

## مقدمه

آموزه‌های جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی، در *مثنوی معنوی*، که از جامع‌ترین و پویاترین کاوش‌های روح و روان آدمی را در آیین حکایات و قصه‌ها و حکمت‌ها بازتابانیده است، و «در همه مبنا و مغزای خود مغز قرآن است» (حسین، ۱۳۶۱، ص ۷)، و «تقریباً ترجمه جامعی از قرآن به زبان پارسی است» (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۵۱۱)، و «مانند کتاب آفرینش نظمی به خود مخصوص دارد و تابع سنن و آئین‌های مصنفان کتب عادی نیست» (فروزانفر، ۱۳۸۶، ص ۸)؛ همچنین در غزلیات شمس تبریزی، که «برجسته‌ترین آثار شعر عرفانی در قلمرو فرهنگ اسلامی و ادب پارسی به‌شمار می‌رود» (حلبی، ۱۳۷۷، ص ۵۷۶)، و «ارتباط عاشقانه میان آدمی و خداوند و طلب بی‌پایان برای اتصال به او را نمایانده است» (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۵۳۳)؛ و یا در آثار مثنوی مانند *مجالس سبعه و فیه ما فیه*، که «بدون هیچ‌گونه تکلف حقیقت انسان واقعی را در قالب تمثیل و تأویل فراروی جویندگان فضیلت قرار داده است» (مولوی، ۱۳۶۵، ص ۴؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ص ۲۷۳؛ گولپینارلی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۲)، نشان از پهنای ژرفا و جامع‌الاطراف بودن نگاه مولانا به جهان هستی و جایگاه انسان در این جهان دارد. عرصه پهنای این آثار، همواره شیفتگان طریق حکمت را از مشارب گوناگون عرفانی، فلسفی و حکمی به سوی خود فراخوانده است. برای مثال، هگل از طریق مطالعه ترجمه‌های روکرت، تحت تأثیر مولانا بوده است (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۵۴۳). بوبر نیز منتخب ابیات او را در گلچین مشهور خویش جای داده است (همان، ص ۵۴۷). شباهت زیاد نظریه بوبر، از حیث تأکید بر وجه ربطی انسان و رابطه من-تو، احتمال تأثیرپذیری وی را از آثار مولانا نشان می‌دهد. در عین حال، «مهم‌ترین مسئله جهان‌اندیشه مولانا، به‌ویژه در *مثنوی*، مسئله شخصیت الهی و انسانی تشکیل می‌دهد» (عبدالحکیم، ۱۳۸۳، ص ۴). *مثنوی*، نسخه درهم‌پیچیده‌ای از مراتب وجود آدمی است که با نقل قصص و ارائه تعالیم آشکار و نهان، مخاطب را به حرکت و پویای درونی وامی‌دارد. این حرکت و سفر نمادین، یک پیمایش انفسی برای تحلیل عالم اسرار درون است. در این سفر، انسان به خود بازمی‌گردد و با جوهره الهی خویش پیوند می‌خورد. پیامد این پیوند نجات‌بخش، رهایی انسان دردمند و بحران‌زده از دام‌های بیگانگی، خودباختگی، دل‌مردگی و نومیدی و دست یافتن به انبساط شادی بخش و نشاط وجدآور است؛ شادی و نشاطی بس متفاوت از شادی‌های سطحی و زودگذری که مردمان عادی از آن دلخوش‌اند و در نهایت، موجب دل‌مردگی و پژمردگی آنها می‌شود، نشاطی که برخاسته از سطوح بالاتر نفس است. ناتوانی در برقراری تمایز میان کیفیت شادی برخاسته از سطوح مختلف روان از سوی روان‌شناسان،

## سلامت و بیماری آدمی از منظر جلال‌الدین محمد مولوی: رویکردی وجودگرایانه

فاطمه تقی‌یاره / پژوهشیار فوق‌دکتری دانشگاه شهید بهشتی و عضو هیئت علمی مرکز راهبری مهندسی فرهنگی بوشهر  
f.yareh@yahoo.com

غلامرضا اعوانی / استاد دانشگاه شهید بهشتی  
دریافت: ۱۳۹۲/۴/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲

## چکیده

این پژوهش، سلامت و بیماری آدمی را از منظر جلال‌الدین محمد مولوی و با رویکردی وجودگرایانه مورد مطالعه قرار داده است. مطابق با یافته‌های پژوهش می‌توان گفت: بروز حالات روان‌شناختی مانند افسردگی، اختصاص به افرادی ندارد که دارای تاریخچه‌ای از صدمات روان‌شناختی دوران کودکی‌اند، بلکه در همه انسان‌ها عمومیت دارد. یافته اصلی پژوهش اینکه، انگیزه اساسی در انسان اراده ربط نامتناهی است. این پژوهش مدعی است که گسست در وجه ربطی خاص، می‌تواند از جمله علل اساسی بیماری‌های روان باشد. از این رو، پیشرفت در شکل‌دهی مجدد آن، منجر به کاهش اختلالات می‌گردد. این مطالعه در چارچوب پژوهش‌های کیفی و با روش استنتاج تحلیلی به انجام رسیده است.

کلیدواژه‌ها: سلامت، بیماری، جلال‌الدین محمد مولوی.

امری رایج، اما نامناسب است. این ناتوانی در دنیای جدید و در هنگامه‌ای که رمز و مثال اعلی در اندیشه و آثار روان‌شناختی درونمایه‌ای مادی پیدا کرده‌اند، پیامد اتخاذ رویکردی ماده‌گرا و تجربی است که نه تنها نگاه رمزی به طبیعت و انسان را برنمی‌تابد، بلکه آنها را به امور مادی تقلیل می‌دهد. در مقابل، در نگرش انسجام‌بخش عرفانی به وجود، نه تنها هرچه پیرامون این پدیده الهی- انسانی است، رمزی از یک مثال اعلی می‌باشد، بلکه «هر انسانی خود رمزی از مثال اعلای خویش است. بنابراین، در سفری معنوی از رمزهای اعیان پیرامون خود، به مثل اعلای آنها و از این طریق به مثال اعلای خود واصل می‌گردد» (لینگز، ۱۳۹۱، ص ۹). برای انسان فارغ از عوارض هبوط، همه چیز در درون و برون شفاف است. او با تجربه یک رمز، مثال اعلای آن را شهود می‌کند. بدین ترتیب، آدمی می‌تواند از اینکه در بیرون از خود با حضور متجلی در رموز احاطه شده، و در درون بدان زینت یافته احساس شادی، نشاط و سرور کند. اما «در انسان هبوط کرده، گرچه پیوند میان روان و روح، و ادراک انسانی و مثل اعلی نگسسته، اما حائلی میان آنها قرار گرفته است؛ حائلی که به نحو فزاینده‌ای کدر است» (همان، ص ۱۸). از این منظر، تنها در صورت رهایی از عوارض و آثار هبوط است که آدمی می‌تواند باز هم تحت آگاهی از اتصال به بی‌نهایت، به بهجت و سرور دست یابد.

در میان مکاتب رایج روان‌شناسی، رویکرد وجودی تنها مکتبی است که به لحاظ همپوشی‌های عمیق میان آموزه‌های دینی و اندیشه وجودی، به نکته مهم تمایز میان هیجان‌آدمی و ارتباط برخی از سطوح این هیجان‌آدمی و مؤلفه دینی آدمی توجه نشان داده است (وولف، ۱۹۹۶، ص ۸۳۵). تأکید بر لزوم تشخیص مرتبط با سطوح دینی وجود انسان و تلاش در جهت برقراری ارتباط میان ابعاد سه‌گانه جسمانی، روانی، در آثار روان‌شناسان وجودی، از جمله فرانکل قابل مشاهده است. این گروه از روان‌شناسان، با تاسی به فلاسفه و مؤلفان وجودی، از جمله کرکگور، هایدگر و مارسل، دیدگاه روان‌شناختی خود را به موضوعات مسائل هستی‌شناختی برکشانیده‌اند. بنابراین، در رویکرد موردنظر، «درمان امری صرفاً روان‌شناختی نیست، بلکه واجد ابعاد هستی‌شناختی نیز می‌باشد» (Cooper, 2003, p. 1-3; Spinelli, 2007, p. 1-3; Van Deurzen, 2002, p. 142; 2009, p. 131-132). از نظر شکلی دارای شباهت‌هایی با روان‌تحلیل‌گری و شناخت درمانی است. در مواقعی هم که درمانگر (البته با کمک درمانجو)، به تعیین تکالیف درمانی می‌پردازد، این درمان قابل مقایسه با درمان‌های رفتاری است. در عین حال، در رویکرد موردبحث، با دوری جستن از رویکرد طبی، از برچسب زدن، مقوله‌بندی و تفکیک قاطع اختلالات روان، مانند افسردگی و وسواس، یا روان‌آزردگی و روان‌پریشی نیز خبری نیست و مسائل مبتلا به، بیشتر از حیث ناراحتی، نآسودگی، برهم‌خوردگی و آشفتگی روان نگریسته می‌شود.

توجه به ابعاد دینی و هستی‌شناختی وجود انسان در نظرگاه وجودی، رویکرد اخیر را در موقعیت ممتازی قرار می‌دهد. از این جهت که آن را به چارچوب مناسبی جهت انجام مطالعات پیرامون روان‌شناسی دین بدل می‌سازد (وولف، ۱۹۹۶، ص ۸۳۵). در عین حال، توجه به این نکته ضروری است که از هرگونه ساده‌نگاری و نزدیک دانستن بیش از حد فلسفه وجودی به دین بایستی دوری جست (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۹-۲۰). این پرهیز در مورد روان‌شناسی وجودی جدی‌تر است. روشن است با وجود چنین وضعیتی در مورد رویکرد وجودی روان‌شناسی، در رویکردهای دیگر این علم، که دعوی دغدغه‌های هستی‌شناختی نیز ندارند، به نحو جدی‌تری چنین است. اما آیا دوگانگی موجود میان دین و روان‌شناسی قابل تداوم می‌باشد؟ بسیاری از صاحب‌نظران، از جمله شوان و لینگر، صراحتاً پاسخی منفی به سؤال اخیر داده، و بر لزوم گسترش دامنه موضوعی این علم به مابعدالطبیعه تأکید ورزیده‌اند (لینگر، ۱۳۹۱، ص ۳۲-۳۰؛ Schuon, 1996, p. 1; 1967, p. 9).

به طور کلی، در شرایط کنونی، اگرچه «عالم روان‌شناسی به‌طور ضمنی لزوم مفاهیم و معانی متعالی به درون گستره خود را پذیرفته است» (ولف، ۱۹۹۶، ص ۸۶۳)، اما این پذیرش آنچنان‌که بایسته موضوع مورد تحلیل خود می‌باشد، صراحت نیافته است، به نحوی که معانی موردبحث، هنوز هم در چارچوب‌هایی به شرح زیر بیان می‌شوند: «دین به‌طور فراگیر تجربه انسان عادی است: تجربه بدن و دیگر جنبه‌های خود، تجربه انسان‌های دیگر و ارتباط شخص با آنها، و تجربه بسیاری از جنبه‌های جهان مادی. بیرون از این قلمرو انسانی دین چندان معنایی ندارد» (همان، ص ۸۴۷). جالب اینجاست که قالب بیانی ذکر شده، منتج از رویکردی بی‌طرفانه اگر نگوییم مثبت، به دین است، نه منفی و طردکننده. نتیجه چنین شرایطی از سویی، خلأ معنایی در حوزه نظر، و از سوی دیگر، نقص اثربخشی روش‌های درمان روان می‌باشد. اما به نظر می‌رسد، اشکال اصلی، مقدم بر این کاستی‌ها، در حوزه تعریف سازه‌هاست. سازه‌های محوری روان‌شناسی، یعنی سلامت و بیماری روان و باز هم مقدم بر آن، خود روان، و یا به تعبیری دیگر، موضوع علم روان‌شناسی از تعریف روشنی برخوردار نیست. برای مثال، اگرچه فرانکل از ابعاد دینی آدمی سخن می‌گوید، و خود را متأثر از افکار مارسل معرفی می‌کند، اما وی همواره تلاش ورزیده تا مرز میان نظریه خود را با مفاهیم دینی برجسته سازد؛ وضعیتی که به بروز ابهام در ارتباط نظریه وی با مفاهیم دینی انجامیده است. برای نمونه، می‌توان به نظرات یونگ و سازه کهن الگوی وی اشاره کرد. به نظر بوکرهارت و لینگز، یونگ، علی‌رغم برخی نظرات، در مجموع «از ورود به قلمرو روح بازمانده، و در نتیجه، واژگان مقدس اعلی (کهن الگو) را که بر علو و کمال غایی دارد، درباره قلمرو نفسانی به هدر داده است» (بوکرهارت، ۱۳۸۹، ص ۲۸؛ لینگز، ۱۳۹۱، ص

۳۲. سخن اخیر، کلید درک بسیاری از معضلات موجود در حوزه روان‌شناسی است. از یک‌سو، روان‌شناسی رایج مابعدالطبیعه را مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دهد، و از سوی دیگر، حاضر نیست با دوری جستن از واژگانی که معنای مابعدالطبیعی دارند، ساحت خود را بی‌مایه سازد. بنابراین، انجام مطالعاتی در حوزه تعریف مجدد موضوع و سازه‌های روان‌شناسی ضروری می‌نماید. تحقیق حاضر در راستای دستیابی به همین هدف سامان یافته است.

### روش پژوهش

این تحقیق، در چارچوب مطالعات کیفی و با روش استنتاج تحلیلی انجام شده است. «استنتاج تحلیلی از جمله روش‌های معتبر و یکی از قدیمی‌ترین آنها در علوم انسانی برای تدوین بیانات فرضیه‌ای می‌باشد» (Rogin & et al, 2003, p. 25; Bloor & Wood, 2006, p. 22; Ratcliff, 2010, p. 2). در این روش، منابع مرتبط با موضوع، مطالعه، مفاهیم و معانی وجودی، استخراج، و معانی وجودی و روان‌شناختی در یک چارچوب یکپارچه ارائه شده‌اند. منابع مورد مطالعه در مقوله‌های زیر قابل تفکیک بوده‌اند:

۱. آثار برخی فلاسفه و روان‌شناسان وجودی و استخراج مؤلفه‌های مشترک و متمایز اندیشه آنان؛
۲. آثار مولانا، اعم از آثار منظوم (مثنوی و دیوان کبیر)؛ و آثار مثنوی (فیه ما فیه، مکتوبات، و مجالس سبعه)؛
۳. آثار سایر متصوفه مانند شمس‌الدین محمد، مراد مولانا؛
۴. کتب شرح آثار فوق؛
۵. کتب نقد آثار فوق؛
۶. کتب شرح حال مولانا. در ادامه، آثار مولانا به‌عنوان منابع اصلی مورد مراجعه در این پژوهش، به اختصار معرفی می‌گردد.

۱. مثنوی: این اثر به دلیل قالب شعری آن، به نام مثنوی خوانده شده، اگرچه مولانا نامگذاری‌های دیگری هم بر آن داشته است (عبدالحمید، ۱۳۸۳، ص ۹؛ گولپینارلی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۷). مثنوی، شش دفتر است که در بحر رمل مسدس مقصور و یا محذوف و به خواهش حسام‌الدین چلبی سروده شده است. این اثر، بنا بر نظر افلاکی، ۲۶۶۶۰ بیت دارد و به غالب زبان‌های دنیا ترجمه شده است (گولپینارلی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۷). این اثر، در همه مینا و مغزای خود، مغز قرآن است (حسین، ۱۳۶۱، ص ز)؛ زیرا تقریباً ترجمه جامعی از قرآن به زبان فارسی است (همان).

۲. دیوان کبیر: این اثر مبسوط، بالغ بر ۵۰۰۰۰ بیت دارد که نزدیک به ۴۳۵۶۰ بیت در مجموعه غزلیات، و حدود ۳۸۳۵ بیت در مجموعه رباعیات جای می‌گیرد. گولپینارلی، اشعار دیوان کبیر را به زبان معاصر ترکی برگردانده است. در ایران، تصحیح بسیار دقیقی از کلیات شمس توسط بدیع‌الزمان فروزانفر فراهم گردیده که شامل بیش از ۳۰۰۰۰ غزل و حدود ۲۰۰۰ رباعی است.

۳. فیه ما فیه: مجموعه تقریرات مولانا است که پسرش سلطان ولد و یا یکی از مریدان آنها را یادداشت کرده است. نامی که بر این اثر نهاده شده از مولانا نیست، و به نام اسرارالجلالیه نیز شناخته می‌شود. نثر کتاب، با اینکه مربوط به قرن هفتم هجری است؛ یعنی در زمانی که غالب آثار به طرز مصنوع و فنی نگاشته می‌شده‌اند، بسیار ساده و بی‌تکلف است (گولپینارلی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۲).

۴. مکتوبات: این کتاب مجموعه نامه‌هایی است که مولانا به دلایل گوناگون و غالباً برای تأمین حقوق افراد مختلف و رفع نیازهای متفاوت از آنان، خطاب به سلاطین، وزراء، رجال و مشایخ زمان خود نوشته شده است. بنابراین، این کتاب از گردآوری نامه‌هایی که مولانا تقریر کرده، فراهم شده است. در بعضی از نسخه‌ها، نام آن را کتاب الترسل لاتوسل الی التفضل نوشته‌اند. این اثر، شامل نزدیک به ۱۴۷ نامه است (گولپینارلی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۱).

۵. مجالس سبعه: این کتاب از تحریر هفت مجلس وعظ مولانا فراهم شده است. سه اثر مثنوی مولانا توسط آربری، خلف نیکلسون، به انگلیسی ترجمه شده است. اکثر داستان‌های مثنوی مندرج در مجالس را در مثنوی نیز می‌یابیم. بدیهی است که مقالات شمس نیز در فراهم آمدن مجالس مؤثر بوده است. مطالعه مجالس، برای درک بهتر مثنوی توصیه شده است (مولوی، ۱۳۶۵، ص ۱۲).

### بحث اصلی

پیش از ادامه بحث، ارائه تعاریفی پیرامون واژگان محوری این پژوهش، یعنی روان، نفس، و روح، و تصریح چگونگی رابطه میان آنها ضروری می‌نماید. از این رو، بخش نخست بحث اصلی به این مهم اختصاص می‌یابد.

### الف. نفس، روان، و روح

نفس، روان، و روح آدمی همواره در پرده پررمز و رازی قرار داشته و در زمره جذاب‌ترین معارف بشری به شمار رفته‌اند. وینکمپ در دایرةالمعارف روان‌شناسی می‌نویسد: واژه soul (نفس) ترجمه کلمه psuche یونانی، نفس (nefesh) عبری، (anima) لاتین، (ame) فرانسوی، و (seele) آلمانی است (براتی سده و گلزاری، ۱۳۸۰، ص ۵). این واژه از اصطلاحات دیگر چون پنوما یا نفخه (pneuma)، روک یا روح (ruach)، جان (espret sprrare/ spiritus و geist) متفاوت، ولی با آنها ارتباط ذاتی دارد. حاصل اینکه، در توضیح این واژگان، غالباً بر این نکته تأکید شده است که معنای دو واژه روان و نفس، تقریباً یکسان تلقی شده، و در معنایی بسی گسترده‌تر از واژه جان، دربردارنده سویی فرارونده جهان درونی و زندگانی

معنوی در برابر سویه برونی یا سویه فرورونده است. از این رو، «علم‌النفس» را روان‌شناسی نیز گفته‌اند (همان، ص ۱۳). نکته قابل تأمل در واژگان نفس و روان، که در فرهنگ‌های مختلف طی تمثیل‌های مختلف به چشم می‌خورد، و در افسانه یونانی کوپید (eros)، به روشنی تصویر شده است، ابعاد دوگانه روان یا نفس می‌باشد. وینکمپ در بررسی خاستگاه‌های نفس به این اسطوره اشاره دارد و معتقد است: نفس، که از قبل وجود دارد، طی اقامت زمینی خود دچار مشکلاتی شده و پس از گذراندن فراز و فرود بسیار، به جاودانگی نائل می‌گردد. بنابراین، می‌توان گفت حتی در یونان باستان هم، اگرچه به نحوی مبهم، به ارتباط میان نفس و روح پی برده شده است. استفاده از استعاره پروانه توسط اسطو، برای اشاره به شئون نهایی نفس، البته با سطوحی از اغماض، می‌تواند نشان از همین معنا داشته باشد. به هر حال، نفس یا روان انسانی، از طریق درد، رنج، مشقت، و سختی، تزکیه شده و با قرار گرفتن در سطح وجودی دیگر و تبدیل به روح، آماده دریافت لذت واقعی و سعادت جاودان می‌گردد (براتی‌سده و گلزاری، ۱۳۸۰، ص ۱۴).

لینگز با تکیه بر دانش رمزها، وجود انسان را متشکل از دو بعد الوهی و نفسانی می‌بیند. او معتقد است که قلب - نه اندام جسمانی، بلکه قوه مرکزی نفس - به یمن مرکزیت خود، نور روح را به شب نفس می‌رساند. وی در ادامه، سلسله مراتب دوقطبی بودن همه وجود به آسمان و زمین، یا روح و نفس را مطرح می‌سازد (لینگز، ۱۳۹۱، ص ۱۶-۱۷). وی در توضیح چگونگی ارتباط میان نفس و روح و سطح‌بندی آنها، با مطالعه تطبیقی جامعی که میان فرهنگ‌های مختلف، از اساطیر یونان قدیم مانند صخره‌های متصادم گرفته، تا کتب مقدس عهد قدیم و جدید، به‌ویژه با الهام از کتاب آسمانی قرآن، و با به‌کارگیری مفهوم مرز قاطع، معتقد است که نفس همراه با جسم در این سوی حائل (مرز) است؛ حائلی که میان نفس و روح واقع گشته، و گذشتن از آن هم به شدت جذاب و هم توأم با دشواری و خطری بی‌حد و حصر است. «نفس در مرتبتی بالاتر از جسم، که سایه یا بازتاب آن است قرار می‌گیرد؛ اما از حیث طبیعی بودن و به هیچ معنا فوق طبیعی نبودن با جسم سهیم است» (همان، ص ۲۹).

ویلیام چیتیک، با اتکا بر آثار ابن‌عربی، حالات مختلف وجودی انسان را چنین توضیح می‌دهد: روح از نفخه الهی نشئت می‌گیرد، واقعیتی بسیط و غیر مرکب است که فطرتاً واجد همه اوصاف خداوند است (چیتیک، ۱۳۹۰، ص ۴۰-۴۱). از این رو، ذاتاً منیر، حی، عالم، قادر، مرید و غیره می‌باشد و تجلی بی‌واسطه خدا را می‌نمایاند. در مقابل، بدن دارای اجزای متعددی است و ظلمت، ماده بی‌جان، جهل و فقدان اوصاف الهی بر او غالب است. نفس آمیخته‌ای است از هر دو طرف؛ نه نور محض است و نه ظلمت محض، بلکه مرحله‌ای بین نور و ظلمت است. هر صفت الهی در حدی خاص به نحوی

مبهم و نامشخص دارا می‌باشد. بنابراین، نفس اشاره به حفاصلی دارد که نه نورانی است، نه ظلمانی، نه زنده و نه مرده، نه لطیف و نه کثیف، نه آگاه و نه ناآگاه، بلکه همواره در جایی بین این دو نقطه متقابل قرار دارد. هر نفسی نشان‌دهنده آمیخته بی‌ظنیری است از صفات، و بیانگر قابلیت منحصر به فردی است از صعود به کمال. همچنین هر نفسی ممکن است به کثرت و ظلمت سقوط کند و در نتیجه، به مقامی دون انسانی درافتد (همان، ص ۴۱).

ملاصدرا معتقد است: نفس که در ابتدای امر مادی است، از بستر ماده برمی‌خیزد، و با حرکت جوهری خود صورت‌های گوناگون نفس نباتی، حیوانی، انسانی، و نهایتاً، مجرد تام عقلی می‌یابد (اسدی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱-۲۱۲). حاصل اینکه، نفس یا روان یک حقیقت ذو مراتب است که ما بر هر مرتبه‌ای از آن نامی می‌نهیم. از آنجاکه میان مراتب، نفس گسیختگی وجود ندارد و هریک از مراتب به مرتبه دیگر متصل است، پس این سازه وجود واحد متصلی را تشکیل می‌دهد که در هر لحظه در مرحله خاصی است. حرکت نفس، آن قدر ادامه می‌یابد تا ضعف وجودی‌اش به شدت وجود مبدل گردد. بدیهی است که این رشد مرحله‌ای حرکت آسانی نبوده و به تعبیر لینگز، «بدون تمسک به دین میسر نیست» (۱۳۹۱، ص ۲۱-۲۲).

پس از بیان مقدماتی درباره سازه‌های محوری این تحقیق، بحث حاضر به موضوع روان‌شناسی وجودی بازمی‌گردد. گفته شد که، علی‌رغم برخی کاستی‌های جدی که به مهم‌ترین آنها اشاره شد، توجه به موضوعات هستی‌شناختی در روان‌شناسی وجودگرا، این شاخه را از ظرفیت ویژه‌ای بهره‌مند ساخته؛ ظرفیتی که مناسب پذیرش روان‌شناسی دین است. لازم به یادآوری است که ما نه با یک روان‌شناسی وجودی، که بنابر اندیشه وجودی حاکم بر روان‌شناسان، با روان‌شناسی‌های وجودی مواجه‌ایم که هریک بر مؤلفه‌های خاص خود پای می‌فشرند؛ مؤلفه‌هایی که تنها در چند مورد مشترک‌اند. از جمله مهم‌ترین این مؤلفه‌ها، یعنی عنصر محوری این نظرگاه، در جهان بودن است.

#### ب. مؤلفه محوری اندیشه وجودی

یکی از محورهای اساسی در تفکر وجودی، مبحث در جهان بودن است. در حالی که توجه فلاسفه متقدم وجودی بر فردیت انسان بود، فلاسفه متأخرتر، به‌ویژه هایدگر، بر در جهان بودن تأکید می‌ورزند (بلاکهام، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶). به نظر اندیشمندان اخیر، آدمی در جهان و با دیگران است و به این طریق است که خودش را می‌شناسد. به عبارت دیگر، وجود در درون فرد مستقر نشده، بلکه میان فرد و جهان پیرامون اوست. در واقع، هایدگر اصطلاح (Dasein) را برای موجود انسانی به کار می‌برد که به «آنجا

در آدمی، عشقی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالم ملک او شود، نیاساید و آرام نگیرد. این خلق به تفصیل در هر پیشه‌ای، صنعتی، منصبی و تحصیل نجوم و طب و غیر ذلک می‌کنند و هیچ آرام نمی‌گیرند پس به غیر، چون آرام گیرد؟ (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۵۳).

ابن عربی نیز همواره به خوانندگان آثارش گوشزد می‌کند که عشق به هر مخلوقی تنها عشق به خداوند است. تنها غفلت است که انسان‌ها را از معشوق ازلی منحرف می‌سازد (چیتیک، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). کسی جز خداوند در بین موجودات معشوق نیست. در چشمان هر عاشقی او است که متجلی است. هیچ موجودی نیست مگر آنکه عاشق است. اما خداوند با عشق زینب، سعاد، هند، لیلی، دنیا، درهم، جاه و هر معشوقی در عالم در پس حجاب رفته است (همان).

مولانا در مثنوی، سخن را از شکایت نی از دوری، و اشتیاق او در اتصال مجدد سر می‌کند. در واقع، هجده بیت آغازین مثنوی، که بنابر اظهار وی (حسین، ۱۲۹۲، ص ز) «از عالم بالا بدین فقیر بخشوده‌اند»، محتوایی جز آنچه گفته شد ندارد. آنچه از زبان نی نقل می‌گردد، سفرنامه روح انسانی است در بازگشت به مبدا خویش (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ص ۲۶۰).

بشنو این نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بیربده‌اند	در نقیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۱۷)

به بیان چیتیک، مفسر آثار موجود در حوزه تصوف، «آدمی را هرگز نمی‌توان خشنود ساخت؛ زیرا او به خداوند نیاز دارد» (چیتیک، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲). حتی تأکید اهل تصوف، به‌ویژه مولانا بر تشخیص وجودی انسان، در عین اصرار وی بر حالت ربطی آدمی صورت می‌گیرد.

جزو از کل قطع شد یکبار شد	عضو از تن قطع شد مردار شد
تا نیوندد به کل بار دگر	مرده باشد نبودش از جان خیر
جزو از این کل گر برد یکسو رود	این نه آن کل است کوناقص شود
قطع و وصل او نیاید در مقال	چیز ناقص گفته شد بهر مثال

(مولوی، ۱۳۸۶ الف، ج ۳، ص ۱۲۰)

بنابر آنچه آمد، از منظر مولانا، آدمی دارای فقر وجودی و جذبه و کشش در ارتباط با مبدا هستی است. نکته مهم این است که این کشش ربطی غالباً از مسیر اصلی خود منحرف شده و در قالب جذبه به‌سوی موضوعات گوناگون ادراک می‌گردد. مولانا، که مثنوی را با بیان شرح فراق آغاز کرده، با اشراف بر

بودن» ترجمه می‌شود. وی می‌خواهد به این طریق، به اسلوب خاص بودن انسان اشاره کند؛ بودن همراه و غیرقابل جداسازی از دیگران. ریشه رویکرد اخیر را می‌توان در مفهوم پدیدارشناسانه از التفات یا قصدمندی یافت. هوسرل با وضع این اصطلاح می‌گوید: هشیاری همیشه هشیاری به چیزی است. آگاهی انسان همیشه نسبت به چیزی خارج از او، خواه واقعی و خواه تصویری، جهت‌گیری شده است (به نقل از مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴). هایدگر این مفهوم را اتخاذ کرده و آن را تا این اندیشه گسترانید که انسان در هستی روزانه همواره به موضوعات و ابزار مختلف، بدون آگاهی از آنها به‌عنوان موجودیت‌های مجزا دل‌مشغولی دارد. به این ترتیب، تنها در مواقعی که مشکلاتی رخ می‌دهد، آن چیز با موجودیت مجزای خود تجربه می‌گردد (بلاکهام، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹-۱۴۰).

اگرچه اعتقاد بر این است که برخی صاحب‌نظران وجودی، و در رأس آنان کرکگور، بر فردیت و تنهایی هر فرد انسانی تأکید دارند، اما در صورت تعمق بر اندیشه آنان، این باور به سرعت به سستی می‌گراید. برای مثال، کرکگور در عین حال که بر فردیت آدمی توجه دارد، او را موجودی در ربط می‌بیند. وی که سرشت انسان را واجد جنبه‌ای الهی می‌داند، بر حالت ربطی انسان نسبت به پروردگار تأکید ویژه‌ای می‌ورزد. وی با ارائه تعریفی ویژه از سلامت روان آدمی، باور ربطی خویش را این‌گونه تصریح می‌کند: «نفس با مربوط ساختن خود به خود خود، و با تمایل به خود بودن، در قدرتی که آن را ساخته، به شکل شفافی زمینه می‌یابد و این تعریف ایمان است» (کرکگور، ۱۳۷۷، ص ۲۲).

مولوی، گرچه غالباً در زمره شعرا و عرفای ایران اسلامی به‌شمار می‌رود، اما اندیشه وی سرشار از مؤلفه‌های وجودی است که یکی از مهم‌ترین آنها در جهان بودن یا ارتباط با دیگری می‌باشد. مفهوم موردنظر در اندیشه مولانا، تعبیری خاص و دقیق می‌یابد که بحث حاضر با توضیح آن ادامه می‌یابد.

### ج. مؤلفه محوری اندیشه جلال‌الدین محمد مولوی

در توضیح وجه الهی آدمی، مولانا از استعاره قطره‌ای دور مانده، از دریا نیز استفاده می‌کند. وی می‌گوید: آن قطره جان پاک مشتاق از دریای جانان دور مانده، محجوب گشته در عالم آب و گل از شوق جان و دل، چون ماهی بر خشکی می‌تپد (مولوی، ۱۳۶۵، ص ۲۸).

ما نمی‌دانیم که نفس چگونه از وحدت نخستین با خالق خویش جدا افتاده است. اما می‌دانیم که همان غم غربتی است که در چارچوب آگاهی ولو اندک، از ارتباط ما با کمال پنهان می‌گوید (لینگز، ۱۳۹۱، ص ۶۶). مولانا لزوم احساس یگانگی با خداوند به‌عنوان سرچشمه روح انسانی و تجربه درد فراق را این‌گونه توصیف می‌کند:

آسیب‌پذیری نفس انسان، از همان نخستین حکایت- قصه شاه و کنیزک- طی ایات ۲۲۰-۳۵، مسیر انحراف عشق به معبود را نیز ترسیم می‌کند. وی طی این حکایت به خوبی نشان می‌دهد که در صورت بروز انحراف ربطی، چهره‌های دیگری ممکن است موضوع عشق قرار گیرند. در این صورت، با بروز ناآرامی، بی‌قراری، و به بیان کلی‌تر، بیماری عشق مواجه می‌باشیم. توجه به این نکته ضروری است که منظور مولانا از به کار گرفتن لفظ بیماری در بیماری عشق، الزاماً جای این وضعیت (بیماری عشق) در طبقات بیماری شناختی نبوده است، بلکه مقصود رساندن این پیام به مخاطب می‌باشد که انسان تحت سیطره نیروی عشق و جاذبه الهی است. حال اگر این عشق و بی‌قراری در مسیر قرب به معبود ازلی و ابدی تجلی یابد، حالات وابسته به آن، گرچه باز هم تحت عنوان بیماری، اما برتر و خوش‌تر از سلامتی، و اگر در بند معشوق زوال‌پذیر دنیایی ظاهر کند، حالات مرتبط با آن، سخت‌ترین بیماری است.

بدین ترتیب، در این رویکرد، به خلاف رویکردهای مختلف روان‌شناسی- به‌استثنای رویکرد وجودی- بروز حالات روان‌شناختی مانند افسردگی، اختصاص به افرادی ندارد که دارای تاریخچه‌ای از صدمات روان‌شناختی دوران کودکی باشند، بلکه در افراد انسانی عمومیت دارد. انسان آن‌گاه دچار غم می‌شود که کشش الهی را تجربه کرده، اما هنوز به وصل معبود دست نیافته است و یا جذب به سوی مبدأ هستی را نشناخته و دچار غفلت شده است.

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، از جمله مواردی که می‌تواند حاکی از غفلت آدمی باشد، داستان شاه و کنیزک است. در حکایت شاه و کنیزک، عشق به معبود، تغییر مسیر داده و متوجه موضوع دیگری شده است. این انحراف مسیر، موجب ایجاد حالات روان‌شناختی خاصی شده که مولانا از آن تعبیر به بیماری کرده است. روشن است که این وضعیت، با آنچه در ابتدای سخن گفته شد، تفاوت دارد. این بیماری، به‌منزله انحراف و آسیب و آن بیماری، خود، کمال است. در مورد نخست، طیب فردی است که مانند یک مربی یا مرشد رفتار می‌کند که چشمان دنیابینان را که نمی‌توانند صلاح خویش را تشخیص دهند، می‌گشاید. در مورد دوم، طیب، معبود متعال می‌باشد. در بسیاری از موارد نیز، مولانا بدون اشاره به لفظ طیب، و به عبارت دیگر، بدون بازگشت به ابعاد آسیب‌شناختی، مفهوم نخست را بیان می‌کند (تقی‌پاره و دیگران، ۱۳۹۱).

اگرچه مولانا، ربط نامتناهی را انگیزه اساسی آدمی می‌داند، اما برقراری کامل آن را (به‌استثنای انسان کامل) نیز امری تدریجی و در گروی شرایط خاصی می‌بیند. از این منظر، اشتغال آدمی به موضوعات

عشق مختلف پیاپی در طول حیات، مقدمتاً امری طبیعی است، اما بایستی به تدریج، در راستای عشق به معبود معنا گرفته و یکپارچه شود. از جمله شرایط برقراری این یکپارچگی، ایجاد تمهیدات ضروری در موارد برقراری ربط متناهی در چارچوب حیات زمینی است. برای مثال، آنجاکه مولانا درباره عشق مجازی سخن می‌گوید، می‌کوشد تا با بیان خاصیت اصلی و اولیه عشق، یعنی تبدیل جمیع آرزوها و آمال انسانی به یک آرزو، و یک چیز را قبله دل ساختن، و به‌ویژه از انانیت گذشتن، و برافکندن آیین شرک و دوگانگی، که خود نوعی از توحید است، راهی به توحید نهایی بگشاید.

عاشقی گر زاین سر و گر ز آن سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است  
(مولوی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۲۳)

بیت موردنظر بر این نکته تصریح دارد که عشق واقعی، نردبان کمال انسانی در رسیدن به معشوق ازلی است (فروزانفر، ۱۳۸۶، ص ۸۵). مولانا در جای دیگر می‌گوید: عشق‌های خاکی، جز تدارک مقدمات عشق آسمانی نیست. مردم به دست پسران کوچک خود شمشیر چوبین می‌دهند تا جنگیدن را به آنان بیاموزند.

این از عنایت‌ها شمر که از کوی عشق آمد ضرر عشق مجازی را گذر بر عشق حق است انتها  
غازی به دست پور خود شمشیر چوبین می‌دهد تا او در آن استا شود شمشیر گیرد در غزا  
عشقی که بر انسان بود شمشیر چوبین آن بود آن عشق با رحمان شود چون آخراید ابتلا  
عشق زلیخا ابتدا بر یوسف آمد سال‌ها شد آخر آن عشق خدا می‌کرد با یوسف قفا  
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲)

البته لازم است بر این نکته تأکید شود که جلال‌الدین، هرگونه اشاره به تلویحات توحیدی عشق‌های زمینی را با شرایطی ممزوج ساخته که از آن جدایی‌ناپذیر می‌داند. برای نمونه، توصیه‌ای که بر این دارد که معشوقی برگزین که او را کنار نیست.

تا کی کناره‌گیری معشوق مرده را جان را کنار گیر که او را کنار نیست  
(همان، ص ۲۶۴)

در نخستین حکایت **مثنوی** نیز شرط اولیه رونهاده کنیزک به شاه را دل برکنندن او از زرگر، در پی آشکار شدن ضعف و زشتی‌های او می‌داند. از این منظر، هرگونه انس و ربطی، در ذات خود ناپایدار است و غیر اصیل، مگر اینکه در راستای ربط نامتناهی یکپارچه شود.

انس تو با مادر و بابا کجا است گر بجز حق مونسانت را وفا است  
انس تو با دایه و لالا چه شد گر کسی شاید به غیر حق عضد  
انس تو با شیر و با پستان نماند نفرت تو از دیرستان نماند

آن شعاعی بود بر دیوارشان  
بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع  
عشق تو بر هر چه آن موجود بود  
چون زری با اصل رفت و مس بماند  
از زرانسود صفاتش پا بکش  
کان خوشی در قلب ها عاریتی است  
نور از دیوار تا خور می‌رود  
زین سپس بستان تو آب از آسمان

جانب خورشید و رفت آن نشان  
تو بر آن هم عاشق‌ایی‌ای شجاع  
آن ز وصف حق ز اندود بود  
طبع سیر آمد طلاق او براند  
از جهالت قلب را کم گوی خوش  
زیر زینت مایه بی‌زیتی است  
تو بدان خور رو که در خور می‌رود  
چون ندیدی تو وفا در ناودان  
(مولوی، ۱۳۸۶ الف، ج ۳، ص ۴۶-۴۷)

بنابراین، از جمله شرایط لازم برای یکپارچگی انگیزه‌ها، روشن شدن درک شهودی انسان از آن و رفع پوشیدگی است. تصریح این درک شهودی، به کاهش فراخنای پرده غفلت خواهد انجامید. البته چنین نیست که جلال‌الدین محمد، تنها جنبه منفی غفلت را مورد توجه خویش قرار دهد، بلکه با نگاه تیزبین خود، ارزشی دوگانه را برای آن قایل شده است. وی برای غفلت کارکردی مثبت نیز قائل می‌باشد. در مورد کارکرد مثبت غفلت، می‌توان به ابیات زیر از *مثنوی* اشاره کرد:

استن این عالم ای جان غفلت است  
هوشیاری ز آن جهان است ای جوان  
هوشیاری آفتاب و حرص یخ  
ز آن جهان اندک ترشح می‌رسد  
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب

هوشیاری این جهان را آفت است  
غالباید، پست گردد این جهان  
هوشیاری آب و این عالم و سخ  
تا نغرد در جهان حرص و حسد  
نی هنر ماند در این عالم نه عیب  
(همان، ج ۱، ص ۱۲۷)

مطابق با این ابیات، بعد غیرمنفی غفلت این است که از آثار منفی حیات دنیایی بکاهد، خواه در صورت کمک به برقراری تعادل میان قوای عقل حسابگر و عشق، و خواه در صورت افزایش توان آدمی در تحمل نامرادی‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی مادی و نیز کمک به حفاظت از نفس. توضیح بیشتر این معنا را می‌توان در ابیات زیر ردیابی نمود:

هر که بیدار است او در خواب تر  
هر که در خواب است بیدارش به  
چون به خلق بیدار نبود جان ما

هست بیدارش از خوابش تر  
مست غفلت عین هشبارش به  
هست بیداری چو در بندگان ما  
(همان، ص ۳۸)

و نیز:

ای بسا بیدار چشم خفته دل  
آنکه دل بیدار دارد چشم سر  
گر تو اهل دل نه‌ای بیدار باش  
و ار دلت بیدار شد می‌خسب خوش  
خود چه بیند دیده اهل آب و گل  
گر بخسبد برگشاید صد بصر  
طالب دل باش و در پیکار باش  
نیست غایب ناظرت از هفت و شش  
(همان، ج ۳، ص ۸۲)

براساس آنچه گفته شد، از منظر مولوی، شوق اتصال مجدد به معشوق ازلی، انگیزه اصلی آدمی در زندگی است. بنابراین، غفلت منفی و غیرقابل تأیید در این رویکرد، بی‌خبری از حال خویشتن و یا بی‌اعتنایی به تمامی آن چیزی است که توسط چشم دل، گوش دل و به‌طور کلی، به‌طور معنایی ادراک می‌گردد، نه غفلت از منافی که توسط عقل حسابگر به آدمی ارائه می‌گردد. بدین ترتیب، واژه‌های «غفلت» و «خفتگی» نیز مانند اصطلاح بیماری دارای ابعاد دوگانه است؛ خوابی که آدمی در فجر ابدیت از آن بیدار می‌شود، و بسیار مورد نکوهش مولانا است، غفلت دل است.

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت  
عقل‌های اولیش یاد نیست  
باز از آن خوابش به بیداری کشند  
که چه غم بود آنکه می‌خوردم به خواب  
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
هم از این عقلش تحول کردنی است  
که کند بر حالت خود ریشخند  
چون فراموشم شد احوال صواب؟  
(همان، ج ۴، ص ۲۰۸-۲۰۹)

مولانا، همه چیز جز خدا را خواب، سایه و خیال می‌بیند که جان از آن خواب به حقیقت محض باز می‌گردد، اما پس از جد و جهدی به سوی استکمال. به‌عبارت دیگر، انسان در اشتیاق اتصال به معشوق ابدی، در معرض تحقق قوای نهفته خویش قرار می‌گیرد.

آمده اول به اقلیم جماد  
سالها اندر نباتی عمر کرد  
و از نباتی چون به حیوانی فتاد  
جز همین میلی که دارد سوی آن  
و از جمادی در نباتی اوفتاد  
و از جمادی یاد ناورد از نبرد  
نامدش حال نباتی هیچ یاد  
خاصه در وقت بهار و ضیمران  
(همان، ص ۲۰۸)

از منظر مولانا، گرچه بروز غفلت تا حدودی برای گذراندن برخی شرایط تلخ مادی ضروری است، اما همان‌گونه که در ابتدای بحث بیان شد، از گسترش آن باید جلوگیری شود. اگر خفتگی سیطره یابد، آدمی به اشتغال با اهداف دنیوی راضی شده، حتی اگر رضایت، موقتی باشد، و در پی جست‌وجوی

هدف اصلی برنمی‌آید. از این رو، جلال‌الدین، همانند سایر عرفای دینی و اندیشمندان رویکرد روحانی، معتقد است که بروز انحراف در ربط نامتناهی دیر یا زود، به بروز غم و اندوه خواهد انجامید. اما اندوهی که از نشاط اصیل تر است، و خود، امدادی از جانب خداوند به ما است؛ چراکه موجب می‌گردد که به شرایط موجود راضی نشده و در پی یافتن و برقراری ارتباط با مطلوب واقعی برآییم. وی معتقد است:

چون خدا خواهد که مان یاری کند

میل ما را جانب زاری کند

(همان، ج ۱، ص ۶۰)

همچنین:

ذوق در غم‌ها است پی گم کرده‌اند

آب حیوان را به ظلمت برده‌اند

(همان، ج ۶، ص ۹۹)

بنابراین، بروز غم در این مرحله، رخدادی ضروری و فاقد ابعاد آسیب‌شناختی است. از نگاه کرکگور (۱۳۷۷، ص ۵۵) نیز نومی‌بیماری‌ای است که مقدماً، عدم ابتلای به آن، واجد ابعادی منفی است. به عبارت دیگر، اتفاق نیک، ابتلای به آن است، هرچند، در صورتی که شخص از آن شفا نیابد، خطرناک‌ترین بیماری است. در سایر موارد، تنها می‌توان از اقبال نیک درمان از بیماری سخن گفت. خود بیماری بدقابلی است. این بدان دلیل است که فرد افسرده به اندازه یک گام بلند به شفا یافتن نزدیک‌تر است. بروز این غم و زاری است که محرک انسان در جست‌وجوی گمشده‌ی خویش می‌باشد، و همان درد فراقی است که **مثنوی** با شرح آن آغاز می‌شود و به انجام می‌رسد. از آنچه آمد، می‌توان به این نتیجه رسید که بروز بیماری عشق، گرچه ابتدا توأم با هیجاناتی مانند افسردگی است، اما فی‌نفسه نشانه‌ای مثبت است. آنچه توجه ویژه می‌طلبد این است که ماندن در این شرایط، دیگر مثبت نبوده و رفع آن نیازمند مداخلاتی است. در این شرایط، مولانا حضور طیب جان را توصیه می‌کند. آشکار است که وظیفه طیب جان با آنچه که از طیب بدن انتظار می‌رود، یکسان نیست:

ما طیبیانیم شاگردان حق

بحر قلمز دید ما را فانلق

آن طیبیان طبیعت دیگرند

که به دل از راه نبضی بگرند

ما به دل بیواسطه خوش بنگریم

که از فراست ما به اعلی منظریم

آن طیبیان غذایتند و شمامار

جان حیوانی بدیشان استوار

ما طیبیان فعالیم و مقال

مله‌م ما پرتو نور جلال

که این چنین فعلی تو را نافع بود

و آن چنان فعلی ز ره قاطع شود

این چنین قولی تو را پیش آورد

و آن چنان فعلی تو را نیش آورد

آنچنان و اینچنین از نیک و بد

پیش تو بنهیم و بنماییم جد

آن طیبیان را بود بسویی دلیل

و این دلیل ما بود حی جلیل

(مولوی، ۱۳۸۶ الف، ج ۳، ص ۱۶۰-۱۶۱)

در رویکرد مولانا، طیب مانند مرشدی روحانی رفتار می‌کند که چشمان دنیابینان را که نمی‌توانند

صلاح نفس خویش را تشخیص دهند، می‌گشاید.

گفت او را: تو چه خوردی که برسته است زحیر؟

رفت مردی به طیبی به گله درد شکم

گفت: من سوخته نان خوردم از پست فطیر

بیشتر رنج که آید همه از فعل گلو است

گفت: درد شکم و کحل، خه‌ای شیخ کییر

گفت: سقر برو آن کحل عزیزی به من آر

تا نوشی تو دگر سوخته‌ای نیم ضریر

گفت: تا چشم تو مر سوخته را بشناسد

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۶)

مولانا از اصطلاحات دیگری، همپایه طیب استفاده می‌کند که یکی از مهم‌ترین آنها، خورشید است. آدمی به محض آنکه خورشید معنا بر او بتابد، مانند آسمان و سنگ و کوه می‌گذارد. ولی به لطف رحمت او زندگی نوی به دست می‌آورد. در عالم معنا، شمس مانند آفتاب حقیقی، از همه جدا و همچنان معجزه آسا با همه متصل است. در این رویکرد، اصطلاح مهم دیگری در مقام طیب به چشم می‌خورد و آن آهن‌ربا است. مولانا، جان را به پاره‌های آهن، و معشوق و یا طیب را به آهن‌ربایی تشبیه می‌کند که پاره‌های آهن را به خود جذب می‌کند.

جانی کجا باشد که او بر اصل جان مفتون نشد

آهن کجا باشد که بر آهن‌ربا عاشق نشد

(همان، ج ۲، ص ۱)

به نظر می‌رسد، برای نیروی مرموزی که آدمی را به خداوند نزدیک می‌سازد، هیچ استعاره‌ای بهتر از آهن‌ربا وجود ندارد. در عین حال، باید متوجه بود آنچه این کشش و حرکت صعودی را سبب می‌شود، نیروی مغناطیسی بی‌روح نیست، بلکه «فیض عام عشق خلاقه خداوند است که به نیروهای دون، توانایی می‌دهد تا به مراتب بالاتر رشد کنند، به شرط آنکه از قاعده عشق، یعنی قربان کردن نفس‌های حقیر خود در راه چیزی والاتر، نهایتاً بهر معشوق، پیروی کنند» (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۶۰).

تعبیری مشابه با آنچه گفته شد، در آثار کرکگور نیز به وضوح مشاهده می‌شود: «خداوند عشق

است» (کرکگور، ۱۳۸۷، ص ۷۵). وی که در آثار اولیه خود (آنجا که خود هنوز شفا نیافته بود)، تنها به

شکلی عام نشان می‌داد که درمان نومی‌بیماری را باید در دین جست‌وجو کرد... [در آثار نهایی خویش] اگر



نتوان گفت که نسخه‌ای برای درمان این بیماری نفس ارائه می‌دهد، حداقل فرمولی دقیق برای سلامتی را عرضه می‌دارد؛ یعنی برای شرایط نفس به هنگامی که این بیماری کاملاً ریشه‌کن شده است (همان، ص ۲۱-۲۲).

مولانا و کرگور، وجود محبت در روابط بین‌فردی را تجلی عشق انسان به خداوند می‌دانند. مارسل، نیز در آثار خویش نشان می‌دهد که نزول در منزل روابط انسانی، صعود به ساحت امر متعالی هم هست. از نظر وی، طریق وفا به ایمان رهنمون می‌شود (کین، ۱۳۸۱، ص ۶۶). در مورد عشق، کرگور، با بن‌مایه انجیلی خود، قائل به تمایز بنیادی میان عشق آمیخته به تبعیض و محبت ناشی از فرمان است (کاپوتو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸). نوع اول، که شامل عشق جنسی و دوستی می‌شود، همان است که عموماً عشق می‌نامیم و به واسطه ویژگی‌های دوست‌داشتنی و مهربانگیزی که دیگری دارد، پدید می‌آید. چنین عشقی از تمایلات نفسانی، احساسات و ابتلائات عاطفی نشأت می‌گیرد و نمی‌توان کسی را به آن امر کرد و یا مکلف داشت. عشق آمیخته به تبعیض از نظر کرگور، در نهایت شکلی از حب نفس است؛ زیرا در عشق به همسر و فرزند و دوستان، فرد به دایره وسیع‌تر نفس خویش، به خود گسترش یافته دیگرش، عشق می‌ورزد. در مقابل، محبت ناشی از فرمان، عمیقاً برابری خواه و مغایر تبعیض است، و روی به جانب همسایه دارد. مراد کرگور از «همسایه»، معنای مترادف آن نیست، بلکه هر کس دیگری است که فرد ملاقات می‌کند؛ هر فردی که از راه می‌رسد، هر که باشد. پس مراد او از «همسایه»، هر کس است، همگان. همسایه موكداً غریبه و حتی دشمن را هم دربرمی‌گیرد. پس این عشق، محبتی است که بدون کلید، قفل حب نفس و خودپرستی را باز می‌کند. محبت ناشی از فرمان خدا، ثابت‌قدم است و دستخوش تغییر و تلون نیست؛ انحصار جو و به تبعیض آمیخته هم نیست، دست‌مایه سرشاری برای کار شاعران و نویسندگان هم نیست؛ چراکه سروصدا ندارد و جلب توجه نمی‌کند.

از نظر مولانا، نه‌تنها عشق به دیگران، بلکه حتی حب جاه و مال و هرگونه پیشرفت دنیوی در چارچوب رابطه اخیر تفسیر می‌گردد. بنابراین، هیچ‌گونه رابطه‌ای فی‌نفسه دارای اصالت نیست، الا رابطه انسان و خالق. دقیقاً پس از قرار گرفتن در این چارچوب، هر یک معنای خاص خود را می‌یابد و ارزش و اعتبار می‌گیرد. به‌طور کلی، جلال‌الدین محمد اشتغال به امور دنیوی را برخلاف برخی صوفیه، نه‌تنها مورد نکوهش قرار نمی‌دهد، بلکه با شرط عدم غفلت از لزوم یکپارچگی موضوعات مختلف عشق در راستای عشق الهی، ترغیب هم می‌کند. یکی از تمثیل‌هایی که وی به کار می‌گیرد، مثل کشتی و آب است: «تا هنگامی که کشتی بر سطح آب شناور است، آب پشتیبان آن است، اما وقتی آب به درون کشتی نفوذ کند، مایه تخریب آن می‌گردد» (مولوی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۶۹).

کرگور در تعبیری که در ترس و لرز (۱۳۸۷، ص ۶۴-۶۵) از شهسوار ایمان معاصر ارائه می‌کند، به تعبیر اخیر مولانا نزدیک می‌گردد. وی نشان می‌دهد که عشق الهی، اگر دچار انحراف مسیر نشود، به خوبی با حفظ ماهیت الهی در مجاری روابط انسانی و زندگی عادی جریان می‌یابد. در غیر این صورت، واجد ابعاد آسیب‌شناختی می‌گردد. در مورد تمتعات دنیایی، مولانا ضمن پرهیز دادن از رهبانیت، با هر روش زندگی، که تسلط بر خواسته‌های نفسانی را متزلزل کند، مخالفت می‌ورزد. ترک دنیا مستلزم رهبانیت و التزام تجرد نیست. دوستی‌های مختلف، علاقه به همسر و فرزند، و میل به اندوختن مال، خود به‌تنهایی عبارت از دنیا نیست، تعلق شدید به آنها و اینکه حصر توجه به ایشان انسان را از هر چه جز آنها است، فارغ و غافل سازد. مفهوم دنیایی است که باید آن را ترک کرد. آنچه در طلب کمال و در جست‌وجوی لقای حق باید از آن فاصله گرفت، کانون خانواده و کسب معاش روزانه نیست، بلکه تعلقی است که انسان را به بهانه مال و به خاطر زن و فرزند به ورطه حرص و آز می‌اندازد. دنیایی که بدین‌گونه انسان را در بند می‌کشد، چشم او را از شهود آیات حق فرو می‌بندد، و عمر او را به باد غفلت می‌دهد، البته ترک‌کردنی است. جلال‌الدین، گاهی در مورد میزان اشتغال به تمتعات دنیوی، جنگ آدمی با نفس و غرایز پست؛ یعنی جهاد اکبر را توصیه می‌کند (شیمل، ۱۳۸۶، ص ۴۲). از نظر وی، دنیا مزبله است (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۶۲)؛ عجزه خمیده قامت تنفرآوری است که خود را می‌آراید تا عاشقان تازه‌کار را که مغلوب شهوت نفس‌اند (مولوی، ۱۳۸۶ الف، ج ۶، ص ۸۱)، و از زشتی او غافل‌اند، به سوی خود کشاند (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۱۶).

این تعبیر، آشکارا با قرائت‌های روان‌تحلیل‌گرانه صرف، و به‌ویژه فرویدی که از سوی برخی مؤلفان از آثار مولانا انجام شده است، مغایر می‌باشد (تقی‌یاره، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲-۱۱۳). بی‌توجهی مؤلفان اخیر، نسبت به برخی نکات اساسی در آثار موردنظر موجب شده تا آنان پیش‌فرض‌های نظریه‌پرداز را رها کرده و در بند تحریف معانی، در وادی روان‌تحلیل‌گرایی حیران بمانند. آراسته و کریمی موارد زیر را به‌طور خاص نادیده گرفته‌اند:

الف. ناهمخوانی پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی مولانا و فروید؛

ب. وجود منابع انگیزشی متفاوت در اندیشه دو نظریه‌پرداز: تأکید فروید بر اصل لذت و دو سائق جنسی و پرخاشگرانه، آشکارا با تعبیر اهل تصوف ناهمخوان است. در رویکرد صوفیه مسلمان بدی و گناه در جهان از نوعی بهیمیت ذاتی، که پیشاپیش در فطرت بشر نهاده شده باشد، ناشی نمی‌شود، بلکه سرچشمه آن مسئله‌ای وجودی است: «حسادت کورکننده‌ای که بر اثر عشق به کثر راه افتاده پیدا

می‌شود، عشقی که تلخ‌کامان ناخرسند را بر آن می‌دارد تا آهنگ ویرانی خود و جهان را شتاب بخشند» (میسن، ۱۳۸۵، ص ۶۶).

ج. در داستان شاه و کنیزک، که اصلی‌ترین موضوع مورد ارجاع آنان است، طیب که موطنی الهی دارد، ابتدا با خوراندن دارو به زرگر، وی را به بیماری مهلکی مبتلا می‌کند، سپس زرگر زرد و زشت و نحیف شده، و از چشم کنیزک می‌افتد. در این هنگام، کنیزک از زرگر دل بر گرفته و به شاه رو می‌کند. در قرائت پیش‌گفته، مؤلفان به نکاتی از این دست توجه نداشته و تنها بر یک بعد، یعنی توصیه طیب بر تزویج کنیزک و زرگر و کامرانی شش ماهه آنان متمرکز گشته‌اند.

آشکار است که پرهیز مولانا از رهبانیت و عملکرد وی در زندگی خود، با آنچه کرگور در مورد زندگی عاشقانه خود انجام داد، همخوان نیست. کرگور در زندگی کوتاه خویش، از ازدواج با نامزد خود دست کشید. تا با ترک متناهی از ارزش ابدی‌اش آگاه شود (صابر، ۱۳۸۸، ص ۵۵-۵۶). البته او این کار را با تردید بسیار انجام داد، به گونه‌ای که پس از ازدواج رگینا- نامزد سابق‌اش- نگاه تردیدآمیز و دوگانه خود را نسبت به آن در تألیفاتش حفظ کرد. گاهی به واسطه انجام آن عمل، خود را جامانده در سپهر اخلاقی و دست‌نیافته به سپهر ایمانی می‌دید. گاهی هم، به‌ویژه با توجه به پیامدهای آن، خویشتن را شهید و دارای رسالتی الهی قلمداد می‌کرد.

صرف‌نظر از تفاوت مشاهده‌شده، آشکار است که مولانا و کرگور، نگاه یکسانی به نیازهای آدمی دارند. از منظر آنان، انسان موجودی ربطی، اصالتاً مرتبط با خداوند، است. پس آدمی حتی آن‌گاه که تنهاست، در رابطه می‌باشد. گرچه نسبت به آن هشیار نباشد. بنابراین، دستیابی به آرامش واقعی در گروی به رسمیت شناختن این نیاز و پاسخ‌دهی مناسب به آن است. در غیر این صورت، آسایش واقعی انسان تأمین نمی‌گردد؛ زیرا این جهان [بدون ربط نامتناهی] برای آرزوهای ما کفایت نمی‌کند (وولف، ۱۹۹۶، ص ۷۳۸).

این رویکردی است که توسط سایر فلاسفه وجودی متأله، مانند مارسل نیز اتخاذ شده است. ما به هزاران طریق آرزوی خوشبختی می‌کنیم، اما هرچه بیشتر با زندگی درگیر می‌شویم، خوشبختی ظاهراً بیشتر از چنگ ما می‌گریزد. ما انباشته از احساس ترس، اندوه، تردید، گناه و نومیدی که واکنشی در برابر تنگنای این جهان است، از آن می‌گریزیم و نمی‌توانیم در این عالم احساس آسایش خاطر داشته باشیم و به‌ناچار، به خودفریبی پناه می‌بریم. اکتشاف غفلت می‌تواند چگونگی انحراف کشش ربطی انسان را آشکار کند.

مولانا با اتکا بر آیات قرآن کریم، تلاش وافر در زدودن هرگونه ناامیدی از انسان دارد. از آنجا که وی، دریافت هرگونه عنایت و مساعدت از خداوند را برای کسی مسدود نمی‌بیند، سقوط در ورطه ناامیدی را هم امری گریزپذیر می‌داند؛ زیرا دریچه امکان را بر انسان بسته نمی‌داند (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۴۸). برای نمونه، در مورد راهیابی افراد مختلف به صراط مستقیم، طبق نظر او، همان‌گونه که قانون‌مندی هستی و عمل و عکس‌العمل‌ها ممکن است موجب هدایت انسان‌ها شود، رحمت خداوند هم سبب می‌شود تا ابواب هدایت بر انسان‌ها گشوده شود. وی تلاش می‌کند تا با ارائه حکایات و تمثیل‌های گوناگون، از جمله حکایت شتر گم کرده‌ها، ناامیدی را از دل بزدايد.

مولانا با بصیرت غیرقابل وصف نسبت به تمامی احساسات، انفعالات و هیجانات و تعیینات حاکم بر حیات آدمی، با دستیابی به کلید رهایی‌بخش از اسارت آنها تن می‌زند. این کلید، همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد، در آغوش کشیدن نامتناهی است. وی به این ترتیب، به سرچشمه بهجت و سرور دست می‌یابد. از این رو، نیکلسون در مقدمه *مرآت‌المثنوی* (۱۳۶۱، ص ۴)، در مقایسه مولانا و دانته می‌گوید: «در کلام دانته روح مسرت و شادمانی نیست، برعکس در کلام حضرت مولوی سراسر روح بهجت و سرور می‌درخشد؛ زیرا که او در هر چیز خیر و خوبی مشاهده می‌نماید».

در نگاهی مشابه با رویکرد مولانا، علامه طباطبائی، در تفسیر آیات مرتبط با خلقت انسان، با تأکید بر وجه ربطی آدمی، مسیری را برای پایان بخشیدن به هراس و ناخوشی و دستیابی او به بهجت دائمی می‌گشاید (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۹۴-۲۰۰). وی در شرح معانی مرتبط با آیه ۳۵ سوره مبارکه بقره و بررسی امکان ارتباط آن با مفاد آیه ۱۵ سوره مبارکه طه، تأکید ویژه‌ای بر اهمیت بعد ربطی انسان می‌ورزد. وی ضمن بیان سرگذشت سجود ملائکه بر آدم، و نهی او و همسرش از نزدیک شدن به درخت ممنوع، ضمن تصریح تمایل حیوانی انسان، اصالت را به بعد ربطی می‌دهد. وی با رد احتمال اینکه منظور از آیه ۱۵ سوره مبارکه طه، همان نزدیک شدن به درخت ممنوع و یا پیروی شیطان باشد، می‌گوید: این معنی که اگر کسی از یاد خدا روی گرداند، زندگانی تنگی خواهد داشت، با مفاد آیه مبتنی بر پیمان عمومی بر پرستش و بندگی سازگارتر است. علامه طباطبائی در ادامه بحث با ارائه توضیح پیرامون پیمان عمومی بر بندگی می‌گوید:

توجه مؤمن به دنیا و زندگی آن با توجه کافر تفاوت بسیار دارد؛ زیرا فرد خداشناس وقتی نظر به خود و دنیا می‌افکند، دنیایی که مرکز انواع ناراحتی‌ها و دردها و ناملايمات است، مرگ و زندگی، تندرستی و بیماری، وسعت و تنگی، راحت و زحمت، یافتن و از دست دادن در آن جمع است، همه را مملوک خدا می‌بیند و استقلالی از آنها و در آنها مشاهده نمی‌کند، همه را از کسی می‌داند که جز خوبی و نورانیت و

سطوحی از برتری نیازمندیم؛ زندگی خوب هم توأم با لذت است. اما اساس حیات جست‌وجوی ربط به نامتناهی است. استعاره‌های مختلف بیان‌شده از سوی مولانا، حاکی از این است که فرد تا اتصال مجدد به مبدأ هستی، به نآسودگی، بی‌قراری، و نآرامی مبتلا می‌باشد.

در این رویکرد، که همانند سایر رویکردهای وجودی روان‌شناسی اعتقادی به طبقه‌بندی قاطع میان اختلالات روان، از قبیل افسردگی و وسواس، یا روان‌آزردگی و روان‌پریشی ندارد، بروز حالات روان‌شناختی اختصاص به افرادی ندارد که دارای تاریخچه‌ای از صدمات روان‌شناختی دوران کودکی‌اند، بلکه در انسان عمومیت دارد. حالات فوق، پیامد طبیعی بروز پدیده غفلت است. در پی رخداد غفلت، در ارتباط میان فرد با حقیقت وجودی خود اختلال ایجاد می‌گردد. پس، از این منظر حالات روان‌شناختی فوق، پیامد انسداد فرد نسبت به برخی تجربیات اصیل حیات است و با انفتاح نسبت به آنها مرتفع می‌گردد. برای زدودن غفلت، لازم است که بر حضور تأکید گردد. بدین ترتیب، بر درمانگر است که مانند یک مربی (یا کارگردان) که افراد را در جهت تبلور استعدادها و امکانت درونی خود برمی‌انگیزد، نحوه بودن درمانجو را به چالش بکشانند؛ و یا مانند آهن‌ربایی که پاره‌های جان را انسجام و وحدت می‌بخشد، او را به مسیر اصلی خود بازگرداند. در رویکرد مورد بحث، گرچه تأکید درمانگر بر برقراری ارتباط با عالم نامتناهی است اما از اعمال هرگونه توصیه مستقیم به دینداری به‌طور جدی خودداری می‌گردد. همچنین، هدف درمانگر این است که حقایق از طریق تجربه به تصرف درمانجو درآید.

جمال و زیبایی به آن‌طور که شایسته او است، نزد او یافت نمی‌شود، و از جانب او جز خوب و زیبا صادر نمی‌گردد. انسان خداشناس وقتی از این دریچه به دنیا نگاه می‌کند، ناملامی نمی‌بیند، از چیزی نمی‌هراسد، بلکه همه چیز را خوب و دوست داشتنی می‌بیند، مگر آنچه را که خدا گفته است، مبعوض و ناخوش دارد. جز با خدا سروکار ندارد. این طرز زندگی انسان خداشناس، همان زندگانی پاکیزه‌ای است که ابداً نکت و بدبختی در آن راه ندارد، یکپارچه نور است و سرور و هستی، نوری که ظلمت در آن راه ندارد، سروری که غم در آن نیست (همان، ص ۱۹۹).

بدیهی است که این همان مسیری است که مولانا با تکیه بر معانی برگرفته از عالم بالا طی می‌کند. اگر عشق نیروی پس پرده تمامی حرکات این جهان نمی‌بود، امید دستیابی به مراتب برتر وجودی در پی هر فدا شدن و تجربه بی‌پایان مردن و شدن ناممکن می‌شد. مولانا کلام آسمانی «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) را به‌خوبی دریافته، و از آن پی به این حقیقت برده که عشق الهی سابق بر عشق بشری است. این احساس و تجربه، اکسیر اعظم و کیمیایی برای وی به بار آورده که هرگونه ناملامی و ناخوشی را به شیرینی و خوشی بدل می‌کند.

### بحث و نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، برداشتی وجودگرایانه از اندیشه مولانا در حوزه سلامت و بیماری روان بود. در مورد گزینش اندیشه مولانا، علت را باید در پهنا، ژرفا و جامع‌الاطراف آن؛ و در مورد گزینش درمان وجودی، علت را باید در ابعاد هستی‌شناختی غالب آن یافت. یافته‌های پژوهش حاکی از درون‌مایه اصلی اندیشه مولانا می‌باشد:

وجود انسان از یک ساختار برخوردار است که عبارت است از: هستی در ربط با دیگری. به‌عبارت روشن‌تر، از نظرگاه شهودی، برای آدمی در طول زمان و تجربه حیات، هر لحظه خود وجود دارد در رابطه با دیگری (دیگران)؛ یعنی آنچه توسط خود تجربه می‌گردد، عبارت است از: خویشتن، دیگری (دیگران)، کششی مثبت یا منفی به سمت او (آنها).

نکته مهم اینکه، رویکرد مورد بحث چهره خاصی برای دیگری قائل است. آن پروردگار هستی می‌باشد. به این ترتیب، منظور نهفته در دغدغه‌ها، تلاش‌ها، و انگیزه‌های گوناگون آدمی پیوستن به عالم نامتناهی است، حتی اگر این انگیزه در شکل اصیل خود بر او پنهان باشد. بنابراین، اگر در نگاه فرویدی اراده لذت غالب است، و اگر در نگاه آدلری اراده برتری، در نگاه مولانا اراده پیوست و ربط خاص است که انگیزه حیات تولید می‌کند. لذت‌خواهی و برتری‌جویی، هر دو برای نمایاندن انگیزه اساسی انسان بسیار محدودند و لازم است که تحت پوشش مفهومی وسیع‌تر قرار گیرند. ما در زندگی به

## منابع

- آراسته، رضا (۱۳۷۲)، *تولد در عشق و خلاقیت*، ترجمه حسین نجاتی، تهران، فرا روان.
- اسدی، محمدرضا (۱۳۸۶)، *حدیث آرزومندی: بررسی آرای انسان‌شناسانه هیدگر و ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- براتی سده، فرید و محمود گلزاری (۱۳۸۰)، *روان، نفس، و خویشمن*، جزوه منتشر نشده درس علم النفس، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- بلاکهام، هرولد جان (۱۳۸۷)، *۶ متفکر انگلیستان سیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، چ ششم، تهران، مرکز.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۹)، *جهان‌شناسی سنتی و علم جدید*، ترجمه حسن آذرکار، چ سوم، تهران، حکمت.
- تقی‌یاره، فاطمه و دیگران، «تدوین بسته روان‌درمانگری وجودی براساس اندیشه جلال‌الدین محمد مولوی» (۱۳۹۱)، *مطالعات روان‌شناسی بالینی*، سال دوم، ش ۹، ص ۱-۲۴.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۲)، *عوامل جذابیت سخنان مولوی*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸)، *درآمدی به تصوف*، ترجمه محمدرضا رجبی، چ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، *عوامل خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکائی، چ پنجم، تهران، هرمس.
- حسین، تلمذ (۱۳۶۱)، *مرآت المثنوی*، حیدرآباد، چاپ پارت.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۷)، *میانی عرفان و احوال عارفان*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴)، *پله پله تا ملاقات خدا*، چ بیست و ششم، تهران، علمی.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۶)، *شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*، ترجمه حسن لاهوتی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- صابر، غلام (۱۳۸۸)، *کمی یر گگارد و اقبال*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، یادآوران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ سی ام، قم، جامعه مدرسین.
- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۸۳)، *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلائی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۶)، *شرح مثنوی شریف*، چ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاپوتو. جان دی (۱۳۸۹)، *چگونه کرکگور بخوانیم*، ترجمه صالح نجفی، تهران، رخ داد نو.
- کرکگور، سورن آبو (۱۳۷۷)، *بیماری به سوی مرگ*، ترجمه رویا منجم، تهران، پرسش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ هفتم، تهران، نی.

- کریمی، عبدالعظیم (۱۳۸۳)، *عشق درمانی: روان‌درمانی عارفانه*، تهران، دانژه.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۰)، *مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها*، ترجمه توفیق ه. سبحانی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- لینگز، مارتین (۱۳۹۱)، *رمز و مثال اعلی: تحقیقی در معنای وجود*، ترجمه فاطمه صانعی، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *کتاب یقین*، ترجمه زهره حاجی میرصادقی، تهران، هرمس.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۸۷)، *فلسفه‌های انگلیستان*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۶ الف)، *مثنوی معنوی*، براساس نسخه رینولد الین نیکلسون، چ دوم، تهران، کاروان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ ب)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ پنجم، تهران، نامک.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵)، *مجالس سبعة*، تصحیح و توضیحات توفیق ه. سبحانی، تهران، کیهان.
- میسن، هربرت دبلیو (۱۳۷۸)، *حلاج*، ترجمه مجدالدین کیوانی، چ چهارم، تهران، مرکز.
- مولف، دیوید ام (۱۹۹۶)، *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد.
- Bloor, M & Wood, F. (2006), *Keywords in Qualitative Methods. A Vocabulary of Research Concepts*.
- Cooper, M. (2003), *Existential Therapies*. London: Sage publication ltd.
- Katz, J. (2001). *Analytic Induction. A Theory of Qualitative Methodology*. In R. M. Emerson (Ed), *Contemporary Field Research*. Prospec Heights Ill.: Waveland.
- Kierkegaard, S. (1849), *The Sickness unto Death/a Christian Psychological Exposition for Up Building and Awakening*, trans. H. Hong and E. Hong, Princeton NJ: Princeton University Press 1980.
- Ratcliff, D. (2010), *15 Methods of Analysis in Qualitative Research*. Retrieved from www.projecthahn.tas.gov.au. Accessed at October/ 5/ 2010.
- Rogin, Ch. C, & et al, *Workshop on Scientific Foundations of Qualitative Research*. National Science Foundation, July 11-12, 2003.
- Schunon, F. (1967), *A Face of Eternal Wisdom An interview with Frithjof Schunon by Jean Biès*, translated by Patrick Laude Source: Sophia, v 4, N 2.
- Schunon, F. (1966), *The Psychological Imposture*. Retrieved from http://www.frithjofschunon.info. Accessed at October/ 5/ 2012.
- Spinelli, E. (2007), *Practicing Existential Psychotherapy*. London: Sage publication ltd.
- Van Deurzen, E. (1998), *Paradox and Passion in Psychotherapy*. London: John Wiley and Sons ltd.
- Van Deurzen, E. (2002), *Existential Counseling and Psychotherapy in Practice*. London: Sage Publication ltd.
- Van Deurzen, E. (2009), *Everyday Mysterious: Existential Dimensions of Psychotherapy*. East Sussex: Routledge.