۳۹۳/۱) و ... می‌بیند و هرگز به پایان بودن آن نمی‌نگرد. نگاه دیگر، در برخوردهای اخلاقی اوست، زمانی که قصد هشیارسازی خفتگان را دارد و چون عالمان اخلاق از ابزار مرگ در این زمینه بهره می‌گیرد. مشخصهٔ مرگ در این برخورد، «پایان بودن» است که تشویش و آگاهی می‌آورد.^۱ در این جا برای او حفظ عنصر اضطراب مهم است و لذا مرگ نه به صورت نرم و لطیف، بلکه به گونه‌ای مهیب توصیف می‌شود و با گور، لحد، خاک شدن، تنهایی و نظایر آن همراه می‌گردد (نک: ۲۱۱۸-۲۱۱۵/۴)؛

۱. در میان کتب اخلاقی مسلمانان، می‌توان به کتب امام محمد غزالی^۱ - در میان اهل سنت - و محمد باقر مجلسی^۲ - در تشیع - اشاره کرد که نسبت به مرگ چنین رویکردی دارند. نک: غزالی، *کیمیای سعادت*، ۶۳۰-۶۱۵/۲؛ *احیاء علوم الدین*، ۴۵۰-۴۵۶ و *نصیحه الملوک* ۱۰-۱۶. و مجلسی، ۵-۴. این امر منحصر به کتب اسلامی و فراتر از آن کتب اخلاقی سایر ادیان نیست، بلکه در برخی کتب روان شناسی و فلسفی معاصر غرب نیز که صبغه‌ی دینی ندارند به این نوع نگاه برمی‌خوریم. مثلاً روسو در کتاب معروفش امیل به فرزندش از طریق یادآوری مرگ به مثابه‌ی **نابودی**، توصیه می‌کند تا مبادا در این جهان ناپایدار برای خود دلبستگی ایجاد کند. (روسو، ۵۴۷)

۱۰۴۷/۵-۱۰۵۰). استعارات و تشبیهاتی که وی در این موارد درباره مرگ استفاده می‌کند، عبارتند از:

- سنگِ مرگ (۴/۱۶۷۴)؛
- شبانگاه اجل (۶/۴۶۲)؛
- خانه نسبت به آثار مرگ و پیری (۴/۳۱۰۵-۳۱۰۷)؛
- جاروب (۱/۱۳۵۶)؛
- اژدهای موسی در برابر سحر ساحران (۴/۱۶۶۲)؛
- آب نیل در برابر قوم فرعون (۴/۱۶۶۰)؛
- گربه نسبت به مرغ (۳/۳۹۸۴)

و این‌ها غیر از مواقعی است که مولانا مرگ را زندگی و پابندی می‌نامد (۳/۳۸۴۳) و به گل سرخ تشبیه می‌کند (۱/۲۳۸) و با شعار «پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟!» (۳/۳۹۰۲) ندای «أقتلونی یا ثقات»^۱ (۳/۳۸۴۴) سر می‌دهد.

ارزش‌سنجی زندگی با نگاه به پایان: آنچه در این رویکرد هراس‌آلود مولانا نسبت به مرگ اهمیت دارد نتیجه‌ای است که مولوی می‌گیرد. زیرا مرگ‌هراسی با نگاه به پایان زندگی اغلب یا موجب انزوا و افسرده‌حالی است یا منجر به اندیشه‌های دم‌غنیمت‌شماری:

چون عاقبت کار جهان، نیستی است انگار که نیستی، چو هستی، خوش باش

(خیام، ۱۰۰)

برای کسی که مرگ را پایان زندگی و می‌داند، شاید هیچ اهمیتی نداشته باشد که زندگی چگونه پیش برود، چه قدر طول بکشد و چه کارهایی در طی آن انجام شده باشد (نک: کامو، ۱۴۰). اما در مکتب مولانا این رویکرد بازتاب دیگری می‌گیرد؛ او مرگ را پایان می‌گیرد تا مخاطب را به این محاسبه بکشاند که: من منهای قدرت، ثروت و سایر ارزشها؟! و فرد را متوجه حقیقت و جوهر خویش گرداند. به طور کلی، چهار مقدمه را می‌توان از اشعار او استخراج نمود که دو تای اول آن‌ها از معلومات نزدیک به بدیهی هستند:

۱- همهٔ انسانها و بلکه همه چیز با مرگ مواجه می‌شوند.^۲

۱. أقتلونی أقتلونی یا ثقات / إن فی قتلی حیاتاً فی حیات

این بیت منسوب به منصور حلاج است که در مثنوی بسیار آمده است از جمله در بیت ۳/۳۸۴۳.

۲. قاطع‌الاسباب و لشکرهای مرگ / همچو دی آید به قطع شاخ و برگ (۶/۳۶۰۴)؛

۲- مرگ پایان زندگی دنیوی و خوشی‌ها و اسباب مادی است.^۱

۳- آنچه باقی نیست، ارزشمند و اصیل نیست.^۲

۴- برخی چیزها هستند که با مرگ از بین نمی‌روند یا اثرشان پس از مرگ نیز می‌ماند.^۳
این نتیجه از مقدمات مزبور به دست می‌آید که «پس هر آنچه پس از مرگ ماندگار است، ارزشمند و اصیل است». چنان‌که به تعبیر اوانامونو «آنچه ابدی نباشد، راستین نیست» (اوانامونو، ۵۲) مرگ تبدیل به یک معیار و محک ارزش‌سنجی می‌شود. به این ترتیب که تنها ماندگارها ارزشمند و اصیل‌اند. مثلاً او این قضیه را که «کیست بیگانه؟ تن خاکی تو» (۲/ ۲۶۴) با مرگ اثبات می‌کند:

گر میان مُشک تن را جا شود روز مردن گند او پیدا شود

(۲/ ۲۶۶)

پیش از این دربارهٔ رویکرد غزالی در *احیاء العلوم* سخن گفتیم. او نیز وقتی دربارهٔ بیماری‌هایی چون عجب و مدح‌دوستی گفت‌وگو می‌کند، سخن را به کمالاتی سوق می‌دهد که باعث این عجب گردیده‌اند؛ و برای نفی آن عجب اعتبار این کمالات را مورد تردید قرار می‌دهد و این تردید را با زوال‌پذیری این کمالات استوار می‌سازد به این نحو که مثلاً اگر فرد به زیبایی خود می‌نازد، این زیبایی زوال‌پذیر است و به آخر جسم خود نگاه کند که جز جیفه‌ای از آن نمی‌ماند (نک: غزالی، ۳/ ۳۸۱-۳۸۸) از این معیار برای پند و عبرت دادن در مثنوی به ویژه در دفتر چهارم بسیار استفاده شده است:

• مال و ثروت (۴/ ۶۷۱-۶۷۲ و ۱۶۸۸)؛

• مال و دوست (۵/ ۱۰۴۷-۱۰۴۹)؛

• حواس ظاهری (۴/ ۳۱)؛

۲. از خراج ار جمع آری زر چو ریگ / آخر آن از تو بماند مرده ریگ (۴/ ۶۷۱) و آن هنرهای دقیق و قیل و قال / قوم فرعون‌اند، اجل چون آب نیل (رک: ۴/ ۱۶۶۰-۱۶۶۳).
۳. این مقدمه، نگاهی است که از کلیت و مجموعه کلام و ابیات به دست می‌آید و در بیت خاصی تصریح نشده است. مثلاً ابیاتی نظیر اینک:

همره جانت نگردد ملک و زر / زر بده سرمه ستان بهر نظر

یا: گر میان مُشک تن را جا شود / روز مردن گند او پیدا شود ۲: ۲۶۶.

بیانگر این نگاه است که چیزی که پس از مرگ برای انسان باقی نیست، ارزشمند نیست.

۴. محسنان مردند و احسان‌ها بماند / ای خُنک آن را که این مرکب براند

ظالمان مردند و ماند آن ظلم‌ها / وای جانی کو کند مکر و دها (۴/ ۱۲۰۲-۱۲۰۱)

- هنرهای ظاهری (۲/ ۱۶۶۰-۱۶۶۲)؛
- بدن (۵/ ۳۸۳-۳۸۴) و (۲/ ۲۶۶)؛
- ظواهر (۵/ ۳۸۳-۳۸۴)

طبق این معیار فاقد ارزش واقعی و غیر اصیل‌اند. ساقط شدن اصالت این ارزشها، فرد را به تغییر ارزش‌ها و جستجوی حقیقت خویش سوق می‌دهد. سخن خود را با عباراتی مرگ / ایوان / ایلچ از تولستوی در این زمینه به پایان می‌رسانیم ایوان ایلچ کارمند وظیفه‌شناس دادگستری که بی‌دغدغه مشغول زندگی آرام خود است، ناگهان به بیماری مرگ‌باری دچار می‌شود. وی در آخرین روزهای عمرش از زاویه مرگ به زندگی خود می‌نگرد: «ناگهان این پرسش از خاطرش گذشت که اگر همه عمر به راه غلط رفته باشم چی؟ پیش از آن شب هرگز تصور نکرده بود که ممکن است زندگی را آنگونه زیسته باشد که بایسته بوده است... شاید وظایف حرفه‌ای و روال زندگی وی و زندگی خانوادگی و اجتماعی وی و دل‌بستگی‌های اداری وی همه ناراحت بوده‌اند. ایوان ایلچ کوشید از همه این‌ها دفاع کند، اما ناگهان دریافت چه حقیرند چیزهایی که می‌خواهد از آنها دفاع کند! تصویر همه آن چیزهایی که بخاطرشان زیسته بود - و به روشنی می‌دید هیچ کدام حقیقت نیست.» (تولستوی، ۱۰۰-۱۰۱). مولانا می‌کوشد از طریق مواجهه ذهنی با مرگ، یک چنین بینشی را پیش از مرگ ایجاد کند.

۶. نتیجه

به باور مولانا، اصالت انسان به خودآگاهی وی است؛ بنابراین هر اندازه از خودآگاهی وی کاسته شود و در واقع تصور وی از خویش واقعی نباشد، وی از خود باخته و مسخ می‌گردد و از جایگاه واقع خویش سقوط می‌کند. در پی این مسخ‌شدگی ارزش‌ها و رفتار او نیز دگرگون شده و اصیل نخواهند بود. حالاتی چون شهرت‌طلبی، کبر، و سرمستی از ویژگی‌های یک انسان الینه و مسخ‌شده‌اند که اغلب در رفاه و بهره‌مندی، که وی محدودیت‌ها و مرزهای خود را فراموش می‌نماید و تصویری وارون از خویش می‌سازد، رو به فزونی می‌نهند. در این میان رویارویی با یک اضطراب وجودی می‌تواند با افزایش خود آگاهی، انسان را به خویشتن بازگردانند. از این‌رو، وی لحظات دشوار زندگی، چون بیماری، درد، و بلا را موهباتی آن‌سویی می‌انگارد. وی همچنین به مرگان‌دیشی نیز به چشم یک موقعیت مرزی می‌نگرد که با ایجاد اضطراب و هراس می‌تواند محدودیت‌ها و

تنهای امکانات فرد را به وی یادآور شده و مانع خودفراموشی شود و اصیل نبودن برخی از ارزش‌های وی را برای او نمایان سازد.

فهرست منابع

۱. آرون، ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۵۲.
۲. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل، *شرح کبیر/نقروی بر مثنوی*، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران، چاپخانه‌ی ارژنگ، ۱۳۴۸.
۳. اوانمونو، میگل، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
۴. تولستوی، لئو، *مرگ ایوان ایلچ*، ترجمه علی اصغر بهرامی، تهران، جوانه رشد، ۱۳۸۵.
۵. خواجه ایوب، *اسرارالغیوب*، تصحیح محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۶. خیام، عمر، *رباعیات*، باهتمام محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۳۹.
۷. دریابندری، نجف، *درد بی‌خویشتنی*، تهران، پرواز، بی‌تا.
۸. رازی محمدبن زکریا، *الطب الروحانی*، به اهتمام مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۶.
۹. روسو، ژان ژاک، *امیل*، ترجمه منوچهر کیا، تهران، دریا، ۱۳۴۹.
۱۰. زمانی، شرح جامع مثنوی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۱.
۱۱. ساروخانی، باقر، *درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۵.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح مثنوی موسوم به شرح اسرار*، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، بی‌تا.
۱۳. شهیدی، سید جعفر، *شرح مثنوی شریف*، ج ۷، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، چاپ اول.
۱۴. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴ م.
۱۵. _____، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۶. _____، *نصیحه الملوک*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، مجلس، ۱۳۱۷.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مؤسسه انتشارات امیر کبیر و مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳.
۱۸. فروزانفر، بدیع‌الزمان، *شرح مثنوی شریف*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۹. فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۴۴.
۲۰. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتویی، تهران،

- انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۲۱. کامو، بیگانه، ترجمه جلال آل احمد و اصغر خیره زاده، تهران، کانون معرفت، بی تا.
۲۲. کی‌یرکگور، سورن، بیماری به‌سوی مرگ، ترجمه رویا منجم، تهران، پرسش، ۱۳۷۷.
۲۳. ———، ترس ولرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۲۴. گلاوز، جان برونینگ، راجراچ، روانشناسی تربیتی، ترجمه علینقی فرازی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، عین‌الحیات، تحقیق سید مهدی شجاعی، ج ۲، قم، بی نا، ۱۳۷۶.
۲۶. مک گواری، جان، الهیات اگزیستانسیالیستی، ترجمه مهدی دشت بزرگی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم، دار الکتب اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۸. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، باهتمام رینولد نیکلسون، تهران، قطره، ۱۳۷۹.
۲۹. نصری، عبدالله، خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۰. نیکلسون، رینولد الین، شرح مثنوی معنوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۳۱. هایدگر، مارتین، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، فلسفه تکنولوژی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
۳۲. هایدگر، مارتین، وجود و زمان، ترجمه محمود نوالی، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
۳۳. همایی، جلال الدین، مولوی‌نامه، ج ۱، تهران، آگاه، ۱۳۸۵.
34. Jaspers, Karl, *Philosophy*, trans. E.B. Ashton, Chicago, Chicago University Press, 1969.

